



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

GRADO EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE GRADO

EL CONCEPTO DE LO TRÁGICO EN MIGUEL DE UNAMUNO: LA ANGUSTIA VITAL POR EL ANHELO DE INMORTALIDAD

Alumna: Rugile Tamosiunaite Sokaite

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

Junio de 2018

Resumen: El existencialismo marca una época de ruptura con la filosofía racionalista, la cual deja de lado una de las cuestiones más importantes que le acontecen al ser humano: la búsqueda de sentido al existir. Miguel de Unamuno aborda esta cuestión desde el sentimiento trágico. El temor a la muerte y el ansia de inmortalidad caracterizan un encarecido anhelo por conservar su yo. Así, vislumbramos a lo largo de toda su obra las diferentes cuestiones que abordan nuestro existir: el anhelo de inmortalidad, el temor a la muerte y el sentido de la razón frente a la fe.

Palabras clave: Angustia, tragedia, muerte, anhelo, finitud, sentido, conciencia.

Índice

1. Introducción.....	p. 4
2. Contexto histórico.....	p. 5
2.1. Contexto sociocultural: La Generación del 98.....	p. 6
2.2. Contexto filosófico.....	p. 7
2.2.1. Influencia de Kierkegaard.....	p. 7
2.2.2. Protestantismo liberal.....	p. 10
2.2.3. Existencialismo.....	p. 12
2.2.4. El desarrollo trágico de su pensamiento.....	p. 16
3. <i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	p. 19
3.1. La tragedia como tema central de su obra.....	p. 21
3.2. El hombre de carne y hueso.....	p. 25
3.3. El anhelo de inmortalidad.....	p. 28
3.4. El temor a la muerte.....	p. 35
3.5. El sentido de la fe frente a la razón.....	p. 44
4. Conclusiones.....	p. 53
5. Referencias bibliográficas.....	p. 55

1. INTRODUCCIÓN

“Morir soñando, sí, mas si se sueña / morir, la muerte es sueño; una ventana / hacia el vacío; no soñar; nirvana; / del tiempo al fin la eternidad se adueña.” Así es como empieza uno de los poemas más celebrados de Miguel de Unamuno. Como Unamuno, nos pasamos gran parte de nuestro tiempo planteándonos cuestiones relacionadas con la vida y la muerte. ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Existe vida más allá de la muerte? ¿Por qué tememos morirnos? ¿Existe un alma que más allá de la muerte se inmortalice o con la muerte se muere nuestro yo en su totalidad? Cuando nos embaucamos en este tipo de cuestiones, las preguntas son infinitas. Y cuando las preguntas son tantas, la angustia por no poder responder a ellas es aún mayor.

Unamuno se encarga de esto. Su vida, marcada por una serie de acontecimientos trágicos, y una época no menos trágica, marcaron su pensamiento del mismo modo para siempre. Su anhelo de inmortalidad y su renuncia a la muerte de su yo personal caracterizaban un pensamiento sumamente profundo y angustioso que perturbó las conciencias de no pocas personas, lo cual es lo que él mismo buscaba. Influida de manera extraordinaria por el pensamiento existencialista que le precedía, Kierkegaard tuvo un enorme influjo sobre él. Además de él, simpatizó con el protestantismo liberal, lo cual le hizo alejarse completamente del pensamiento dogmático que hasta algún momento de su vida le tocó de lleno, para sumergirse de fondo en sus propias cuestiones personales, y en su búsqueda de conexión con Dios por una vía más personal.

En Miguel de Unamuno, lo trágico es que, siendo hombres de carne y hueso, morimos, y con ello, muere nuestro yo personal. Su búsqueda incesante de inmortalidad entrará en conflicto con la promesa del cristianismo de un alma inmortal. Miguel de Unamuno no quiso un alma inmortal. Lo que no quería era morir él, como estaba en este mundo, en su estado de carne y hueso. Quería perdurar en su carnalidad. Y es que, ¿hay algo más trágico que saber que un día serás tú el que muera y no poder remediarlo de ninguna forma? La tragedia caracterizó su pensamiento y, aun siendo lo más angustioso que se puede vivir, Unamuno no quería vivir sin tragedia, pues es lo único que nos hace conscientes de que vivimos de verdad.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

1897 fue el año más significativo para Miguel de Unamuno. Conocido como el año de la *crisis* de Unamuno, fue decisivo para el cambio que se daría a partir de entonces en su pensamiento. Fue la noche del 17 de marzo de 1897 cuando acostado, de súbito, le vino un llanto inconsolable a raíz de una sensación de que se está muriendo¹. En ese instante de máximo temblor y angustia, como diría Kierkegaard, su mujer Concha², venciendo el miedo por la piedad, le abrazó y le dijo: “¿Qué tienes, hijo mío?”

La describía en ese instante como el espejo de la inconsistencia divina, de eternidad. Así, vivió la necesidad de la fe con la que surgió en él la búsqueda de raíces³. A partir de entonces, la fe quedaría en Unamuno asociada al renacer de la vida (Cerezo Galán, 1996, págs. 228-229). A partir de ese mismo momento, el pensamiento de Unamuno quebró en un sinfín de combates, indecisiones, alternancias y una búsqueda incesante de relación entre cristianismo y modernidad (Cerezo Galán, 1996, p. 227).

Surgirá entonces una irrefrenable conciencia de la muerte en Unamuno, que le servirá de desafío y llamada para despertarse del sueño de la vida. “Al denunciar la intrínseca finitud de la vida, la muerte venía a levantar una objeción contra la falsa auto-suficiencia de la cultura y su pretensión de responder categóricamente a la cuestión del sentido.” (Cerezo Galán, 1996, p. 231)

1 Pedro Cerezo Galán (1996) nos trae a colación que, quizás, este dolor no viene de una neurosis cardíaca de Unamuno, sino de la enfermedad irreversible de su hijo Jenaro. Esto nos acerca a la angustia espiritual de Unamuno. Sufrió un enorme impacto cuando la muerte llegó a su hogar, así, todo miedo sufrido hasta entonces se vería exacerbado por la realidad. La raíz de la angustia de Unamuno es que la muerte no llegaba rápidamente, sino que estaba allí con constante y fría presencia (p. 229).

2 Anteriormente, 1891 supuso una frontera decisiva para Unamuno. Al casarse con Concha Lizárraga, afirmaba el valor del matrimonio como un antídoto al pesimismo. Encuentra a Concha en los últimos momentos de su confianza en la vida y, junto a ella, requiebra las fuerzas y la energía que necesita en su combate (Cerezo Galán, 1996, p. 169).

3 A partir de este momento, lo más importante en Unamuno no es tanto si recuperó la fe como la nueva forma de conciencia que adoptó a raíz de esta experiencia. Cerezo Galán (1996) afirma que el sentido de lo trascendente, la convicción acerca del ser racional, el evangelismo cordial y el ansia de inmortalidad, entre otros, son suficientes señas de identidad para valorar el escritor que Unamuno llegó a ser (p. 235).

La crisis del 97 supuso una quiebra de la fe progresista que llevó a Unamuno a encontrarse en una enorme problemática pesimista, que ya no desaparecerá de su pensamiento y que encontrará sus mayores formulaciones en sus páginas de madurez.

2.1. Contexto sociocultural: La Generación del 98

A comienzos del siglo XX, la aceleración de la vida urbana en Europa supuso una conciencia de crisis que se reflejaría en toda la intelectualidad modernista y a todo lo que caracterizó a la generación del 98 (Juaristi, 2012, p. 123) Debido a este contexto histórico en el que situamos la generación del 98, no es de extrañar que fuera un grupo de escritores sumamente críticos con la sociedad y el sistema político imperante en aquel momento. Muchos de los autores simpatizaban con el pensamiento romántico y el pensamiento pesimista, entre los cuales destacaba el mismo Unamuno⁴. De este modo, Unamuno se sitúa dentro del ciclo del romanticismo y del idealismo, lo cual le dio la libertad de hablar desde el yo. Estas dos corrientes parten del valor del individuo en su totalidad. Zambrano afirma (2003): “Cada individuo se siente como una perspectiva infinita abierta sobre el mundo que le rodea y encuentra, por tanto, legítimo lanzarse a escribir como tal individuo, manifestar sus opiniones.” (p. 41) Sin embargo, Unamuno utilizó el desarrollo del individualismo como un suelo para sus construcciones literarias, mediante las cuales vimos reflejadas todas sus ideas y preocupaciones.

Durante el período de 1830 a 1871, que fue el triunfo del romanticismo, cobraron fuerza muchas filosofías y teorías que intentaban paliar la angustia del pueblo europeo ante la evidencia de que el mundo viejo, con sus instituciones y valores tradicionales, desaparecían rápidamente. Como muchos de su generación, Unamuno creyó que los cambios sociales que experimentaban eran una respuesta a unas leyes inevitables, pues incluso oponiéndose a ellas se aceleraba su cumplimiento (Juaristi, 2012, págs. 145-146). De este modo, la generación del 98 se caracteriza fundamentalmente por una actitud crítica a la sociedad que cobraba cada vez mayor fuerza y, a su vez, por una búsqueda de mantener los valores tradicionales vividos hasta el momento.

