

EL “TRAGICISMO” COMO OPCIÓN EXISTENCIAL DE MIGUEL DE UNAMUNO

“TRAGICISM” AS MIGUEL DE UNAMUNO’S
EXISTENTIAL CHOICE

Eloy Huertas Aguado

Centro Juan XXIII Cartuja (Granada)

Resumen: *Existe en el pensamiento de Unamuno una casi fijación por la muerte. La obra *Del sentimiento trágico de la vida* presenta la madurez del pensamiento del autor en este sentido. Este artículo presenta el anhelo de inmortalidad como un deseo antropológico que, manifestándose insatisfecho, acaba desembocando en la opción existencial del “tragicismo”.*

Palabras clave: *Tragicismo, Dios, Religión, hombre de carne y hueso, anhelo de inmortalidad, deseo antropológico.*

Abstract: *There is an obsession with death in Unamuno’s thought. The philosophical work *Del sentimiento trágico de la vida* shows the author’s mature thinking about it. This paper reflects on the yearning for immortality as an unsatisfying anthropological desire, which ends in the existential choice of “tragicism”.*

Keywords: *Tragicism, God, Religion, flesh and blood man, yearning for immortality, anthropological desire.*

1. INTRODUCCIÓN

La obra *Del sentimiento trágico de la vida* está plagada de referencias a la inmortalidad. Miguel de Unamuno era un hombre obsesionado por seguir existiendo y para ello recurriría incluso a la existencia dudosa de un ser que le asegurara seguir existiendo. Una desesperación que le llevaba a más desesperación al no poder demostrar la existencia de ese ser, y así asegurar la inmortalidad de su “yo”. ¿Podría haber salido de este círculo de desesperación

y angustia? No. Ni podía ni quería, pues entendía la vida como lucha, agonía; vivir de otra forma sería morir. La única solución a su problema era buscar consuelo en la lucha, procurar que si la muerte tenía que llegarle en la vida, dicha muerte fuera una injusticia. La muerte le llegaría y se le impondría, cierto, pero él no la aceptaría, lucharía contra ella sabiendo que habría de perder la batalla.

Sostengo que ese anhelo de inmortalidad es de naturaleza antropológica, aunque deriva en ocasiones en temáticas de naturaleza religiosa-teológica, manteniéndose siempre un impulso primario antropológico en el trasfondo de esas derivaciones. Aunque Unamuno categorialmente presente su anhelo de eternidad, inmortalidad, perpetuación, etc. como inserto en el problema religioso, en el fondo late siempre el problema antropológico para cuya «resolución» recurre a la religión y a Dios de modo funcional, en orden al fin que en primer plano persigue; de hecho define la religión como una «economía», un modo de administrar eficazmente el anhelo de eternización individual, una «hedonística transcendental. La hedonística –del griego ἡδονή, “placer”, “complacencia”– se revela aquí como el arte de dar satisfacción o complacencia al «deseo» de no morir del todo y alcanzar algún modo de supervivencia individual, que es como se entiende aquí la salvación¹. A Dios le asigna el papel, en cierto modo “funcional”, de no dejarnos morir del todo, poniendo en primer término la necesidad antropológica de supervivencia, de actualizar el instinto no de mera conservación, más propio del animal, sino lo que él mismo llama «instinto vital», o «instinto de perpetuación»².

Las ciencias de la religión tienden actualmente a definir ésta en primera instancia como la relación del hombre con una realidad que intuye como última y definitiva. Aunque en toda relación religiosa hay un elemento soteriológico³, es decir, una búsqueda de salvación sea como plenificación de la vida vivida, sea como liberación de un mal experimentado como radical y amenazante: en este caso sería la plenificación de la vida individual y la liberación del mal radical que Unamuno concibe como «morir del todo»⁴.

¹ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 366-367.

² *Ibid.*, p. 327.

³ El profesor Estrada establece una dicotomía en las posibles definiciones de religión, las basadas en un «contenido sustantivo», en cuyo caso se pone de relieve la centralidad de lo divino, y las que acentúan lo «funcional» de la religión. Juan Antonio ESTRADA, *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*, Madrid, Trotta, 2010, p. 56. En el caso de Unamuno parece prevalecer el segundo sentido.

⁴ «La religión es una economía o una hedonística transcendental. Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral [...] Y a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo». Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 366-367.

Son varias las ocasiones en que el propio Unamuno señala la funcionalización de la figura de un Dios que garantice la inmortalidad, con el fin de saciar ese anhelo antropológico o hambre de perdurabilidad.

2. EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO

Unamuno se ocupa del anhelo de inmortalidad no en abstracto, sino en concreto, referido al hombre de carne y hueso⁵. Dará luz sobre esto el esclarecer las bases antropológicas de su filosofía, con el fin de establecer el "existencial"⁶ fundamental del hombre en el pensamiento unamuniano, el ansia de inmortalidad, describiendo asimismo los intentos de solución para ese anhelo y poniendo de manifiesto su opción filosófica y vital. He aquí una definición del "hombre de carne y hueso":

«El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre, y muere –sobre todo muere–, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano»⁷.

Una de las notas de éste es que tiene el principio de la personalidad individual en la memoria, que trabaja por su propia existencia, por su porvenir. Esta memoria se prolonga en la tradición como base de una colectividad. Unamuno está persuadido de que individual y colectivamente vivimos sobre la base del recuerdo que, al esforzarse por perseverar, deviene esperanza, entendida como «el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir»⁸. Este hombre de carne y hueso, concreto, es el objeto primordial de la filosofía, según nuestro autor⁹: la filosofía es ante todo antropología. En este sentido, interpreta la obra

⁵ «No es ya qué soy, sino quién soy, y qué será de mí, de este yo que se sabe mortal y a quien la muerte pone en cuestión sus más íntimas esperanzas. El yo siente un interés absoluto en su existencia. Esto es lo que le concierne incondicionalmente. Todo lo demás es abstracción». Pedro CERESO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p. 389.

⁶ Uso aquí esta analogía con el análisis existencial que posteriormente categorizará M. Heidegger a partir de la "angustia" por la que se supera la inautenticidad del ser en la cotidianidad y se descubre el "ser-para-la-muerte". Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 40, Madrid, Trotta, 2009, pp. 202-209. Coloreado con tonos emocionales en un primer momento, finalmente el análisis heideggeriano abandonará el matiz del tragicismo para quedar ubicado en la aceptación del "ser-para-la-muerte" como un elemento de la constitución ontológica existencial del hombre: «En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La muerte se revela así como la "posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable"». *Ibid.*, § 50, p. 267.

⁷ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 27. Pedro CERESO GALÁN, *op.cit.*, pp. 389-403.

⁸ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 35.

⁹ «Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos». Miguel DE UNAMUNO, *op. cit.*, p. 28. En ocasiones, Unamuno criticó el modo de pensar de algunos filósofos porque les ocultaba lo

de Kant como una antinomia entre cabeza y corazón, plasmada en la “antinomia” entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*. Unamuno defiende que en esta última la existencia de Dios se deduce de la inmortalidad del alma y no al revés. Dios interesa a Kant como “inmortalizador”, en su “función” de rescatar el alma de una total desaparición¹⁰. Unamuno deduce del deseo de perdurar la necesidad de la inmortalidad del alma. Lo primero –su anhelo– es un hecho; lo segundo –la inmortalidad del alma– un postulado¹¹.