4 María Zambrano (2003) recoge las principales ideas de la generación del 98, y afirma que, aun siendo Unamuno parte de la misma generación, en algunas ocasiones no fue considerado parte de ella, pues era un grupo de gentes que hicieron voto de retiro, de renuncia a la acción, y los que no lo cumplieron no fueron admitidos en su seno (p. 38).

Jon Juaristi (2012) afirma que con el verano de 1914 es cuando empieza realmente el siglo XX. Cambió la vida de todos, nacieron las vanguardias, con sus programas rupturistas y deshumanizados y su culto al maniquismo. Unamuno era hijo de ese siglo: “Llegaba a la cincuentena con la sensación de irse acabando él mismo, con un sentimiento trágico.” (p. 330)

A la par que nace el escritor Miguel de Unamuno como intelectual, la actitud crítica y militante van surgiendo poco a poco en él, siendo la gran distinción de la generación del 98 (Cerezo Galán, 1996, p. 173). Entendía su vocación intelectual como una misión pedagógica, un modo de alterar las conciencias y provocar un despertar que hasta entonces no se había dado. Para Unamuno, toda libertad es vana si no va acompañada del espíritu de la crítica y la creatividad. Cerezo Galán (1996), analizando la figura de Unamuno, afirma que a un escritor no le basta la vocación para elaborar su tarea, necesita un gran tema con el que pueda descargar toda su personalidad. Así, Unamuno se encuentra en un estado de transformación, de búsqueda de su propio yo (p. 174). A partir de entonces, Unamuno desarrollará toda una filosofía en relación a su angustia en relación a la vida, a la muerte, al ansia de inmortalidad y a la inestabilidad en cuanto a la fe.

2.2. Contexto filosófico

2.2.1. Influencia de Kierkegaard

El pensamiento de Unamuno surge de un encarecido narcisismo⁵. Sus perplejidades, anhelos y temores surgen de un propósito de autoafirmación: el de no querer morirse por el deseo de seguir siendo él mismo. Fue un autor muy polémico, siendo en gran parte influido por la filosofía existencial de Kierkegaard⁶ y de Heidegger, quienes dieron un enorme revés en el espíritu europeo de la época.

5 Agustín García Calvo, en el prólogo a la obra *La angustia del cristianismo* habla de un gran egoísmo que caracterizaba a Unamuno. Una desmesura del egoísmo que, a diferencia de otras personas egoístas en relación a herencias o ganancias, no pasan a la locura de querer serlo todo, de querer ser Dios, lo que demuestra la falta de conformidad de Unamuno con la falsía de los hombres (Unamuno, 1986, p. 10).

6 Unamuno confiesa haber descubierto a Kierkegaard a través de Brandes (Larrañeta, 1997, p. 51).

En dicha época se da, cada vez más, un enorme conflicto entre filosofía y religión, con un intento vacío de sustituir la religión por el pensamiento filosófico, pues esto dejaba en la sociedad europea huérfanos de religiones con negativas consecuencias:

“Y la verdad es que, al menos, para gran parte de los europeos, así ha sido: la filosofía al pretender guiar su vida y resolver los <<enigmas del Universo>> ha mantenido al hombre europeo en la más insípida desnutrición, ni le ha dado el alimento que necesitaba, el alimento de creencias, de fe, de esperanza, ni le ha enseñado tampoco a vivir heroicamente, al estilo de otro gran suplantador de religiones, al estilo Nietzsche.” (Zambrano, 2003, p. 83)

La cuestión en Unamuno es que la filosofía requiere un cierto desarraigo en la vida, pues esta misma es siempre tragedia. La vida y la existencia en Unamuno son trágicas, por ende, su obra también es trágica. Toda su obra, afirma Zambrano (2003), es trágica porque va unida a la esencia de su propia existencia (p. 95). Cabe preguntarse en Unamuno de dónde brota esa tragedia. Zambrano (2003) nos recuerda su imborrable influencia de las lecturas que realizó de Kierkegaard, y el modo en que la tragedia que se muestra en sendas obras es un reflejo de la propia tragedia personal que busca respuestas (p. 153). Kierkegaard tuvo, ante todo, conciencia, de ahí surge su angustia⁷, que en Unamuno es tragedia. Angustia es el concepto más celebrado de Kierkegaard, no por el simple miedo a la muerte que trae consigo su definición, sino por lo que define al ser humano como tal: el presentimiento de la nada (Larrañeta, 1997, p. 19). Este sentimiento deja en ambos autores una sensación de vacío respecto a las cuestiones existenciales de la vida. Para ambos la existencia es un hecho no racionalizable. La psicología de Kierkegaard (2016) perfora las profundidades e interioridades del alma (p. 17). Kierkegaard planteaba en su obra una constante angustia por el devenir de la vida y la libertad del hombre como consecuencia de la pecaminosidad, lo cual conduce al hombre inevitablemente a la muerte. El temor a la muerte no es otra cosa que el anhelo de seguir viviendo, de prolongar el yo indefinidamente. Y esta angustia surge fundamentalmente por el hecho de querer evitar algo inevitable, por querer luchar contra aquello que está ahí, y que sabe que no puede vencer. Así, vemos con Kierkegaard que cada hombre debe hacerse cargo de su propia interioridad (Larrañeta, 1997, p. 25).

⁷ La angustia en Kierkegaard surge de la conciencia del pecado, que está directamente relacionada con la libertad del ser humano, signos innegables de la existencia (Kierkegaard, 2016, p. 10).

La libertad para Kierkegaard (2016) es símbolo de la conciencia que tienen los hombres de sí mismos (p. 20). La libertad es determinante, pues hemos nacido en un campo infinito de posibilidades donde el frente de la libertad, que se cierne sobre la nada, provoca la angustia (Kierkegaard, 2016, p. 22). Lo que le angustia a Kierkegaard es que el hombre tiene la capacidad de elección; le angustia la posibilidad de caer en el error a partir de cierta decisión respecto a su vida y sumirse de lleno en la condena por el pecado que caracteriza al hombre mortal. La filosofía de Kierkegaard se basa fundamentalmente en la libertad que surgió como consecuencia del pecado capital, motivo suficiente para angustiarse durante todo el existir. Larrañeta (1997) afirma que en Kierkegaard la relación entre el bien y el mal tiene sentido en y para la libertad (p. 39). La libertad, por tanto, es signo de la angustia por el existir en Kierkegaard.

Sartre (1984) afirma que Kierkegaard caracteriza la angustia como angustia frente a la libertad:

“El vértigo es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él. Una situación que provoca el miedo en tanto que amenaza modificar desde fuera mi vida y mi ser, provoca la angustia en la medida en que desconfío de mis reacciones apropiadas para la situación.” (p. 65)

Unamuno comparte con Kierkegaard la tendencia a trascender la cultura europea moderna y a fijar una nueva meta para el hombre. Ambos reivindican la fe en cuanto principio transformador de la vida (Cerezo Galán, 1996, p. 326). Kierkegaard pone de manifiesto que la vida humana es un esfuerzo constante por asumir nuestra fragilidad. La fragilidad, el conflicto, se muestran en la propia fe, la cual es la muestra de lo paradójica que es nuestra vida. En este sentido, la existencia humana se descubre como una constante lucha entre razón e intuición. Larrañeta (1997) toca la angustia por el existir de Kierkegaard en tanto que la categoría de la racionalidad penetra en lo ético. Esto nos ayudará a entrar en lo temporal y en lo eterno que vive cada hombre de una forma irrepetible y que le condiciona a tomar constantes decisiones que atañen a su existencia (p. 20).

El carácter dinámico y creativo de la fe unamuniana destaca como autoafirmación de la voluntad en su exigencia de actuar en el mundo más allá del cerco limitado del conocimiento objetivo (Cerezo Galán, 1996, p. 327). Así, junto a Kierkegaard, destaca la figura de un autor que desea trascender la barrera establecida por la razón, desean indagar en profundidad en la fe, y encontrar respuestas a la angustia que les atormenta a lo largo de sendas obras. Larrañeta (1997) afirma: “La angustia sirve para que cada individuo, superando el atractivo o la amenaza de la nada y de la culpa, aprenda a ser sí mismo, no para hundir a los hombres en el universo sombrío de la duda, de la desesperación y del absurdo en cuanto puro sin-sentido.” (págs. 40-41) Sólo mediante la angustia el hombre podrá acceder a la libertad. Por ello, Unamuno hereda de Kierkegaard la necesidad de meterse de lleno en la angustia. Sólo con la angustia pueden existir de verdad.

2.2.2. Protestantismo liberal

El protestantismo liberal marcó una enorme influencia en el pensamiento de Unamuno, por sus ideas contrarias a los dogmas y a las instituciones, tratando de reconstruir el cristianismo en términos puramente humanistas.