Es importante la referencia que hace a Spinoza, del que toma la idea del *conatus*, para intentar una fundamentación ontológica del ansia de inmortalidad de todo hombre como constitutiva de su ser: «*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, cada cosa en cuanto que es en sí, se esfuerza por permanecer en su ser». Y a continuación: «*conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*; o sea, el esfuerzo con el que cada cosa se esfuerza por permanecer en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido»¹². Cita *Ética* III, 6¹³ aplicando la sentencia al hombre concreto; interpreta que el esfuerzo por perdurar existe en el hombre en cuanto tal y que, por consiguiente, es un problema de raíz antropológica, pues la esencia actual del ser hombre es el anhelo de no morir nunca. En dicho *conatus* podríamos encontrar, pues, un elemento definitorio del “hombre de carne y hueso”. Este *conatus* spinoziano interpretado por Unamuno según su interés antropológico¹⁴ podría, además, relacionarse con su

que realmente son: seres humanos concretos, hombres de carne y hueso. Filósofo quien busca ante todo la verdad, seres de carne y hueso cuya realidad no es conceptualizable en abstracto, ni siquiera en los conceptos de existencia y vida. En el fondo del pensar está «el hecho irreductible, originario y primitivo de nuestro particular y concreto existir». José FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1985, pp. 35-39.

¹⁰ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 30-31. Ferrater está en consonancia con nuestro autor: «Kant ha proclamado que la razón teórica o especulativa es incapaz de proporcionar ninguna “prueba” y que, en general, no hay pruebas o argumentos decisivos a favor de la inmortalidad, sean racionales o empíricos, podemos tener una certidumbre moral de que somos inmortales, pero no una lógica. Ahora bien, que no haya tales pruebas –o que las llamadas tales no lo sean propiamente– no significa, según Kant, que el alma no sea inmortal; sólo ocurre que lo es por “motivos” muy distintos de los que suelen aducir las pruebas o los argumentos: porque la inmortalidad es un postulado de la razón práctica (Kant) o porque es un resultado del “hambre de inmortalidad” (Unamuno)». José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía, Tomo II*, Barcelona, Ariel, 2012, p. 1852. También Pedro CEREZO GALÁN, *op.cit.*, pp. 291-292.

¹¹ Auguste SABATIER, *Esquisse d’une philosophie de la religion d’après la psychologie et l’histoire*, París, Fischbacher, 1897, p. 11.

¹² Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 32-33.

¹³ Baruch SPINOZA, *Ética*, México, Porrúa, 1977, pp. 76-78.

¹⁴ «Lo que le importaba, pues, del *conatus* era su carácter de expresión de la potencia activa de Dios, la sustancia infinita, en su necesidad y actualidad. Unamuno podía, pues, desentenderse de la distinción spinozista entre la sustancia y sus atributos y modos, lo que le conducía a un monismo, que a toda costa quería evitar, para retener escuetamente el valor ontológico del *conatus* y elevarlo por su cuenta al rango de sustancia. Obviamente lo que de veras le

egotismo, siempre presente, pues el que desea perdurar es el mismo "yo" de "carne y hueso", no otro, nada distinto al de ahora¹⁵.

Otro constitutivo del hombre carnal es el instinto de conservación y el instinto de perpetuación. Al instinto de conservación lo llama «instinto» porque lo percibe como impulso vital a conservarse en el ser, como todo animal¹⁶. Y parece distinguirlo del instinto de perpetuación. Éste, que no es tanto el ansia por conservar la vida (instinto de conservación) como el deseo de no morir nunca, lo manifiesta en su interés por sobrevivir en los semejantes a través, por ejemplo, de las obras (fama) o de los hijos. Entiende la sociedad como producto de ese instinto de perpetuación. Éste supera el mero instinto de conservación y puede verse como la vivencia o traslación cultural del primero; de modo que el hombre, impulsado por la conciencia de sí, no sólo pone en juego el primero, sino que exige un "plus" de vida que correspondería al instinto de perpetuación. La sociedad vive el instinto de conservación como instinto de perpetuación¹⁷. Pero Unamuno entiende éste no como mera perpetuación del hombre como especie, sino del individuo concreto de carne y hueso, en esta vida inmanente de la que exige continuidad sin límite¹⁸.

Según lo visto, el objeto del pensamiento filosófico unamuniano es "el hombre de carne y hueso", cuyas dimensiones constitutivas son: (1) tiene el principio de la personalidad en la memoria que trabaja por su propia existencia, por su porvenir; (2) tiende a su propia existencia, a conservarse (*conatus* spinoziano); y (3) el instinto de perpetuación. Son las bases de un pensamiento filosófico cuyo centro de interés es el hombre concreto (antropología), un

interesaba a Unamuno era el alcance de inmortalidad, que trascendía del tema». Pedro CERZO GALÁN, *op.cit.*, p. 403. También *Ibid.*, pp. 404-409.

¹⁵ «Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy; es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto! [...]». Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 38.

¹⁶ H. Jonas, tiene un interesante estudio de biología filosófica que podría ilustrar este "instinto" unamuniano. El organismo vivo es indigente y necesita disponer de materia que está fuera de él en lo que se llama mundo, mundo que es la transcendencia con respecto a sí del organismo vivo; esa transcendencia está ya dada en la propia "indigencia" del organismo vivo; la vida es dependiente de la materia, que se encuentra fuera de ella, esta indigencia es la que abre el horizonte de sus posibles satisfacciones y funda la "intencionalidad" como característica de toda vida. Esa transcendencia implica "Interioridad y subjetividad": «Tanto si llamamos a esa interioridad capacidad de sentir como si la denominamos sensibilidad para los estímulos, capacidad de responder a los mismos, tendencia o conato: siempre alberga en algún grado (aunque sea infinitesimal) de "percatarse" el interés absoluto del organismo en su propia existencia y en su transcurrir –es decir, es "egocéntrica"– y al mismo tiempo tiende un puente por encima del abismo cualitativo que la separa del resto de las cosas mediante modos de relación electiva, que con su peculiaridad y urgencia para el organismo ocupan el lugar de la integración universal de las cosas materiales en su entorno físico». Hans JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 132.

¹⁷ José Miguel de AZAOLA, "Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 2 (1951) 33-109.

¹⁸ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 54.

hombre que tiende a perdurar en su existencia tal y como es, manteniendo su propia conciencia¹⁹. De otro modo, la vida no sería soportable. Aquí se vislumbran por las bases de lo que acabará siendo el sentimiento trágico de la vida²⁰.

3. EL ANHELO DE INMORTALIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO UNAMUNIANO

Explicitadas las bases de la antropología de Unamuno –lo esencial de su “hombre de carne y hueso” es su deseo de no morir– es el momento de abordar dicho deseo desde una perspectiva ahora propiamente filosófica.

Es necesario aclarar la cara oculta de la moneda del anhelo de inmortalidad, que esconde siempre un miedo constante por la evidencia de la muerte. Unamuno tiene presente siempre que el hombre muere. Tiene como latido en la conciencia el pensamiento de que tiene que morir y habla de una voz de misterio que le susurra: «¡Dejarás de ser!»²¹. De hecho, el problema es el del sentido: «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo?»²². Así lo entiende el profesor Estrada:

«La fusión con el todo constituye el eje vertebral de la negación budista del yo, en contra de la afirmación de la individualidad, que ha marcado la filosofía occidental, y que se refleja de manera magistral en Unamuno. La muerte última del yo tiene que ser física y no espiritual, ya que el ansia de inmortalidad forma parte de la dinámica existencial humana. De ahí la necesidad de trascender la muerte y de darle un significado, más allá del acontecimiento orgánico. El problema estriba en si esa ansia de inmortalidad, y con ella de sentido, tiene viabilidad o es una mera dinámica frustrada por la absolutidad de la muerte»²³.

¹⁹ «Sabido es que para Unamuno la cuestión fundamental de toda filosofía, de toda religión y de todo aquel que se considere hombre es el problema de la inmortalidad, es saber qué va a ser de nosotros una vez muertos, y que para él este ansia de inmortalidad, el conato de ser y de ser para siempre, es lo constitutivo, la esencia misma del hombre». Juan Carlos LAGO BORNSTEIN, “Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 21 (1986), p. 65.