Lo más significativo en Unamuno fue su compromiso político con la necesidad de una profunda reforma religiosa en clave liberal o protestante. La reforma parte de que el mismo hombre interior, para ser leal, debe someter su razón en todo y por todo, o desentenderse lealmente de la autoridad y conservarse por su propia cuenta en la religiosidad. Evidentemente el Unamuno crítico y liberal que conocemos optó por desentenderse de todo dogmatismo y seguir su propio camino. (Cerezo Galán, 1996, p. 172). En su dolorosa conciencia se desarrolla un ahondamiento en la conciencia nacional que conduce a una sofisticación de la inteligencia culta y a la degradación cultural del pueblo. Para ahondar en esta tarea, Unamuno se resuelve en escritor. Para ello se requiere algo muy importante: “[...] una mitología de la libertad capaz de hablar conjuntamente a la imaginación y al sentimiento.” Aquí la literatura es entendida como una palabra viva que trae a los pueblos el ideal reflexivo (Cerezo Galán, 1996, p. 173).

Su vuelta al cristianismo después del suceso trágico de 1897 no fue por su vuelta a la ortodoxia católica sino por su aproximación al protestantismo liberal. Lo que le apartaba del cristianismo era su rígido dogmatismo y su racionalismo eclesiástico, que amenazaba con acabar con una vida espiritual. Pero su relación con el protestantismo no fue sólo cultural, sino que fue algo mucho más profundo, fue un modo de depurar su fe personal, en tanto que el protestantismo le ofrecía la posibilidad de la reflexión ético-antropológica sobre la experiencia de la fe (Cerezo Galán, 1996, p. 237).

Unamuno (2011) se sirve, así, del protestantismo, como una vía más personal e individualizada de alcanzar a Dios mediante el abandono de los dogmas y, afirma:

“Y, en cambio, el protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural.” (págs. 107-108)

“El protestantismo liberal representaba así la oportunidad de un cristianismo evangélico e interior de más fácil arraigo en su sentimiento religioso y más congruente, a la vez, con las exigencias críticas de un hombre moderno.” (Cerezo Galán, 1996, p. 238) Así, el liberalismo atendía a una reforma de la actitud interior, y ayudaba a descartar el contenido ético y la fuerza humanizadora del Evangelio. Entre tanto, a partir de su crisis, Unamuno comienza un proceso de interiorización de la fe que le acercará al protestantismo. Recobró su fe no mediante los dogmas, sino meditando los misterios en los dogmas en cuanto misterios. Así, hacía el camino inverso: la vuelta al misterio es la vuelta a la experiencia de la fe. Lo que cuenta no es el dogma, sino la vida vivificante. Así, aparece un Unamuno excitador de conciencias y de la revolución espiritual (Cerezo Galán, 1996, p. 239).

En *San Manuel Bueno, mártir*, Unamuno presenta la figura de San Manuel en términos de protestante. A lo largo de dicha obra, vemos el amor de San Manuel a los demás, el entregarse a los demás. No cree en el momento de la Eucaristía ni en la transustanciación (que consiste en que el pan por las palabras y gestos del sacerdote, se convierte -química y ontológicamente- en el cuerpo de Cristo), de lo cual también nos habla en *Del sentimiento trágico de la vida* (Unamuno, 2011, p. 114). Lo que él cree es que nosotros celebramos lo que Cristo hizo con nosotros, que es darse a los demás. Así, el protestantismo determinó en Unamuno su concepción creadora de la fe (Cerezo Galán, 1996, p. 284), su vuelta a la fe a partir de entonces no se daría por los dogmas impuestos hasta entonces, sino por un ahondamiento en el misterio que supone el sentimiento de la fe y su indagación de la creencia en Dios como la llave a todos los misterios que se dan en nuestra vida y que la razón no puede solventar (Unamuno, 2011, p. 214).

2.2.3. Existencialismo

El existencialismo nace como una reacción a un exceso de filosofía teórica y positivista, que ha dejado a un lado el significado de lo que es ser hombre. Alfred Stern define el existencialismo como algo que, más que una doctrina filosófica, es una actitud mental (Chaves, 1972, p. 61). El hombre de carne y hueso que reclamará Unamuno a lo largo de toda su obra es el hombre que filosofa, que quiere ser algo más. Así, comienza reclamando una filosofía que tenga en cuenta la propia vida, cuestión que la filosofía había dejado pasar por alto hasta el momento. Por ello, en la obra de Unamuno, la existencia se pone en primer lugar, como aquello que realmente trasciende nuestras inquietudes.

El existencialismo expresa un pensamiento animado y apoyado en la vida íntima del pensador. Es una filosofía vital, que tiene sus raíces en el fondo de la personalidad de cada individuo. “El existencialista pone énfasis en el conocimiento de la condición humana, por medio de su sentimiento el hombre es lo que le preocupa más, en vez de problemas rigurosamente ontológicos o empiristas.” (Chaves, 1972, p. 62). Le interesa conocerse a sí mismo y su condición humana.

Se le ha reprochado al existencialismo el haber invitado a la gente a permanecer en una desesperación (Sartre, 1999, p. 21), sin embargo, entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana. El reproche fundamental ha sido que se ha puesto el acento en el lado malo de la vida humana (Sartre, 1999, p. 23).

La idea del existencialismo en Unamuno toca la médula de lo que cada uno vive. Su pensamiento se caracteriza por la idea de que somos contradicción (Unamuno, 2011, p. 60), que buscamos sentido a una vida que está orientada a acabar. Esta será su preocupación fundamental, la raíz de toda la angustia que le acompañará a lo largo de toda su vida y obra. El hombre, cuando analiza su existencia en términos radicales, se encuentra con que la vida es trágica y precaria. La angustia del ser se topa con su no-ser, y por ende, con la nada, lo cual para Unamuno fue mucho peor que el mismísimo infierno (Chaves, 1972, p. 62).

El existencialismo es contradictorio en su propia definición, es una doctrina que no se puede sistematizar. Con el existencialismo estamos haciendo, como diría Heidegger, una filosofía de la vida. Así, tomamos a la persona en su plenitud, en su vida entera, y cuando en ella se ubica y se hace consciente de su sufrimiento, se sumerge en él. Unamuno no quiere huir del sufrimiento, quiere hacerse plenamente consciente de él. Por ello es una filosofía que se enfrenta al racionalismo precisamente porque éste pretende olvidarse de la vida, de endulzar la existencia; mientras que el existencialismo habla de tragedia, se sumerge de lleno en ella. Y hablamos, con Unamuno, con el existencialismo en general; de tragedia en la medida en que la libertad humana, la existencia en sí misma son una condena, porque no podemos elegir, porque estamos destinados a algo inevitable, que es la muerte. “Así soy responsable por mí mismo y por todos, y creo una cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como *angustia, desamparo, desesperación.*” (Sartre, 1999, p. 35) ¿Qué es angustia? El existencialista afirma que el hombre es angustia.

El hombre se descubrirá ante el terror de la nada, y esto como algo desconocido para el hombre, le lleva a vivir en una permanente angustia. La angustia en Unamuno se caracteriza en la medida en que es una especie de miedo omniabarcante: no se teme a nada y por ello, se teme a todo. Con esta angustia surge la congoja, la sensación de hacernos saber que somos finitos; el descubrimiento más impotente del existencialismo es el saber que somos finitos, que somos nada con ello. La angustia, por tanto, tiene que ver con enfrentarse con esa finitud y el sentido de que estamos viviendo hacia lo que ya viene, la inevitable muerte. Sartre (1984) afirma: “El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma.” (p. 64) La lucha y el sufrimiento le añaden al hombre un valor positivo en cuanto comprensión trágica de la vida. El existencialista se afirma auténtico cuando reconoce su finitud (Chaves, 1972, p. 63). Una defensa que se ha extendido contra la muerte, contra esa angustia, ha sido la tendencia a negar o querer ignorar la muerte en cuanto experiencia personal. En los momentos en los que la angustia no nos posee, la persona se comporta como si fuera invulnerable. A esta defensa, se le opone la defensa positiva, la cual es la superación del riesgo mediante una especie de identificación con nuestro miedo. Sería una tentativa a “desmitificar” la muerte, hacerla inofensiva (Groupe Lyonnais, 1968, p. 106).

A causa de esto, nos unimos a los demás mediante el sufrimiento. Lo más humano es sufrir (Unamuno, 2011, p. 227). Este sufrimiento encuentra una única vía de escape: la fe. A lo largo de la obra de Unamuno encontramos una constante batalla entre razón y fe, la cual considera que nunca puede terminar. Para comprender su pensamiento debemos comprender en primer lugar que esta batalla es una contradicción necesaria. Esta contradicción nos dirá que vivimos con una fe que nos habla de salvación y de pecado. Así, la fe es un salto al vacío, al conflicto del propio hombre que se pone frente a Dios y se intenta racionalizar, pero que no puede, porque la razón se quiebra cuando la fe aparece. La cuestión es que la fe está del lado del inseguro, del que asume su duda. La fe es algo supra-racional. Y la razón se quiebra cuando aparece el deseo fundamental: no morir, el ansia de inmortalidad.

La cuestión es que la razón no acepta contradicciones, simplemente se ve en la situación de no poder explicarlo todo, para ello nos servimos de la fe. Adentrándonos en la filosofía de Unamuno veremos que el punto de partida es el ansia de inmortalidad, el no querer morir. Esta idea la repetirá a lo largo de toda su obra.

El tema fundamental del existencialismo entonces es la muerte en relación al significado de la vida. ¿Cómo podemos liberarnos de no morir? ¿Hay algún modo de morir, racionalmente hablando, que no implique morir yo? Esto nos pondrá sobre la pista la cuestión de cómo queremos vivir. Esto en Unamuno es la búsqueda de nuestra autenticidad, de nuestra tragedia, el conflicto de saber que cuando muera dejaré de ser yo, por ello Unamuno necesita creer que no muere del todo.

En muchas ocasiones, se le ha reprochado al existencialismo no el pesimismo, sino una dureza optimista. El existencialista no describe a un personaje de modo que es débil porque es así, sino que le hace responsable de su debilidad, de su cobardía (Sartre, 1999, p. 59). Es optimista porque el destino del hombre está en él mismo, sólo hay esperanza en su acción, y lo único que le permite sobrevivir es el acto. Con ello, Sartre (1999) afirma:

“El quietismo es la actitud de la gente que dice: los demás pueden hacer lo que yo no puedo hacer. La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida.” (p. 56)

En el existencialismo habrá así una revalorización del sufrimiento que se refleja en la acción de cada uno de los hombres. El hombre está en el sufrimiento, sólo Dios le sostiene. El hombre está sometido a la fragilidad y Dios le redime. Otra objeción que se le ha hecho al existencialismo es que los valores no son serios, porque se eligen. Si inventamos los valores, la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de vivir la vida no es nada, le corresponde a cada uno darle un sentido (Sartre, 1999, p. 82). Por ello, está el darle sentido a la vida desde una perspectiva propia o desde unos preceptos religiosos en los que un Dios dota de sentido y valor a las vidas.

El existencialista muestra coraje y desesperación al mismo tiempo, una “resignación desesperada”. El existencialista quiere ponerse ante la muerte con dignidad. Esta preocupación llegó a obsesionar a Unamuno. Este es el “ansia de inmortalidad” que caracteriza su obra. El objeto de la filosofía de Unamuno no es el hombre en general, sino el hombre en concreto. El problema de la muerte se convierte en un asunto personal e íntimo (Chaves, 1972, p. 70).

2.2.4. El desarrollo trágico de su pensamiento

Pedro Cerezo Galán (1996) afirma sobre Unamuno que se dio por completo a la escritura, que cuando se entregaba a ella sentía un demonio apoderarse de él y temblaba (p. 31). Esto nos da la clave fundamental del pensamiento de Unamuno: una sensación trágica que se apodera de él, una angustia incesante que surge en su ser y que no le deja escapar.

Su obra no se presenta como algo estático, sino que es una obra multiforme marcada por una profunda reflexión filosófica. María Zambrano (2003) nos relata de una forma insigne lo que fue el pensamiento de Unamuno. La biografía de una figura histórica es distinta para cada uno, pero lo que está claro es que un relato biográfico de un filósofo está íntimamente relacionado con su pensamiento. Zambrano afirma que en su biografía nada queda fuera, pues su propia vida ha sido marcada por su pensamiento (p. 32). La figura de Unamuno destaca por su individualidad y por la tragedia, que marca por completo su pensamiento. Se da una clase de desesperación en su pensamiento de modo que el conflicto le aprisiona y carece de dominio sobre él; espacio el cual al pensamiento le resulta inasequible (Zambrano, 2003, p. 77). Miguel de Unamuno no llegó a lograr la simplicidad en su obra, pues el conflicto y la tragedia se establecieron como unos de los temas más fundamentales de su obra. Se producía escribiendo, y así existía, en la palabra. La expresión es la maduración de la propia experiencia, que de alguna forma encuentra su desarrollo. De ahí que el escritor escriba cuando sienta una comezón en sus entrañas. Escribir para Unamuno era una forma de liberarse de una presión interior. Existir en la palabra es hacer de la palabra una forma de existencia, de ahí que el propio Unamuno confunda vida y obra (Cerezo Galán, 1996, p. 32).

La palabra pretende por sí misma traer luz al fondo misterioso y salvaje de lo que no tiene nombre. La agonía del escritor surge de la lucha de la palabra con el silencio (Cerezo Galán, 1996, p. 35).

“El énfasis unamuniano en las ideas de creación y vida marca muy finamente la vocación ontológica de la poesía como fundación. La de Unamuno es, por consiguiente, una poesía metafísica, guiada por el interés de abrir un ámbito de verdad, e inspirada por una pasión introspectiva que le lleva a sondear todas las claves del destino humano.” (Cerezo Galán, 1996, p. 45)

La concepción trágica de Unamuno supone una vida en crisis, la misma que supone una forma de existir. El drama fundamental de Unamuno es la pérdida de fe y la búsqueda incesante de sentido a la vida. Esto supone una existencia trágica en Unamuno. Se acoge así a una metafísica vitalista⁸ tomando al hombre como sustancia que le lleve a remitir a su propia libertad. La cuestión de la existencia del mundo la remite a la existencia de un alma en relación a su destino personal. (Cerezo Galán, 1996, p. 377). La cuestión fundamental en Unamuno, y que vamos a tratar aquí, es su afán de individualidad, y su ansia de querer vivir, que muestra a lo largo de toda su obra literaria y filosófica. Zambrano (2003):

“En Unamuno su pasión fue de ser, de existir, él, Miguel de Unamuno; de realizarse en su total individualidad. Mas esta individualidad pedía ávidamente existir en el otro, en los otros, existir también en la historia, y no en abstracto, sino en la historia de España, en la intimidad de esta historia, allá en su íntima verdad, que él solía llamar metahistoria.” (p. 196)

Así, vemos que la filosofía de Unamuno es una agonía permanente (*ágonos*, lucha), es decir, una lucha constante contra la muerte (Unamuno, 2011, p. 60). Como la vida es ir muriendo, la muerte no puede conformarse por sí sola si no es ir viviendo. La muerte y la vida van trabando una lucha en el momento en que se va muriendo. E ir muriendo significa asumir la finitud. Esto nos pone sobre la pista de un tipo al que la filosofía le sirve no para pensar, sino para vivir.

⁸ Con esto, debemos recordar cuáles eran los vitalismos del momento: fundamentalmente el de Dilthey. El vitalismo de Dilthey es el vitalismo que reclama Nietzsche. Y cuando Nietzsche sale a flote, la vida queda ensombrecida por el concepto. Esto nos lleva a meternos en la finitud, nos quita la carnalidad, el sentimiento, transformando la sangre de las venas en zumo de inmortalidad.

Por tanto, Unamuno no habla de la muerte, sino de la vida. Por tanto, la concepción de vida que late en Unamuno es la concepción de una lucha, que tiene tintes de tragedia. Querer una cosa a pesar de que sabemos que estamos en la otra. Y esto genera en nosotros algo más fuerte que la razón, que es el sentimiento. De este modo, se define la vida en Unamuno como un sentimiento trágico (Unamuno, 2011, p. 63). Esto es lo que nos lleva a indagar en el existencialismo que tanta mella dejó en él.

Miguel de Unamuno, marcado por una época trágica, no es de extrañar que su pensamiento también se caracterizara por un existencialismo que le llevó a plantearse las cuestiones más importantes del mismo: el sentido de la vida, el temor a la muerte, el anhelo de la inmortalidad, la angustia...

3. *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA*⁹

En un primer instante, podemos ver en *Del sentimiento trágico de la vida* una lucha entre filosofía y religión, pero la verdadera lucha es entre tragedia y religión. Unamuno se levanta frente a la fe partiendo de la razón y va a parar a la creación de Dios por la persona humana (Zambrano, 2003, p. 87).

Nos muestra la cuestión del existir; la reclama desde el punto de vista más individualista, existe el hombre para el hombre como tal, el hombre que consideramos de carne y hueso, no el hombre como individuo global. De la concepción de la existencia ante Dios, Kierkegaard nos llevará a las cuestiones fundamentales del génesis: la cuestión del pecado original.

Así, su obra se encuentra infundada de una cuestión muy importante. No busca el porqué de la existencia del mundo, sino el para qué de su existir (Unamuno, 2011, p. 73). Busca hallar una respuesta en cuanto al destino de la existencia humana:

“En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego.” (p. 74)

De este modo, la filosofía de Unamuno se inclina más a la poesía que a la ciencia:

⁹ Agustín García Calvo afirma que dicha obra, entre otras, caracteriza a Unamuno por el hecho de que, al presentar una cuestión, en otra obra puede presentar una idea completamente distinta. Unamuno partirá en su obra de contradicciones, que es la vida misma del pensamiento (Unamuno, 1986, p. 13). Y es que este no es un libro de ideas, sino de agonía, pues todo el que vive agoniza (Unamuno, 1986, p. 14). Lo que interesa es que la propia realidad es pura contradicción, no sólo el pensamiento (Unamuno, 1986, p. 15).