²⁰ «Quedémonos ahora con esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. Y veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía. [...] Y este punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida». Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 66.

²¹ *Ibid.*, p. 70.

²² *Ibid.*, p. 73.

²³ Juan Antonio ESTRADA, *op. cit.*, pp. 17-18.

Es de esta preocupación de la que nace esta dramática exclamación: «No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»²⁴. La inquietud de Unamuno por esa realidad mortal del hombre y su deseo vehemente de no querer morir es lo que le lleva a la reflexión filosófica. Y ésta, a su vez, le hace caer en la cuenta del interés que puede tener para su ansia existencial el *conatus* de Spinoza, al que me he referido más arriba, lo cual significa que entiende la perpetuidad como duración indefinida en el ser²⁵.

Este desvelo es el que le hace recurrir a Dios preferentemente definido por la función propia del ser que puede asegurar la inmortalidad. Dios interviene como función para conseguir su deseo, funcionaliza lo que en las religiones – en su consideración sustantiva– se considera el objeto término último de la intención religiosa, en vistas a que cumpla sus deseos o ansias de inmortalidad; y sin quitar que en lo contradictorio de su propio pensamiento y sentimientos, pueda haber un sentido religioso, es claro que en lo tocante a la eternidad, la religión y Dios quedan en cierto modo "funcionalizados" al servicio de ese anhelo o deseo. En este sentido funcionaría la tesis freudiana sostenida en *El porvenir de una ilusión*²⁶.

Además, se colige el tipo de perpetuidad que desea: un hombre "de carne y hueso" tal cual es ahora²⁷, pues tiembla ante la idea de tener que desgarrarse de su carne y de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Por tanto, podría afirmarse que la inmortalidad deseada se habría de sustentar en la misma sustancialidad en la que se sustenta su existencia "caduca". En ocasiones la llama inmortalidad de «sustancia y bulto»²⁸. Ideas que le apasionaban en momentos anteriores de su vida, tales como la fama y la gloria inmortales, ahora parecen haber pasado a un segundo plano por ser insuficientes, percederas. Por tanto, es posible afirmar que su deseo se concreta en inmortalidad de «sustancia y bulto» o «de nombre y fama» presentada ésta como un sustituto poco eficaz de la inmortalidad anhelada²⁹.

²⁴ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 75.

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁶ Sigmund FREUD, *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

²⁷ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 86.

²⁹ *Ídem*. Tengamos en cuenta que en otros lugares nuestro autor afirmó que se volvería a recurrir a la fama y la gloria porque la fe en la inmortalidad del alma sucumbía: «Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de otros y de los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece.

El resultado es que recurre de nuevo a Dios como posibilidad de que siquiera se salve la propia memoria, pero teniendo presente siempre que la perduración, limitada o no, de la memoria es poca cosa para calmar el anhelo antropológico profundo, que es el ansia de perdurabilidad de todo el “yo”, aunque la memoria sea importantísima por ser el principio que asegura la identidad y singularidad del individuo. Dios es pensado como un ser que asegura la satisfacción de ese anhelo o, quizá, que consuela del deseo sufriente de querer “poder no morir” cuando, evidentemente, se acabará muriendo. Sin embargo y, quizá por este motivo, en ocasiones aspira no a recurrir a Dios para ser él inmortal, sino a ser Dios mismo, porque sólo de esa forma se asegura la eternidad, no tener fin. Termina confesando que, en definitiva, el ser siempre –eternamente, entendiendo eternidad como tiempo sin fin no como ausencia de duración– sólo es posible siendo Dios: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!»³⁰.

En este sentido, se revela el fondo claramente antropológico del problema del ansia de inmortalidad, hasta el punto de que lo que desea es «ser Dios». En esto habría que darle la razón al prologuista de la edición que manejo, Savater, cuando habla del fondo impío o irreligioso de Unamuno³¹. Sin embargo, es evidente la imposibilidad de esta empresa. La realidad se impone, pero a pesar de ello, la lucha entre la razón y el corazón seguirán siempre en el hombre que desea vivir eternamente o, más bien, no morir. Algunos son capaces de consolarse de esta tragedia con la religión, no obstante, no todos son aptos para eso³² y a veces lo único que queda es soñarse a sí mismo inmortal³³. Esta es la razón de que cada hombre intente encontrar consuelo a dicho dilema como puede³⁴.

Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia». *Ibid.*, pp. 82-83. La fama y la gloria pasan a un segundo plano, habiendo sido central en su obra anterior *Vida de Don Quijote y Sancho*.

³⁰ *Ibid.*, p. 69. También, 68 y 77.

³¹ «Unamuno no quiere morir, pero sobre todo *no quiere querer morir, no quiere verse obligado a querer morir*. La duración de su alma, planteamiento religioso de una inquietud que no lo es, le interesa a partir de su no querer morir ni querer verse obligado a quererlo. Pero, ¿hay algo menos religioso, más estrictamente impío, que no querer morir? ¿Qué otra cosa ordena nuestra religión sino precisamente aceptar la muerte? O mejor, lo que la religión manda, su precepto esencial, no es sino esto: has de querer morir. La verdadera vida del cristiano nace precisamente de su muerte, de su aceptación de la muerte, de su ‘sí quiero’ nupcial a la muerte. [...] Creer en Dios es creer en su posibilidad de rescatarnos de la muerte...». Fernando SAVATER, *Prólogo*, en Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 15-16. También Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, pp. 230-232.

³² Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 88.

³³ *Ibid.*, p. 78.

³⁴ «Ante este terrible misterio de la inmortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido». *Ibid.*, p. 81.

4. LOS VARIOS MODOS QUE PUEDEN ESTIMULAR EL CONSUELO DE HABER NACIDO

El anhelo de inmortalidad es un tema tan central en nuestro autor que en *Del sentimiento trágico de la vida* dedica buena parte de su reflexión a explorar las distintas actitudes y sistemas de pensamiento que pueden ayudar al hombre a saciar dicho deseo.

4.1. Racionalismo

Miguel de Unamuno parece sostener que es imposible dar respuesta al problema desde la racionalidad³⁵, cuando, por el contrario, sí que reconoce medios de probar racionalmente la mortalidad del alma: no tenemos recuerdos de antes de nacer, y así será tras la muerte; esto es lo racional, argumenta.

Sostiene que el racionalismo es forzosamente materialista, pues niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal tras la muerte. Sólo los sistemas dualistas defienden la inmortalidad del alma, al sostener que la conciencia humana es algo distinto sustancialmente y diferente de toda otra manifestación fenoménica. No obstante, reconoce que en el fondo de los planteamientos racionalistas subyace un impulso innato en el hombre que anhela la inmortalidad³⁶.

Arremete con cierta agresividad emocional contra quienes no aceptan dichos planteamientos por creerlos superados, concretizando y focalizando su invectiva contra los cientifistas, que no contra lo científico³⁷. Su tesis parece ser que ni la ciencia puede sustituir a la razón ni la razón a la fe. La ciencia no satisface las necesidades afectivas y volitivas, ni el hambre de eternidad, más bien, a veces incluso la contradice, así como la verdad racional contradice a la vida. Recordemos su constante lucha entre razón y vida. La razón no sólo no prueba la inmortalidad del alma, sino que más bien mostrará lo contrario: que la conciencia individual no persiste tras la muerte del cuerpo, del que depende. Fuera de lo que la razón puede probar, está lo irracional, se le llame sobre-razional o infra-razional o contra-razional; en cualquier caso, fuera de ésta está el absurdo³⁸, según la frase de Tertuliano: Creo porque es absurdo³⁹.

³⁵ Ya desde su juventud Unamuno apunta hacia los límites de la razón en este sentido, señalando el papel funcional de la fe, definida como aquella actitud que arranca de las entrañas para llenar el vacío que ha dejado la razón. Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, pp. 149 y 152.