“La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y esta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.” (Unamuno, 2011, p. 50)

Unamuno dice que quedan alterados el orden de causa y consecuencia de la relación entre filosofía y sentimiento. No es que una determinada concepción filosófica nos sitúe en una determinada forma de vida, sino que precisamente al contrario, el cómo nos va en la vida, el cómo nos situamos en la vida, es lo que provoca una determinada concepción filosófica.

El conocimiento es necesario en su obra:

“Mas es menester distinguir aquí entre el deseo o apetito de conocer, aparentemente y a primera vista, por amor al conocimiento mismo, entre el ansia de probar del fruto del árbol de la ciencia, y la necesidad de conocer para vivir. Esto último, que nos da el conocimiento directo e inmediato, y que en cierto sentido, si no pareciese paradójico, podría llamarse conocimiento inconsciente, es común al hombre con los animales, mientras lo que nos distingue de estos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo.” (Unamuno, 2011, p. 67)

Unamuno discute a raíz de esto la idea de Aristóteles de que todos los hombres desean por naturaleza saber¹⁰. Unamuno critica ese saber contemplativo, pues durante su obra abogaba por un conocimiento interesado, por un “saber para” (Unamuno, 2011, p. 61). La filosofía arranca en la vida, no es una acción desinteresada. Así, Unamuno se servirá de la filosofía para enfrentarse a los grandes problemas filosóficos que se encuentra en su vida y que atormentan su existencia y que serán el núcleo de toda su obra y pensamiento.

10 “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.” (Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 980a – 993 a)

3.1. La tragedia como tema central de su obra

La tragedia¹¹ en Unamuno surge de su propia conciencia, de su reflexión acerca del yo viviente, que tiene ansia de inmortalidad y se angustia por no conseguirla. Esta idea será el pilar básico para el posterior desarrollo de toda su filosofía. En Unamuno tiene una fundamental relevancia el saber qué será de nosotros una vez muertos.

En *San Manuel Bueno, mártir*, atendemos a que cuando la nada existencial acontece en nuestro mundo, cuando el conjunto de significados que forma parte de nuestro mundo dejan de tener sentido, surge esa experiencia de qué será de nosotros tras morir, acontece este sentimiento trágico de la vida que caracteriza la obra de Unamuno en tanto que no desea morir.

Con la obra unamuniana entre manos nos hacemos conscientes de que hay una especie de alegato a la irracionalidad. La muerte nos va a llevar a la culminación de la carnalidad y a experimentar la finitud y la angustia por la misma. En Nietzsche veíamos que la muerte de Dios era la muerte de todos los conceptos, y cuando acabamos con toda la universalidad construida hasta el momento, nuestra única vía de escape es la vía del conocimiento. Recordamos que Unamuno se apoyó en el protestantismo liberal y que, al igual que Nietzsche, acabaron con todos los dogmas para avanzar por un camino recto hacia el conocimiento buscado. Con esto veremos que el desinterés pocas veces forma parte de nuestra vida, por ello Unamuno exige la necesidad de la filosofía. Nuestra vida, que está al borde del acantilado, busca algo que nos sostenga. La vida está llena de dolor y sufrimiento, por ello, necesita encontrar un tranquilizante que le permita vivir. La diferencia de Unamuno con otros autores cuando se plantean esta cuestión es que, mientras el tranquilizante para el resto es luchar contra la angustia, servirse de la razón e intentar ocultar los preceptos de la vida que nos llevan a la muerte, Unamuno se meterá de lleno en el sentimiento de la tragedia para luchar cara a cara con su realidad, con su finitud y con la única verdad que conocemos: que vamos a morir (Unamuno, 2011, págs. 159-160).

¹¹ Tragedia en Unamuno y angustia en Kierkegaard y Heidegger vienen a significar lo mismo en la cuestión que tratamos: el miedo a la libertad del hombre y la incertidumbre en cuanto a nuestra finitud en la existencia.

Con ello veremos que mientras luchamos contra una concepción filosófica que nos permita entender aquello que la razón no nos permite alcanzar, desde la vida misma descubriremos que vivimos en una afectividad que desea perpetuarse, inmortalizarse.

La vida y, en especial, la filosofía, han sido lastradas por un pensamiento lógico-especulativo, y si ahora luchamos por una vida que reclame para sí el valor del sentimiento y no de la razón descubriremos que, efectivamente, nuestra afectividad desea inmortalidad. Nadie quiere morir. Con esto entendemos que Unamuno (2011) aboga por el sentimiento más allá de la mera racionalidad: “El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo de que los demás animales le diferencia sea mas el sentimiento que no la razón.” (p. 51)

Así, entendemos que lo que nos caracteriza es el querer hacer o no hacer algo. Una de las frases más celebradas de Unamuno tiene que ver con esta misma cuestión, con la volición, es decir, el hacer algo por querer hacerlo o no: “Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado.” (2011, p. 51). El hombre es sentimiento y afectividad, y después ya es racionalidad. En nuestra concepción trágica de la vida juega un papel esencial la libertad, el decidir hacer o no hacer algo. Lo más trágico es la propia libertad – entendida en el sentido existencialista – en tanto que no sabemos qué consecuencias tendrán nuestras libres elecciones. Nuestra libertad podemos entenderla como estando en un laberinto en el que cada opción puede meternos más en el laberinto o sacarnos de él.

Pero el sentimiento de la tragedia en Unamuno habita igualmente en la fe, en el creyente. En *San Manuel Bueno, mártir*, se ve un nihilismo que tiene sentido, que le dice que no hay nada, pero esta nada tiene sentido. ¿Para qué vivir si no hay nada? La figura de San Manuel nos muestra que merece vivir por los demás. El amor de verdad es el amor sin esperanza, sin recompensa. “[...] y que había rechazado ofertas de brillante carrera eclesiástica porque él no quería ser sino de su Valverde de Lucerna [...] y ayudar a todos a bien morir.” (Unamuno, 1942, p. 112)

En el fondo de Don Manuel está la tesis del protestantismo liberal: aunque Jesús no hubiera resucitado, la vida modelada por Jesús tiene sentido, es auténticamente humana, porque es la vida del amor a los demás. Unamuno, refleja en el personaje de Don Manuel la propuesta de un modelo de vida activo basado en disfrutarla dentro de su finitud, de saber cómo tienes que vivir con los otros. Don Manuel lo hace por sus vecinos de Valverde de Lucerna, lo hace pese a saber que no hay nada más, pero siente la necesidad de entregarse. La vida activa de Don Manuel es la única que se muestra como amor de verdad, que se da de verdad a los demás. ¿Qué significa entonces ser mártir? Morir por los demás. Si al “para qué” respondes con “para nada”, ¿merecería la pena seguir viviendo? La respuesta de Don Manuel sería “sí, sin esperar nada a cambio, sólo el amor”. Así, el consuelo de Don Manuel es consolar a los demás, aunque ese consuelo que les dé no sea el suyo propio (Unamuno, 1942, p. 143).

Ese preguntarse constante acerca de qué habrá después es el nihilismo negativo de Nietzsche, mientras que el nihilismo de Don Manuel, el de afirmar que no hay nada, es el nihilismo positivo. Con ambos nihilismos nos vemos sostenidos en la nada, en la finitud y en una existencia abierta que no sabemos a dónde se dirige. Y esto, ¿no es hambre de inmortalidad que reclama Unamuno? Nuestra nada es no saber si mañana estaremos aquí o no, y la tragedia surge a partir de esto. En este preguntarnos si estaremos o no mañana, Kierkegaard (2016) lo plantea desde la cuestión del destino. El objeto de la angustia es la nada, y ella, dentro del paganismo, es lo que se entiende por destino. El destino nos angustia porque es la unidad de la necesidad y la casualidad (p. 198), es decir, es el factor fundamental de la angustia por la libertad humana. Nos angustiamos ante el destino porque no sabemos qué surgirá de él; el destino es posibilidad, por tanto, nos angustiamos ante demasiadas cosas. La libertad es la que nos angustia, el no saber qué elegir. Con ello el individuo para Kierkegaard (2016) se llega a sentir culpable en cuanto individuo, y esto es a causa del destino, es decir, por aquello de lo que no se habla porque no sabemos de qué podemos hablar (págs. 200-201). Y así, Kierkegaard (2016) afirma: “En la posibilidad de la angustia, la libertad se desvanece dominada por el destino; en el momento inmediato se reincorpora por la libertad en su realidad, pero sabiendo muy bien que se ha hecho culpable.” (p. 201)

Para Heidegger, la angustia es por el propio estar-en-el-mundo en cuanto tal, la angustia para Heidegger es existir; si no nos angustiamos, no existimos. “El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*.” La angustia no sabe ante qué se está angustiando. (Heidegger, 1993, p. 208)

Esta definición de la angustia nos conducirá a la concepción del origen del mal, y esto reside en que el hombre no ha querido ser finito, y estas ganas de infinitud nos han llevado a pensar que no queremos morirnos, y así el hombre ha construido a su manera el modo en que podría salvarse y redimirse a uno mismo. Kierkegaard (2016) plantea esta angustia por el pecado original. El hombre, para salvarse, se remite al pecado para entender por qué es finito. Adán habría sido quien introdujo la pecaminosidad en cada uno de los hombres. El pecado original es una corrupción de la naturaleza tan profunda que no puede ser comprendida por la inteligencia humana, sino admitido como una expresión del sentimiento religioso (p. 75)¹². La diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de cualquier hombre es que el pecado de Adán es la consecuencia de la pecaminosidad y otro pecado la supone como condición (Kierkegaard, 2016, p. 81). Todo hombre pierde la inocencia como Adán mediante una culpa y, además, el hombre no habría llegado a ser culpable si no hubiera sido inocente (Kierkegaard, 2016, p. 91), por tanto, la culpabilidad es la causa de la angustia por un pecado integrado en cada uno de los hombres.