³⁶ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 112-114.

³⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.

³⁸ Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, p. 403.

³⁹ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 139-140. La frase original de Tertuliano es: "et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est", que quedó parafraseada en el "credo quia absurdum". Quinti Septimii Florentii TERTULLIANI, «De carne Christi V», en *Patrología Latina* II, col. 761.

En el racionalismo examina las posibilidades de un Dios concepto como figura racional que garantizaría la perpetuidad del hombre. Le parece ser una respuesta insatisfactoria. Además, se ha de tener en cuenta que el dolor y el sufrimiento forman parte de esta vida, pues la verdadera vida se vive en el sufrimiento. Unamuno critica esta figura del Dios filosófico racional, bajo los nombres de *ens realissimum* y *primum movens*, porque es un concepto, una categoría que, careciendo de entidad personal, es incapaz de sufrimiento y, por consiguiente, no es una realidad viva. Evidentemente, esta es una crítica tanto al Dios de las pruebas de la metafísica medieval como al Dios concepto del deísmo. Para Unamuno, lo que no sufre no tiene vida ni personalidad. El sufrimiento hace a la persona y piensa que el vínculo más fuerte entre los seres es el dolor, el sufrimiento. Para él, el dolor tiene grados de intensidad: desde un dolor que se mueve en el ámbito de la superficie, hasta el dolor más profundo, que es el que él llama «congoja». Esa congoja es la que origina el sentimiento trágico de la vida y es la que apela a lo eterno como posible consuelo⁴⁰.

El Dios filosófico racional queda reducido a un concepto alejado de la realidad de la vida por su incapacidad de sufrimiento y no sería consuelo para la congoja, pues sería un Dios muerto. Esta es la razón por la que Unamuno se inclina hacia el Dios cristiano⁴¹, un Dios que piensa está vivo, que es personal, no un concepto. Por ahora baste con subrayar la imposibilidad de la razón para satisfacer el deseo de no morir que embriaga al hombre Unamuno y al hombre unamuniano. La existencia de Dios es un problema racionalmente irresoluble, pues, en el fondo, es el problema de la conciencia, de la existencia sustancial y perpetua del alma, más aún, de la perdurabilidad del hombre concreto. Esto parece abrir la posibilidad de entrever una asimilación del problema de la existencia de Dios por el problema antropológico del ansia de perdurar y de no morir, no perder la conciencia, no aniquilarse el “yo”. Esto es, el tema de Dios aparece de nuevo funcionalizado. Se trata de una especie de postulado que pueda garantizar que la conciencia no perezca en la nada⁴².

Rechaza igualmente los sistemas del panteísmo spinoziano y el eterno retorno de Nietzsche⁴³, que considera racionalistas cada uno a su modo. El primero le parece de una categoría tan absurda que ni siquiera se molesta en

⁴⁰ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 248.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 206-207.

⁴² «No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. [...] Y ahora viene de nuevo la pregunta racional, esfíngica –la Esfinge, en efecto, es la razón– de: ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido –y no añadiré humano, porque no hay otro– al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia». *Ibidem*, 226. Se puede vislumbrar en la obra *San Manuel Bueno, mártir* la pregunta de la Esfinge. Miguel DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 44.

⁴³ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 136.

refutarlo. No soporta la idea de que la conciencia se diluya en la divinidad, pagando el precio de perder su individualidad. Él anhela una inmortalidad que mantenga a salvo la identidad de su conciencia. Considera, por ello, el panteísmo como una especie de ateísmo disfrazado que ahoga la individualidad⁴⁴. En tal supuesto preferiría no haber nacido⁴⁵.

Descalifica asimismo el eterno retorno –que califica como «mezquino remedio de inmortalidad»⁴⁶– desde una persuasión instalada en la propia conciencia: «Pero se da el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores, si es posible que me acuerde de ellas, pues dos cosas absoluta y totalmente idénticas no son sino una sola»⁴⁷. La expresión despectiva unamuniana hace dudar de que captase realmente el significado del pensamiento nietzscheano en este asunto. La noción de eterno retorno en Nietzsche es su pensamiento más profundo y difícil de captar. Lo declara el núcleo de su libro *Así habló Zaratustra*⁴⁸, en cuyo epígrafe "De la visión y del enigma"⁴⁹ se encuentra la más importante reflexión sobre este tema. Nietzsche no quiere un tiempo aniquilador de la voluntad de poder, ni un tiempo lineal con meta en un juicio que supera todos los instantes del tiempo y los deja atrás para siempre. Y en esto parece haber una cierta aproximación entre Nietzsche y Unamuno –desde perspectivas diversas–, dado que ninguno de los dos desea perder nada del tiempo. Nietzsche no parece pretender un ciclo cósmico. La imagen del eterno retorno va más bien en dirección a que no hay un final del tiempo, sino una lucha del hombre para combinar la voluntad de poder con lo que por azar le viene a las manos con objeto de imprimir un sentido a la vida.

En esta perspectiva hay diferencia y aproximación, pues el superhombre de Nietzsche es también un héroe de voluntad trágica que ha de convertir el azar en destino. Pero se trata de un tragicismo no fatalista y estéril, sino una afirmación de la vida que incluye lo positivo y lo negativo de ésta y, por supuesto, quiere «un reino en la tierra»⁵⁰ y no en el cielo, en lo que converge con Unamuno⁵¹. La profesora R. Ávila ha recogido la expresión nietzscheana del deseo de eternidad en una forma expresiva: «El placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere todo-idéntico-a-sí-mismo-eternamente»⁵².

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 93.

⁴⁹ Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 225-228.

⁵⁰ *Ibid.*, IV, "La fiesta del asno", p. 419.

⁵¹ *Ibid.*, IV, "La canción del noctámbulo", pp. 428-429.

⁵² Remedios ÁVILA, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Universidad de Granada, 1986, p. 349. Asimismo su obra *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 243-266.

4.2. Religión

Hemos llegado a la conclusión de que Unamuno entiende a Dios como el garante de la eternización de la conciencia⁵³. Sostiene que la fe en Dios es cosa de la voluntad. Se cree en Dios porque se quiere creer en Dios, dado que se piensa que es garantía de vida perdurable o, más bien, garantía de no morir. Se quiere creer en Dios porque no se quiere morir. La fe, por consiguiente, es voluntad de no morir⁵⁴. Esta fe, que es de la voluntad, por ser de esa naturaleza es contra la razón. La fe hunde sus raíces en lo que ama (no morir), y ama aquello que espera (no morir). Es evidente, por tanto, que Dios es a este respecto a modo de un postulado conservador y perpetuador de la vida, y la relación del hombre con este Dios es a lo que llama “religión”⁵⁵.

Unamuno califica esa “relación” como «esencia de la religión», lo cual no coincide con el modo de entenderla en otros lugares, en donde la comprende de modo funcional. Sin embargo, esta definición sería coincidente con la definición de religión que, según el profesor Estrada acentúa su contenido «sustantivo», esto es, la divinidad⁵⁶ –o realidad suprema–. De hecho la idea de una vida personal más allá de la muerte en la religión monoteísta israelita surge en fecha tardía y sin total acuerdo entre sus diferentes tendencias⁵⁷. Además, la historia de las religiones confirma que en muchos pueblos tradicionales, tanto africanos como de otros continentes, no existe propiamente fe en una supervivencia personal tras la muerte, pues la transformación del antepasado en “espíritu” disuelve su conciencia y su carácter personal⁵⁸. El budismo theravada y el hinduismo advaita vedanta niegan asimismo una supervivencia individual-personal tras la muerte, pues defienden la disolución, ya sea en el nirvana o en el brahman como realidades últimas consistentes. Insisto en la concepción matizadamente “funcionalista” de la religión y del tema Dios al servicio de “dar finalidad” y sentido a la vida, es decir, a un problema que nace en las estructuras antropológicas del ser.

⁵³ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 229.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 234-235. «Es tan estrecha la conexión entre el tema de Dios y el hambre de inmortalidad que cabe hablar de una circularidad trascendental entre ambos, pues si el hambre de inmortalidad es la condición subjetiva del acceso a Dios, éste a su vez aparece como el postulado práctico o la condición objetiva de posibilidad de tal empeño». Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, p. 516.

⁵⁵ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 259.

⁵⁶ *Ut supra*, cita 3.

⁵⁷ El grupo saduceo negaba la supervivencia del alma, lo que viene presentado en el Nuevo Testamento como una controversia con los fariseos acerca de la resurrección. Flavio JOSEFO, *La guerra de los judíos, I-III*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 154-165. También en Antonio RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión Judía. Historia y teología*, Madrid, BAC, 2002, pp. 612-629. Y, por último, Rainer ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. II: desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 800-802.

⁵⁸ John MBITI, *Concepts of God in Africa*, Londres, SPCK, 1970, p. 264.

Creo poder afirmar que la religión y aquello en lo que consiste ésta según Unamuno –la relación del hombre con Dios– es anhelo vital, nace del deseo antropológico de vivir. Se puede concluir que –en el pensamiento de Unamuno– es el anhelo antropológico de vida lo que lleva al hombre al deseo de que exista Dios como garante de su objeto, que es vivir eternamente. Están tan íntimamente unidos los objetos de ambos deseos –la vida y Dios– que no se darían uno sin el otro y ambos pertenecerían a la esencia de la religión⁵⁹.

Analizado el fenómeno de la religión como posible modo de saciar el anhelo de inmortalidad parece que existen en éste algunos vacíos que el autor no puede soportar, tales como la falta de certeza acerca del modo de esa vida eterna, quizá por la incertidumbre que podría sentir por saber en qué estado quedaría su propia conciencia. De ahí el deseo de representación, sin el cual Unamuno es incapaz de avanzar y, en consecuencia, la religión tampoco satisfaría plenamente su anhelo vital.

4.3. *Catolicismo*

Nuestro autor examina la solución católica al hambre de inmortalidad. Está claro que el anhelo es el problema y lo que pueda venir de la religión católica, en todo caso, es una respuesta al problema que nace en la propia estructura antropológica del ser hombre. En el cuarto ensayo de *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno realiza todo un análisis histórico de la formación del catolicismo, con un marcado punto de vista filosófico⁶⁰.

El agustino Malón de Chaide estima que la inmortalidad perfecta de los bienaventurados no acaece sino cuando recuperan sus cuerpos en la resurrección: es el hombre entero el que Unamuno quiere ver reflejado en esta interpretación⁶¹. Siempre está presente en su pensamiento la exigencia de una inmortalidad corporal y consciencial. El pensamiento de Platón y los sistemas de supervivencia impersonal son rechazados a este respecto.

Por otra parte, critica el intento que en determinadas épocas hizo la teología católica por explicar detalles acerca de las propiedades del cuerpo glorioso o la inmortalidad del alma⁶². Estos intentos vienen motivados, según nuestro autor, por la necesidad que tiene el hombre de representar lo que podría ser en este sentido, pero el error en el que se cayó en su momento, y que critica, es el de racionalizar lo que es irracionalizable. Si expresaba anteriormente la prevención ante el racionalismo, aquí aparece su aversión hacia una teología católica racionalizada, la escolástica, representada por su máximo exponente,

⁵⁹ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 262-264.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 89-92.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² *Ibid.*, p. 267.

Tomás de Aquino⁶³. La escolástica le parece un endeble intento, mediante la teología natural, de construir una teología que diseñe un cristianismo despotencializado, buscando afianzar los dogmas, para que, al menos, no pareciesen irracionales, sobre la base de una síntesis aristotélica y neoplatónica e incluso estoica, dando como resultado el tomismo⁶⁴. Concluirá que el magno intento es pura abogacía, que encubre una «falacia lógica», que recoge en una especie de silogismo al modo escolástico⁶⁵.

Se revuelve contra el Dios racional de la escolástica, pues éste, sometido al principio de no contradicción, no podría hacer racional lo irracional, es decir, no podría hacer necesario lo que es contingente, cual es la existencia humana y, por ello, no podría hacer eterno lo que es temporal ni perdurable lo que es efímero. Por este motivo reclama un Dios arbitrario, cuya voluntad de inmortalizar al hombre no quede anulada por la racionalidad del principio de no contradicción.

Un Dios inmortalizador, dice, ha de ser arbitrario, es decir, no sometido a las leyes de la razón⁶⁶. Es preciso recordar que, según G. de Ockham, no se puede demostrar racionalmente la existencia de Dios. El Dios de la fe de Ockham dispone de “potentia absoluta”, puede hacer cualquier cosa con su libérrima voluntad no sujeta a ninguna ley lógica necesaria, pues lo creado por Dios como contingente lo es en su totalidad, incluida la propia legalidad lógica. Ésta es también contingente, de lo que se deduce que Dios no se somete a ninguna necesidad en el orden creado por él mismo y con su potencia absoluta volitiva puede hacer aquello que quiera. Éste parece ser el Dios que Unamuno requiere, al menos en relación con la supervivencia, pues no es seguro que postulara esta arbitrariedad en el orden moral⁶⁷.

⁶³ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁴ Llegó un momento en que los legos católicos no entendían la fe niceno-constantinopolitana, –cita a Harnack, liberal protestante–, de ahí el intento de racionalizarla, porque perdió su ingenua seguridad primitiva –así lo diría Ernst TROELTSCH, *El carácter absoluto del Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 108-109– y buscó racionalizarse, dando lugar a un intento de afirmación apologética basado en la razón: eso habría sido el trabajo de Santo Tomás de Aquino. Afirma que la dogmática católica llegó a ser un sistema de contradicciones mejor o peor concordadas. La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo, así como pactaron humanidad y divinidad en Cristo, naturaleza y gracia, gracia y libre albedrío, libre albedrío y presciencia divina etc. Sin embargo, esto, reconoce, le da al catolicismo su dialéctica vital, el no estar libre de contradicciones concordadas. Pero se hace a costa de exigir a los creyentes que sacrifiquen su razón adulta y se les pone ante el dilema de creer todo o nada. Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 107-110.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁶⁷ David JIMÉNEZ CASTAÑO, “El origen medieval del absolutismo político hobbesiano: del Dios omnipotente de Guillermo de OCKHAM al soberano absoluto de Thomas Hobbes”, en *Miscelánea Medieval Murciana* 32 (2008) 93-94. Referencias a *Quaestiones Quodlibetales* VI, q. 1 y 2 (*Opera Theologica* v. IX); *Super Quatuor Libros Sententiarum* II, q. 4 (*Ibid.*, v. V) en Guillermo de

Unamuno pone de manifiesto un voluntarismo vitalista frente a un racionalismo logicista e inmovilista que impide que las leyes de la lógica –que imponen la finitud del contingente– puedan ser sobrepasadas⁶⁸. De hecho, todo lo que no sea un Dios vivo conduce al Dios-nada de Escoto Eriúgena⁶⁹. En este sentido comenta que es preferible el infierno y el dolor eternos a la inconsciencia o pérdida de sí⁷⁰.