En Unamuno, el origen del sufrimiento, del mal, es la carne, la finitud; por tanto, el problema del sufrimiento es la temporalidad (Unamuno, 2011, p. 276). Esto es lo que nos lleva a presentar la concepción de Unamuno sobre el hombre de carne y hueso y su angustia por la finitud precisamente a causa de esa carnalidad.

12 El sentido del pecado se reduce al sentimiento de culpa y a la experiencia del mal como la realidad de la existencia en la que el hombre se siente pecador ante Dios, en la que tanto insiste Kierkegaard. (Cerezo Galán, 1996, p. 507)

3.2. El hombre de carne y hueso

El origen de la tragedia y el sufrimiento para Unamuno es la temporalidad, la finitud, y la finitud implica hablar del hombre de carne y hueso. El adjetivo humano es tan sospechoso como el sustantivo humanidad (Unamuno, 2011, p. 49), lo único concreto es el hombre, aquel que sufre y muere. Pero el hombre que Unamuno presenta no es el hombre como concepto abstracto que habían sostenido los filósofos a lo largo de la historia, dentro de contextos sociales, culturales y biológicos, sino el hombre viviente, el hombre que sufre cada instante. Unamuno desmonta el concepto hombre y con ello, nos hace preguntarnos hasta qué punto la forma de proceder conceptualmente elimina lo individual. Esto lo entenderemos en tanto que el concepto no padece, pues padecer es ejercer una voluntad, y esta es vivir. El que nace, sufre y muere es el propio hombre de carne y hueso. Pero, la cuestión es: ¿Por qué tenemos un sentimiento que se nos impone a una razón que es evidente?

Ante esta pregunta la respuesta más sencilla es el hecho de lo aterrador que es pensar que un día vas a ser tú el que muera: el hombre verdadero es el hombre que muere. Cada uno de nosotros somos ese hombre de carne y hueso, y por tanto, el hombre que sufre; de modo que lo que compartimos con los demás hombres es la capacidad de sufrir. Encarnarse es hacerse sufriente, y hacernos conscientes del cuerpo es hacernos conscientes de nuestra finitud, de nuestra exposición constante ante la muerte.

Unamuno (2011) habla del hombre Spinoza, y recalca el “hombre” porque estamos constantemente hablando del hombre de carne y hueso, y afirma a través de las palabras de su *Ética*:

“[...] cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. [...] El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. [...] El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no implica tiempo finito, sino indefinido.” (p. 54)

Este afán de perseverar cada uno su propio ser no es otra cosa que el anhelo de inmortalidad que reclama Unamuno a través de su obra. Esto es: uno no quiere morir, uno quiere extender su ser y no quiere ser ninguna otra cosa que no sea él mismo, el mismo hombre de carne y hueso que existe aquí y ahora. Así, la esencia de cada uno de los hombres de carne y hueso existentes es no querer morir nunca.

Al mismo tiempo que Unamuno asume que cada uno de los hombres quiere seguir viviendo, no termina de comprender el hecho de que uno quiera ser otro cualquiera, lo cual implica dejar de ser lo que uno es, perder su propia esencia (Unamuno, 2011, p. 56). Con esto Unamuno (2011) presenta una idea clara: “En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones.” (p. 55) Su propósito bien puede ser el de no morir, y el sentimiento trágico aparece en el momento en que no puede llevar a cabo su propósito, porque lucha contra una razón innegable.

Mientras el pasado nos carga con la memoria del error, el futuro nos angustia, porque nunca se agota. En Unamuno el pasado y el futuro se entienden en términos de carne y, por tanto, tomar conciencia de lo que uno es es tomar conciencia de la temporalidad. Esto, en términos teológicos, nos hace visible la enfermedad más grave: la imposibilidad de la redención en la carne. Y para redimirnos en la carne deberían darse dos posibilidades: o que resucite la carne o que no nos muramos nunca.

La única posibilidad de no morir nunca es la inmortalidad, y el cristianismo¹³ nos ofrece un camino para ella, sin embargo, Unamuno rechaza esta vía porque la inmortalidad que el cristianismo nos ofrece agota nuestro yo individual, y el afán de no morir nunca de Unamuno es el afán de que no se muera el hombre de carne y hueso que él es. Por tanto, Unamuno y la teología coinciden en ubicar el gran problema: el de la carne.

13 Unamuno (1986) en *La agonía del cristianismo* afirma que el cristianismo tiene su valor en lo más íntimo de la individualidad humana. Los jesuitas dicen que con él se trata de solventar nuestra propia salvación individual (p. 23).

¿Cuál es el punto de partida de este sentimiento trágico que nace en el ser humano? Podemos pensar que la contradicción entre sentimiento y razón son la constitución del ser humano, por tanto, la misma contradicción, la carne, son el punto de partida, pues si no hubiera carne no habría contradicción. La carne está vinculada al sufrimiento, a la finitud y al dolor. El cuerpo es nuestra individualidad y, por tanto, nuestra debilidad. Como somos seres de carne y hueso, somos seres enfermos. Unamuno (2011) afirma que la enfermedad surgió del progreso, del pecado de Eva de comer del árbol del bien y del mal (p. 65). En Kierkegaard (2016) la angustia es la que enciende la conciencia por el pecado (p. 112), es lo que posibilita la libertad.

“ [...] la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad. Esta angustia sólo queda superada en el momento en que la salvación sea realmente establecida.” (Kierkegaard, 2016, p. 123)

La angustia está en el hombre por el temor a la muerte, por el anhelo de inmortalidad. Esta se acrecienta cada vez que el individuo peca, lo cual intensifica la angustia, por ver cada vez más alejada la posibilidad de salvación.

Unamuno (2011) reclama una necesidad esencial, la cual dice que es el verdadero sentido común (p. 69), la cual trasciende nuestra realidad y hace el mundo perceptible. La necesidad de Unamuno puede ser entendida en términos de necesidad de conocimiento, de comer o de oír, o quizás es una necesidad que va más allá, la necesidad de vivir o de autorrealizarse. De ello nace el instinto de conservación y del mismo nace la razón, que afirma que es un producto social, y que esta sea un producto social tiene sus consecuencias (Unamuno, 2011, p. 70). La consecuencia fundamental que se saca de esto es el concepto que Unamuno (2011) acuña de *parásito social*, es decir, aquel que “ [...] recibiendo de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral, niegan que la creencia en Dios y en otra vida sean necesarias para fundamentar una buena conducta y una vida soportables, porque la sociedad les ha preparado ya los jugos espirituales de que viven.” (p. 72)

El cristianismo de acuerdo a estos preceptos se ha convertido en una especie de ética que dicta cómo comportarse en la sociedad. Cuando decía Cristo “padre perdónalos porque no saben lo que hacen” nos damos cuenta de que ningún hombre sabe lo que hace¹⁴, y se sirve del cristianismo para actuar de acuerdo a unos deberes morales (Unamuno, 2011, p. 110). Y ante este tipo de *parásitos sociales*, Unamuno elaboró toda su tarea intelectual para turbar las conciencias, y critica que el filósofo se ha centrado en su punto de partida teórico descuidando el punto de partida práctico, el del propósito (Unamuno, 2011, p. 73). "El filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir." (Unamuno, 2011, p. 74). Así, el filósofo para Unamuno no debe ser un mero personaje neutral que teoriza sobre una cuestión y más tarde la aparta de su vida, sino que se debe meter de lleno en la cuestión que le atañe.

Con el hombre de carne y hueso que conocemos con Unamuno, nos metemos de lleno en su filosofía y en los anhelos de este mismo hombre carnal, es decir, en su anhelo de la inmortalidad y su consiguiente temor a la muerte, y la lucha entre racionalidad y fe.