Respecto de la dicha sentida en la visión beatífica –según la teología–, en la que el alma ve a Dios cara a cara durante un tiempo sin cuerpo hasta que le es concedido de nuevo por Dios, recurrirá a escritores de corte místico. Al entender dicha visión como «ocupación» de la vida eterna, argumenta que es "visión y no acción", es decir, pasividad, interrogándose si esa pasividad no supone pérdida de conciencia. Según Bossuet el bienaventurado experimenta una «absorción» en Dios, lo que impediría la conciencia de sí, que Unamuno no quiere dejar de lado. Comentando a Santa Teresa –a partir de Jue 23,22: «el que ve a Dios muere»– que en el último grado de oración habla de «arrobamiento» y de «engolfamiento» del alma en Dios, hace notar que no se trata de visión sino «unión volitiva», arrobamiento al que se asciende mediante la contemplación de la humanidad de Cristo que es algo concreto y humano, visión de Dios vivo y no de la "idea" de Dios. Sin embargo, al hallar en las moradas séptimas, las metáforas de las dos velas que funden su luz sin que puedan distinguirse una de otra o del arroyo cuya agua en el mar ya no puede distinguirse, pues pierde su «individualidad», o la metáfora de la luz, que entrando por dos ventanas una vez dentro de la estancia ya no puede distinguirse la que entra por una u otra (ya no puede distinguirse la individualidad), muestra su desasosiego ante lo que intuye como pérdida de solidez individual y concreta⁷¹. Ante las palabras de Santa Teresa de que en el cielo se ve todo en Dios o todo Dios, pues lo abarca todo, aumenta la inquietud de nuestro autor, potenciada al encontrar esta misma idea en Jacob Böhme, místico de fusión. De Miguel de Molinos interpreta el «silencio de pensamiento» como próximo a la nada.

Unamuno manifiesta su angustia ante la mística de "fusión" con pérdida de identidad. "Salva" a Santa Teresa considerando que ésta habla siempre de un elemento sensitivo, un deleite que requiere la conciencia, es decir, que se trata de mística de "unión", en la cual la identidad de los dos polos de relación queda sólidamente establecida y sin pérdida en el amor. Pues el «supremo

Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, 7-10 vols, Nueva York, Franciscan Institute St. Bonaventure, pp. 1967-1988.

⁶⁸ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 207.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 291. También José FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, pp. 67-69.

⁷¹ Santa Teresa de JESÚS, *Castillo interior*, 7, 2, 4 en *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1994, p. 806.

placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia»⁷². Unamuno quiere vida eterna pero no como “ver a Dios” meramente, sino como “ver que ve a Dios”, es decir, conservando la conciencia personal⁷³.

Unamuno parece inclinarse a pensar que la visión beatífica es diferente de lo que el racionalismo entiende por visión. El racionalismo la entiende como comprensión de Dios. Pero Unamuno no la concibe como comprensión de un concepto, pues el concepto es inerte. No hay felicidad real en comprender un concepto, la felicidad real consistiría en la visión de Dios siendo consciente de dicha visión y, además, disfrutando la persona de su propio cuerpo, un cuerpo de carne y dolor⁷⁴ según su concepción de vida, que no es tal sin sufrimiento y lucha.

Es esta obsesión por mantener su estado de conciencia y su propio cuerpo la que, por otra parte, le lleva a rechazar la solución de la anacefaleosis o apocatástasis, en que de nuevo todo volverá a ser restaurado en Dios y Dios será todo en todos, según el discurso de san Pedro en Hch 3,21. Orígenes hizo una interpretación de esta doctrina desde una perspectiva platónica, según la cual no es seguro que haya un infierno eterno, sino una total restauración de todo en su pureza original en Dios. Pero a Unamuno esta doctrina le repugna: por su incertidumbre: ¿la anacefaleosis o apocatástasis posibilitaría la supervivencia personal individual? Es lo que llama «solidarización» o sacrificio de la conciencia individual en aras de la universal conciencia divina, despojada, por tanto, de esta individualidad⁷⁵. Está convencido de que si nuestra vida fuese un deslizarse hacia una apocatástasis, en la cual se realizara toda esperanza, la esperanza quedaría muerta al morir el ansia y el anhelo⁷⁶ y él no se entiende sin ese apetito de eternizarse, sin esa esperanza de seguir viviendo⁷⁷, motivo añadido al anterior para rechazar la apocatástasis de Orígenes como modo satisfactorio de consuelo para el anhelo de inmortalidad.

Recapitulando lo expuesto sobre el Catolicismo. En primer lugar, Unamuno no se entiende en un estado de eternidad o inmortalidad sin su propio cuerpo. En segundo lugar, dado que la vida es sufrimiento y lucha, no entiende una vida sin fin en paz o sosiego; nuestro autor necesita seguir luchando y sufriendo para sentir que está vivo. De hecho, no le tiene miedo al infierno, pues en él, al menos, se sigue manteniendo el estado de conciencia, aunque en sufrimiento. En tercer lugar, estaría en contra de la tendencia racionalista

⁷² Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 269-272.

⁷³ *Ibid.*, p. 276.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 275-277.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 300-301.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 288-289.

⁷⁷ «Nuestro apetito de eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia». *Ibid.*, p. 292.

en la que cae la teología escolástica, pues terminaría defendiendo un Dios que no podría alterar las leyes que rigen la contingencia y no podría garantizar inmortalidad alguna a seres que han de morir, además de ser, por otra parte, un Dios concepto alejado del sufrimiento y, por consiguiente, de la vida; un Dios inerte. Tampoco le convencen algunas doctrinas o reflexiones de la teología católica, tales como la apocatástasis y la mística –si se entiende como mística de fusión– que implicarían una pérdida de conciencia, lo cual significaría aniquilación como individuo, que es lo que más teme nuestro autor.

Dadas estas conclusiones, creo que es posible sostener que la solución católica al anhelo de inmortalidad no le satisface del todo⁷⁸. Es por este motivo, quizá, por lo que Unamuno acabaría deseando que: «sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados de terrible hambre de eternidad y de eternización»⁷⁹.

5. «SÓLO SE SALVEN LOS QUE ANHELARON SALVARSE»,
EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

Queda por analizar la opción fundamental de vida de nuestro autor una vez fracasados los intentos de solución anteriores. El resultado lo ubicará en lo que él mismo llamará «tragicismo».

Dicho tragicismo, motivado por la dialéctica entre sentimiento y razón, es fuente de vida, en el sentido de que implica lucha y esfuerzo, que es en lo que consiste la existencia. Su fórmula clave es «todo o nada»⁸⁰. La voluntad de no morir nunca, la irresignación a la muerte fragua la morada de la vida a pesar de que la razón continuamente la bate. La razón no sólo niega la inmortalidad del alma, sino que hace algo peor: desconoce el deseo vital tal y como éste se presenta, niega que sea un problema racional y lo desplaza fuera de sí. Unamuno, en esta lucha entre razón y vida, acaba inclinándose más por el vitalismo que por el racionalismo, no porque desprecie la razón, sino porque pone de manifiesto sus limitaciones en este campo⁸¹. En este sentido cita a Kierkegaard para convenir en que donde se muestra el riesgo de la abstracción

⁷⁸ «No hay ningún concepto de inmortalidad que pueda satisfacer a Unamuno plenamente. Pero hay por lo menos una idea –o un ideal– de inmortalidad por el que parece sentir mayor atracción: el cristiano. En rigor, Unamuno enfocó a menudo el problema de la inmortalidad y el del cristianismo simultáneamente, como si fueran intercambiables. El "hambre de inmortalidad" y "la agonía del cristianismo" son dos aspectos de la misma *magna quaestio*». José FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, p. 63.

⁷⁹ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 293.

⁸⁰ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 143. También Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, p. 402.

⁸¹ El motivo que da para pensar esto es que espíritu no es sólo razón, sino que tiene impulsos vitales que están recónditamente escondidos en él. Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 156.

es en torno al problema de la existencia: la abstracción “resuelve” el problema soslayándolo. La razón se aplica a explicar la inmortalidad en general, pero desconoce el problema del existente individual, que es realmente el problema que le acucia, pues es al existente al que le interesa infinitamente existir, ya que la solución abstracta no preserva la inmortalidad singular y personal. La referencia a Kierkegaard va claramente contra Hegel, que identifica ser y pensar. Kierkegaard argumenta que «ese ser que es idéntico al pensar no es precisamente ser hombre», pues Hegel promete una inmortalidad abstracta «como si fuese abstracta el hambre de ella que nos consume»⁸².

Unamuno, además, pone en relación su concepción vitalista de la existencia con la irracionalidad de la fe en la inmortalidad, aunque «fe, vida y razón se necesitan mutuamente». Un anhelo vital no es propiamente un problema que pueda revestir una forma lógica, sino que «se nos plantea como se nos plantea el hambre». Razón y fe son dos enemigos que no se sostienen el uno sin el otro, tienen que apoyarse uno en otro e incluso asociarse, aunque sea en el modo de lucha entre ambos, pues lo irracional pide ser racionalizado y la razón trabaja sobre lo irracional en el intento de racionalizarlo⁸³. El fin de la vida es vivir y no comprender. Los que se apoyan en la religión para afirmar que es un deber religioso resignarse a la mortalidad cometen la mayor aberración. Unamuno está convencido de que la razón conduce al escepticismo vital, el cual procede del choque entre aquella y el deseo⁸⁴. Por tanto, acabará afirmando que la fe vitalista es una fe de la voluntad: «Creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya»⁸⁵.

Unamuno, pues, parte de un conflicto irresoluble entre vida y razón. La vida que le pide más vida y la razón que, según él, acabaría concluyendo que el hombre muere, dada su incapacidad para demostrar la inmortalidad. Por tanto, Unamuno, que desea vivir eternamente, se inclina preferentemente hacia el

⁸² *Ibid.*, pp. 146-147. En estas páginas cita a Kierkegaard varias veces en una edición danesa, pero disponemos de una edición inglesa: Rick Anthony FURTAQ, *Kierkegaard's 'Concluding Unscientific Postscript'. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

⁸³ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 147-148. En esta dirección creo poder realizar una relación con sus reflexiones acerca de Don Quijote y Sancho. La fe que nuestro autor plantea es una fe humana y la compara con la de Sancho, fe heroica en su amo don Quijote –refiere la *Vida de Don Quijote y Sancho*–, porque no estaba exenta de duda sobre las locuras de don Quijote, el cual tampoco creía demasiado en ellas, porque estaba loco pero no era estúpido, sino un desesperado, un hombre cuya alma es un campo de batalla entre razón y deseo de inmortalidad. *Ibid.*, pp. 157-158. Proclama a don Quijote ejemplar vitalista, cuya fe se apoyaba en la incertidumbre y Sancho ejemplo de racionalista, que duda de la razón. Pedro Cerezo recoge en su libro una carta del joven Unamuno a Juan Solís, que apunta a posiciones que defenderá en la madurez, en la que dice así: «Esta solución que doy a la fe y la razón es el abrazo de D. Quijote y Sancho siempre juntos y regañando siempre, queriéndose bien el uno desde su locura, el otro desde sus simplezas, y que sólo a la hora de morir D. Quijote lloraban juntos y juntos concordaban (CJS, 4)». Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, p. 152.

⁸⁴ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 154-155.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

vitalismo, poniendo de manifiesto las limitaciones del racionalismo, vitalismo que, por otra parte y de modo funcionalista, podría llevar al hombre a una fe voluntarista. Dios, por consiguiente, quedaría en un segundo plano, mientras que el problema antropológico seguiría destacando en primera línea⁸⁶.

Según mi entender, aparece claro que el problema es antropológico y que las doctrinas o búsquedas con que trata de contrarrestar lo que se opone a su anhelo de inmortalidad, que es la esencia de la vida misma, nacen de ese anhelo: es decir toda solución al problema de la inmortalidad es posterior al brote del problema en las propias estructuras humanas, según lo entiende Unamuno⁸⁷. Dada, pues, su opción vitalista, su solución definitiva no podría ser otra que una opción también vitalista-antropológica. Dios, evidentemente, es una realidad que garantizaría al hombre su inmortalidad, pero en la lucha existencial entre razón y fe, Dios tampoco satisface del todo ese anhelo, dado que no podemos demostrar su existencia. Luego la lógica vital en el pensamiento unamuniano, combinada con su marcado carácter egotista, no podía sino llevarle a vivir luchando por ser inmortal, por imponer su "yo" a la existencia universal y a los demás, ganarse su inmortalidad hasta el punto de que su muerte fuera una injusticia⁸⁸.

La exhortación a vivir de esta forma es una invitación terriblemente trágica, que supone una vida fundamentada en la lucha y el sufrimiento⁸⁹. Pero no podemos olvidar que no hay vida, según Unamuno, si no es en la agonía y el dolor⁹⁰. La lucha agónica entre razón y vida, se manifiesta en el día a día de la existencia del hombre "de carne y hueso" que anhela con todas sus fuerzas

⁸⁶ *Ibid.*, p. 159. De hecho, en otras ocasiones comenta que amar a Dios es lo mismo que amar nuestra propia eternización, lo cual manifiesta claramente, según mi entender, la función instrumentalizadora de Dios para con la existencia del hombre. *Ibid.*, p. 322. En este sentido iría contra la concepción kierkegaardiana de la existencia como existencia "ante Dios". Para Unamuno la relación con Dios es la contraria. Si la existencia en Unamuno no se concibe sin Dios no es tanto «por la esencial referencia de la existencia a Dios sino por la esencial referencia de Dios a la existencia. Dios es posición del existente». Jesús Antonio COLLADO, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962, p. 500, citado en Juan Carlos LAGO BORNSTEIN, *op.cit.*, p. 62.

⁸⁷ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 168.

⁸⁸ «... obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte». *Ibid.*, p. 308. Y también: «Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanzas de victoria; peleemos contra él quiéjotesamente». *Ibid.*, p. 314. Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, pp. 404-405.

⁸⁹ «... en Unamuno el problema es doble, pues al establecer una mutua dependencia entre Dios y el existente, la existencia de ambos se hace problemática no estando ninguna de las dos garantizada. Esta es, pues, una de las causas de la angustia y la congoja unamuniana, la inseguridad absoluta del existente». Juan Carlos LAGO BORNSTEIN, *op.cit.*, p. 63. La conciencia de la lucha entre el todo y la nada es lo específico de la tragedia unamuniana, según Cerezo. Pedro CEREZO GALÁN, *op. cit.*, pp. 297-298.

⁹⁰ «Para Unamuno esta oposición entre la razón y la fe no sólo no es superable sino que debe ser mantenida, pues es en este conflicto donde el hombre adquiere conciencia de sí mismo, de su yo». Juan Carlos LAGO BORNSTEIN, *op.cit.*, p. 67.

seguir viviendo, mientras no encuentra en su pensamiento modo alguno de consuelo⁹¹. Quizá no tanto recrearse en el dolor, como hacerse uno con ese sufrimiento que tiene su causa en la agonía y que empuja al hombre a más agonía, entendida siempre ésta como lucha vital. Su exhortación no es para todos, sino para unos pocos elegidos, que fueran capaces de encontrar en el dolor de la duda y el deseo insatisfecho su consuelo existencial. Hela aquí en palabras del propio Unamuno:

«El remedio al dolor, que es, dijimos, el choque de la conciencia en la inconciencia, no es hundirse en esta, sino elevarse a aquella y sufrir más. Lo malo del dolor se cura con más dolor, con más alto dolor. No hay que darse opio, sino ponerse vinagre y sal en la herida del alma, porque cuando te duermas y no sientas ya el dolor, es que no eres. Y hay que ser. No cerréis, pues, los ojos a la esfinge acongojadora, sino miradla cara a cara, y dejad que os coja y os masque en su boca de cien mil dientes venenosos y os trague. Veréis qué dulzura cuando os haya tragado, qué dolor más sabroso»⁹².