3.3. El anhelo de inmortalidad

¿De dónde surge este ansia de inmortalidad? Este anhelo se apoya en una concepción filosófica que se basa en el sentimiento individual. El anhelo es la petición de que exista algo más, a sabiendas de que no sabemos si existe. Estamos permanentemente anhelando una existencia incognoscible. Unamuno enlaza este anhelo de inmortalidad en relación con la batalla por la conciencia, es decir, por el afán de prolongar la permanencia del yo individual:

14 Con esto, Unamuno (1942) en *San Manuel Bueno, mártir*, destaca el problema que supone para los demás conocer la verdad, algo con lo que la gente no podría vivir. El conocer uno su propia finitud haría despreciable el seguir viviendo su vida. Para eso está Don Manuel, para hacerles vivir felices, sentirse inmortales, y esto mismo es lo que hace la religión, hacerles creer que han nacido para morir (p. 142). Así, afirma: “Lo primero es que el pueblo esté contento. Que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo. Nadie debe querer morirse hasta que Dios quiera.” (p. 123) Dice de la gente corriente que creen por hábito, quizá por tradición. Lo importante es no despertarles, y que vivan su pobreza de espíritu mejor que a sabiendas de una tortura como la que él sufre (p. 143).

“Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia.” (Unamuno, 2011, págs. 59-60)

Esto parece llevarnos a una contradicción, pero Unamuno ya la asume desde el principio. Esta es una lucha constante entre anhelar unas veces una vida que no se agote y muchas otras afirmar que la vida no tiene el valor que se le da. “Como que solo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.” (Unamuno, 2011, p. 60) Este anhelo y esta serie de contradicciones que se nos dan tienen un valor afectivo dirá Unamuno, y donde juega el afecto no cabe la razón, por ello Unamuno dirá que la vida es irracional. A raíz de esto, Unamuno afirma que el problema al que se tiene que enfrentar la filosofía es al de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas (2011, p. 61).

El anhelo provoca en nosotros la angustia de no llegar a tener nunca el objeto deseado, pues no tenemos la certeza de la inmortalidad, en todo caso tenemos esperanza. La vida es sufrimiento porque nada nos consuela, porque lo único que nos consuela es querer, y la voluntad nos hace ser conscientes de que nunca es suficiente, pues siempre estamos preparándonos para el futuro. “Éste es el anhelo: la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real.” (Unamuno, 2011, p. 82). El problema es que el hambre de inmortalidad en forma de sentimiento, de afecto, no se sacia, la volición no se llega a satisfacer nunca. Anhelar, así, es un deseo sin una certeza, es una petición racional sin contenido. Para que la vida moral tenga sentido, necesitamos que exista Dios¹⁵, necesitamos dar sentido a las aspiraciones trascendentales de lo humano, pues de otro modo no somos nada. Ese anhelar se pide desde nuestro sufrimiento, desde el sentir nuestra finitud.

15 “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.” (Cerezo Galán, 1996, p. 516)

El hambre de inmortalidad surge porque vemos que el mundo es finito, y necesitamos pensar que hay algo más, que mi vida no se acaba conmigo, necesitamos que mi yo y mi recuerdo permanezca vivo. Es necesario saber que hay algo más porque de otro modo la tragedia nos supera por completo.

Unamuno se sumerge en la tragedia en el mismo momento en que sabe que va a morir pero no lo quiere. El nihilismo y la religión pretenden arreglar esto, pero para Unamuno sólo son dos respuestas falsas que pretenden tapar nuestra realidad. Unamuno no quiere huir de la tragedia, se sumerge de lleno en ella, es lo que le pide el sentimiento. La tragedia de Unamuno es por la libertad del hombre, por la incertidumbre de un futuro que hace recaer las responsabilidades en la mera libertad del mismo. Lo más trágico entonces es la incertidumbre. En la experiencia de lo trágico se da la vivencia de la impotencia (no poder escapar) y la de la fuerza (no renunciar). En lo trágico se da la voluntad del destino (Cerezo Galán, 1996, p. 419).

“[...] El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; pero ese hombre libre es un hombre muerto libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia.” (Unamuno, 2011, p. 83)

Kierkegaard (2016) reflexiona el concepto de la libertad desde dos perspectivas: desde la angustia objetiva y la angustia subjetiva. La angustia objetiva parece ser que reflexiona sobre la libertad en sí misma (p. 128), a raíz del surgir el pecado en el mundo que resultó serlo para la creación entera. Es una angustia desparramada en la creación (Kierkegaard, 2016, p. 132). Mientras, la angustia subjetiva es una reflexión profunda sobre la angustia que podría acabar convertida en culpa (Kierkegaard, 2016, p. 135). La angustia es vértigo, la libertad queda desmayada en el vértigo por su propia posibilidad (Kierkegaard, 2016, p. 136). Así, tanto en Kierkegaard como en Unamuno lo que nos angustia es el abismo ante la libertad, ante el hecho de poder elegir y la incertidumbre de no saber si ha sido una elección correcta.

La conciencia es lo que nos diferencia del resto de animales, nos da un estatus superior pero al mismo tiempo es la que nos hace estar enfermos: es una enfermedad, pero necesaria, y quizás la única salud sea la muerte (Unamuno, 2011, p. 84). Esa conciencia, por tanto, es necesaria para poder despegar, la conciencia es la que determina nuestro instinto de perpetuación, y el único remedio a la muerte sería considerarlo cara a cara (Unamuno, 2011, p. 85). Pero Unamuno no se enfrenta a la muerte asumiéndola como su fin, sino asumiendo que existe, y buscando otro modo de prolongarse. Para Unamuno sólo los débiles se resignan a la muerte final.

Unamuno declara el fracaso de la ciencia en tanto sustituta de la religión, a pesar de haber satisfecho nuestras necesidades lógicas y mentales, y nuestros anhelos de conocer y saber la verdad, no ha sabido satisfacer nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad y, de hecho, lejos de satisfacerlas, las contradice (Unamuno, 2011, p. 141). El problema es que, ni el anhelo de inmortalidad halla un consuelo racional, ni la propia razón nos da un consuelo sobre la finalidad de la vida. Anhelamos la inmortalidad, pero unida a ella está nuestra búsqueda incesante de encontrarle sentido¹⁶ a la vida. La razón no nos ayuda a encontrar el sentido a la vida ni nos explica el porqué de nuestra finitud. En este abismo, la desesperación sentimental y el escepticismo racional se funden en un abrazo. Y es de ese abrazo trágico del que va a surgir una vida terrible. La paz entre ambas posiciones es imposible de darse, pues siempre va a ser más fuerte una de ellas (Unamuno, 2011, p. 143).

¿Cuál es el efecto o fuerza oculta que empuja a los seres a perpetuarse? La selección natural es tan sólo una condición externa, lo que nos lleva a seguir viviendo es el mismo impulso a ello, la voluntad de cada uno (Unamuno, 2011, p. 178). Y esta aspiración de la conciencia a perpetuarse es lo que nos lleva a descubrir todo el engranaje de la existencia o, más bien, la nada del existir. Al hacernos conscientes de nuestra existencia, lo más natural para la esperanza de existir más allá de la muerte es construirnos a Dios. Creemos en él porque queremos creer en él.

¹⁶ La esperanza en otra vida es lo que le otorga sentido a esta, afirma Unamuno (1942) en *San Manuel Bueno, mártir*. Una forma de asumir el “más allá” es asumir que el “más acá” es el tablero real de la partida (p. 116)

El creer en un Dios personal no es más que creer en nuestra propia espiritualidad, porque nos sentimos conciencia y sentimos a Dios como conciencia, y anhelamos perpetuar la existencia de nuestra conciencia más allá de la muerte del cuerpo. Así, la fe en Dios nace de la necesidad de esa misma fe; la razón no puede probar que Dios exista, pero tampoco que no existe, por ello nos apoyamos en su existencia por la esperanza de una perpetuación de nuestra conciencia (Unamuno, 2011, p. 180). De este modo, Unamuno (2011) afirmará que nuestro afán de salvar la conciencia es tan fuerte que podríamos llegar a justificar incluso su entera aniquilación:

“Es tal nuestro anhelo de salvar a la conciencia, de dar finalidad personal y humana al Universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer a la Conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma Universal.” (págs. 183-184)

Nuestro anhelo de dar finalidad al Universo es lo que nos ha hecho creer en Dios, querer que exista, y este querer que exista no es otra cosa que crearle para creer en él. Le hemos creado, afirma Unamuno (2011) para salvar al Universo de la nada (p. 184).

La religión es el anhelo mismo de inmortalizarse. “Y es que no sentimos e imaginamos la Conciencia Universal – y este sentimiento e imaginación con la religiosidad – sino para salvar nuestras sendas conciencias.” (Unamuno, 2011, p. 241) La única forma de salvar nuestras conciencias es mediante la existencia de Dios. A nuestras conciencias tenemos que darles una conciencia mayor que salve al resto, necesitamos sentir a Dios para darle un sentido a nuestra existencia. Pero mientras, necesitamos poner la congoja como el centro de nuestra vida, es la autenticidad de nuestra existencia:

“Es la congoja lo que hace que la conciencia se vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano.” (Unamuno, 2011, p. 233)

Si pasamos por la vida sin haber experimentado la angustia, la congoja, Unamuno considera que es haber pasado por la vida sin vivirla realmente. Cuando se estropea un útil descubro para qué servía. Sucede igual con nuestra vida, cuando se quiebra por el dolor, entendemos lo que significa estar vivo. Esto es la dimensión práctica que tiene la congoja: el poder sentirlo. La congoja hace nacer la miseria, pero sólo la congoja es nuestro consuelo en esta vida (Unamuno, 2011, p. 97). Cuando uno ve las miserias que padece se une a los demás mediante el sufrimiento, pues es lo máximo que compartimos entre los hombres.