6. ALGUNAS CONCLUSIONES

Existe en el pensamiento de Unamuno una constante preocupación por la muerte. La obra *Del sentimiento trágico de la vida* presenta, a mi entender, la madurez en el tratamiento del anhelo de inmortalidad unamuniano.

El concepto “hombre de carne y hueso”, muestra que, ante todo, Unamuno desarrolla en su pensamiento filosófico una antropología “existencial” del hombre concreto. En esta obra se nos manifiesta que Unamuno interpreta de un modo particular la idea del *conatus* de la Ética de Spinoza para intentar una fundamentación ontológica del ansia de inmortalidad como constitutiva al ser del hombre, interpretando que el esfuerzo por perdurar existe en el hombre en cuanto tal. El anhelo de no morir nunca se convertiría en la esencia actual del ser hombre. También forma parte de ese “hombre de carne y hueso” un instinto de conservación, entendido como un impulso vital de naturaleza casi animal que le lleva a conservar la vida. Éste se distingue del instinto de

⁹¹ Aquí se podría establecer una comparativa entre la angustia de Kierkegaard –que proviene de la antinomia constitutiva del hombre considerado como espíritu, síntesis de lo eterno y lo temporal– y la congoja de Unamuno –que es más radical, pues se produce ante la inseguridad del ser que, sin querer dejar de ser él mismo, tiende a serlo todo–. *Ibid.*, pp. 63-64. También en Manuel PORCEL MORENO, “Desesperación. Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu”, en *Proyección* 264 (2017), pp. 34-36.

⁹² Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 329. Ferrater lo expresa así: «Por eso el hombre de carne y hueso, agitado por la tragedia, no es el que ha huido de la sinrazón y del mundo de los sueños para acogerse a la luz –implacable, pero a su modo consoladora– de la razón, pero tampoco el que ha escapado del universo racional para habitar el cosmos, estremecido y cálido, de la fe: es el que está constituido por el uno y el otro; el que está, por así decirlo, amasado por los dos mundos perpetuamente en lucha». José FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, p. 43.

perpetuación, cuya esencia consiste en perpetuar su "yo" a través de los demás, ya sea en las obras, en la memoria de las gentes, en los hijos biológicos... Es el que daría lugar a la sociedad, pero no sólo pertenece a la sociedad o al hombre como especie, sino también al hombre concreto.

He procurado, por otra parte, elaborar una recapitulación de los diversos intentos de búsqueda en orden a saciar dicho anhelo de inmortalidad, mostrando cómo cada uno de ellos acababa en fracaso. En este análisis del racionalismo, la religión y el catolicismo he intentado clarificar cómo las derivas que parecen ser más religiosas, en el fondo están funcionalizadas, esto es, al servicio de su preocupación de primer plano: la preocupación por la muerte, el no querer morir y su deseo apasionado de vivir para siempre. Así, define la religión de dos formas diferentes: (1) como una «economía», un modo de administrar de modo eficaz el anhelo de eternización individual y (2) como una «hedonística transcendental», esto es, un modo de dar satisfacción al deseo de perpetuación, al ansia de inmortalidad. Por eso he insistido en la idea acerca de un Dios al que se le asigna el papel "funcional" de no dejarnos morir del todo, pues pone en primer término la necesidad antropológica de supervivencia, lo que él mismo llama «instinto vital», o «instinto de perpetuación». Con la intención de saciar esta hambre habla de la necesidad de un Dios arbitrario que no se deje llevar por el principio de no contradicción. Esto, claramente, iría en contra del racionalismo y del tomismo católico.

El Dios arbitrario no está sujeto a la ley lógica, racional, según la cual un ser contingente –el hombre de carne y hueso– debe morir. Su arbitrariedad le permitiría alterar esa ley y hacer que el hombre, en principio mortal, no muera nunca. Unamuno pone de manifiesto un voluntarismo vitalista frente a un racionalismo logicista que impide que las leyes de la lógica puedan ser sobrepasadas. El problema que aquí se planteaba es que cualquier tipo de Dios al que la razón recurra no puede ser demostrado por ésta. De modo que la obsesión de Unamuno por el destino del propio "yo" como "hombre de carne y hueso" persistía. Dicha preocupación –antropológica ciertamente– parece querer encontrar consuelo, dado el fracaso de los primeros intentos, en derivas religioso-teológicas. Sin embargo, tras un análisis cuidadoso, se puede comprobar que esta exploración del ámbito de lo religioso no da respuesta satisfactoria a su inquietud. De ahí su opción existencial.

La solución, dada su categoría de autor existencial trágico, es la de encontrar consuelo en el dolor y la tragedia y luchar por hacer de su muerte una injusticia. Propone, así, un programa de vida que bien podría considerarse una ética. Se muestra cercano al perfil del héroe trágico que pugna por forjar su propio destino soportando una lucha agónica sin certeza de victoria. La salida que encuentra, si es que se puede considerar como tal, es vivir de forma que, en la certeza de morir, esa muerte sea una injusticia y percibida como tal. El imperativo categórico kantiano resuena aquí transformado: vivir

de tal forma que el fracaso y la muerte sean una injusticia por no “merecer” morir. Dicho de otra forma, aquella persona que siguiera el programa de vida que Unamuno propone no moriría nunca, se le arrebataría de la vida de una forma injusta, “se le haría morir”. Un principio ético según el cual lo bueno es lo que conspira a mantener la vida perdurable en singular identidad y malo lo que conspira a la anulación o disolución de la vida con aniquilación de la conciencia encarnada en la singularidad del hombre concreto.

Se puede concluir, por consiguiente, que la madurez de su pensamiento desemboca en una tragedia: la lucha imposible por ganar desde el punto de vista de la razón, pero necesaria desde la perspectiva del corazón, la propia vida.

Personalmente pienso que Unamuno rescata las preguntas fundamentales del filósofo. A lo largo de la lectura de su obra se revelan temas que inquietaron a los primeros filósofos: la muerte, la inmortalidad, Dios... No obstante, hay algo que puede destacar específicamente en el pensamiento unamuniano: el paso de inquietudes de naturaleza antropológica a planteamientos de carácter más religioso, aunque éstos tampoco le satisfagan del todo. Esto podría ser una segunda pieza de investigación, ¿acaso las inquietudes o planteamientos religiosos no están lejos de pertenecer a la existencia del hombre concreto? Evidentemente, esto no ha formado parte del objeto de este artículo, pero pienso que es una línea fácil de cruzar, al menos en el pensamiento de nuestro autor, destacando, a su vez, que hay ámbitos que el pensamiento no puede vislumbrar, o más bien, ámbitos infinitamente pensables.

Quizá cabría criticar en Unamuno su concentrarse obstinadamente en no querer morir, en perdurar sin fin –y no tanto en la supervivencia post-mortem–, mientras que ética y filosóficamente habría que vincular el ansia de vivir a un proyecto de vida con sentido, que hiciera que la vida mereciera la pena y que hubiera un esfuerzo por mantenerla. Sin embargo, es posible que la contestación de Unamuno fuera que él había encontrado el sentido de la vida en su sentimiento trágico, en el vivir trágicamente el no poder alcanzar plenamente un sentido, en que una lucha de antemano perdida daría sentido a su existencia y que un propósito en toda medida inalcanzable es lo que él propone para vivir esta vida en la mayor plenitud. Buscar consuelo en el sufrimiento y sufrirlo plenamente, dejarse desgarrar por la ferocidad de la pregunta de la esfinge acabaría siendo, según él mismo dice, un dolor sabroso.

Eloy Huertas Aguado
C/ Venezuela, n° 62, 3°A,
04700 El Ejido (Almería)
huertas_aguado-eloy@hotmail.com