“ [...] la pereza es la madre de todos los vicios. Sin olvidar que la suprema pereza es la de no anhelar locamente la inmortalidad.” (Unamuno, 2011, p. 234) Con esta cita, recordamos que Unamuno reprocha a aquellos que aceptar el devenir de la vida, y asumen la muerte final. Lo que anhelamos, dice Unamuno (2011) parafraseando a Séneca, es seguir viviendo esta vida después de la muerte, pero sin sus males, sin el tedio y sin la misma muerte (p. 250). Necesitamos creer en la otra vida, en una vida individual y personal, fundamentalmente para soportar la vida que vivimos y darle un sentido y una finalidad. Y así, Unamuno (2011) afirma igualmente: “Y hay, sobre todo, que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia, según la frase de *Obermann*.” (p. 272) Evidentemente, la nada que imaginamos que nos está esperando, es una nada injusta, pero igualmente Unamuno aboga por lucha contra nuestro destino precisamente porque, siendo la nada lo que nos espera, necesitamos darnos un sentido ahora, necesitamos un consuelo. J. Guillaumin afirma que reflexionar sobre la muerte es escrutar sobre el propio destino, vivimos la experiencia de la muerte constantemente, con la muerte de los demás. Sobrevivir a la muerte de los demás no es evadirla, es esperar a que nos llegue en algún momento. “Mi vida, que soporta y anima mi reflexión acerca de la muerte, crece a la sombra de la muerte. Soy, somos, mientras vivimos, propiedad de la muerte.” (Groupe Lyonnais, 1968, p. 64).

Cuando la vida se hace problema, porque se hace sufrimiento, que es lo humano, el hombre necesariamente tiene que anhelar. Es otro en quien él va a descargar su angustia. La vida eterna es impensable, pero más impensable es una vida beatífica. Esto no le interesa a Unamuno, es decir, la unión con Dios que suponga una pérdida de yo. La unión más íntima con Dios es absoluta. En este tipo de unión nunca queda fuera el elemento sentido, para lo que se presupone la conciencia.

“¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirrational? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál es su prueba moral? Podemos formularla así: 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. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo; descubrir la que tenga – si es que la tiene – y descubrirla obrando.” (Unamuno, 2011, págs. 275-276)

Unamuno considera que todo debería eternizarse, incluso el mal, pues en la eternidad perdería su maleza, la esencia del mal está en su temporalidad. Kierkegaard (2016) plantea el deseo de eternidad desde el punto de vista de que el pasado muere y el futuro es inexacto, y el presente está muriendo en cada momento, por lo que sólo vivimos el instante. Afirma:

“Pero no tenemos ningún momento que sea ese presente que se busca, ya que precisamente cada momento no es más que la suma de todos los momentos, un proceso, un pasar de largo y, por consiguiente, no hay en el tiempo ni presente, ni pasado, ni futuro.” (p. 178)

Y el instante es angustioso porque no sabemos en qué momento vamos a morir. El tiempo es un infinito desaparecer. “Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia.” (Kierkegaard, 2016, págs. 188-189).

El hombre moderno se resigna a la verdad y a ignorar el conjunto de la cultura, pero quedarán unos pocos que no se pueden resignar a la idea de desaparecer algún día (Unamuno, 2011, p. 279). El remedio a este dolor para Unamuno es hundirse de la conciencia a la inconsciencia, y sufrir más. El dolor se cura con más dolor, pues cuando nos durmamos definitivamente ya no sentiremos ese dolor, y eso supondrá que ya no eres, y Unamuno (2011) afirma que hay que ser (p. 292).

“¿Y se comprende, por otra parte, que se quiera ganar la otra vida, la eterna, renunciando a ésta, a la temporal? Si algo es la otra vida, ha de ser continuación de ésta, y sólo como continuación, más o menos depurada de ella, la imagina nuestro anhelo, y si así es, cual sea esta vida del tiempo será la de la eternidad.” (Unamuno, 2011, p. 295)

3.4. El temor a la muerte

El anhelo de inmortalidad que vemos en Unamuno no es otra cosa que su temor a la muerte, el no querer morirse que tanto repetirá a lo largo de su obra. Así, buscará un punto de partida en la filosofía más allá del saber, más allá del conocer la verdad para apoyarse en un punto práctico: busca el “para qué” de nuestro existir (Unamuno, 2011, págs. 73-74). Y para Unamuno, el filosofar servirá o bien para resignarse a la vida o bien para buscarle una finalidad.

La filosofía de Unamuno busca dar sentido y finalidad a la vida del hombre concreto, quiere dar un punto de partida que dé sentido a la vida, pero esto no lo encontramos en el “qué” sino en el “para qué”: “Sólo nos interesa el por qué en vistas del para qué; sólo queremos saber de dónde venimos para poder averiguar adónde vamos.” (Unamuno, 2011, p. 76) Este es el punto de partida, la filosofía debe hacerse con el sentimiento, pues hasta entonces se había interesado fundamentalmente en el pensamiento lógico. Nos interesa saber dónde vamos a ir para evitar el nihilismo, para evitar la nada. En Unamuno las preguntas filosóficas son aquellas que se preguntan por la trascendencia.

“¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resinada, y la lucha.” (Unamuno, 2011, p. 77).

Esta es la idea más importante en Unamuno: quiere saber de dónde viene y a dónde va, y qué significa todo esto porque no quiere morirse definitivamente. Si se muere, ya nada tiene sentido, y sólo queda resignarse o desesperarse. Ante esto, Unamuno necesita otras opciones para poder soportar la vida que vive ahora. El propio Unamuno, que hace filosofía desde el sentimiento, le preocupa la síntesis de dos partes que no logra aunar: el sentimiento y la razón. Se encuentra como San Manuel¹⁷ que, a sabiendas de que va a morir, y ante su incapacidad de consolarse a sí mismo, busca su autorrealización mediante la entrega del amor a los demás. El problema es que si San Manuel no hace lo que cree, está cayendo inevitablemente en el abismo¹⁸.

Heidegger afirma que la muerte es un evento habitual en el mundo. Estamos vueltos hacia la muerte, es algo indeterminado que en algún momento llega pero que por ahora *no está todavía ahí* y por tanto, no amenaza (Heidegger, 1993, p. 273). Ante la incertidumbre de la muerte y la batalla entre razón y sentimiento, Unamuno pone en duda la inmortalidad del alma. Pero aun si el alma fuera inmortalidad, Unamuno rechaza la muerte de su yo verdadero, de su yo carnal. Unamuno quiere seguir viviendo esta vida con su carnalidad y su sufrimiento:

17 Aun siendo Don Manuel el reflejo del propio Miguel De Unamuno, se diferencian en el hecho de que mientras Don Manuel se resigna a la muerte, Unamuno no ha querido aceptarlo como tal.

18 Cerezo Galán (1996) afirma que el fondo del abismo no es otra cosa que la misma libertad. Llegar al fondo de este abismo es constituirse en la misma experiencia de la angustia por el propio esfuerzo del ser (p. 423).

“Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. 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.” (Unamuno, 2011, p. 87)

Con esta cita, queda clara toda la filosofía de Unamuno y su concepción en cuanto a la vida que vive ahora: que no quiere morirse, no quiere poner fin a la vida del aquí y ahora. No importa que haya algo más, no importa que el alma sea inmortal o que nos vayamos a sumar a una Conciencia Universal; Unamuno no quiere poner fin a su vida carnal, esta es la vida que él quiere seguir viviendo. Por ello, afirma que no hay nada más universal que lo individual; para él, cada hombre vale más que la humanidad entera (Unamuno, 2011, p. 88). Unamuno quiere su carnalidad¹⁹, quiere su vida de ahora y para siempre: “Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia.” (Unamuno, 2011, p. 89).

Duda de que exista realmente ese Dios que garantice nuestra inmortalidad, pero es que, aunque exista y garantice la inmortalidad de nuestra alma, sigue estando presente el problema de la mortalidad de la carne (Unamuno, 2011, p. 156). Unamuno se angustia por la mortalidad de la carne, no por la del alma. La carne es el signo del verdadero yo. La cuestión principal es que si no hubiera muerte no habría carne, pero la muerte no nos tranquiliza, pues hay una necesidad del yo que pide no morirse, no acabarse, hay un sentimiento vinculado al amor que no quiere nunca acabar.

Debido a la carnalidad del hombre y su destino de morirse, la mayor angustia que ha existido entre los católicos ha sido la preocupación por el pecado. El sacramento de la confesión ayuda a ello, pero este ha sido considerado algo infeccioso y hereditario.

19 En *San Manuel Bueno, mártir*, Unamuno (1942) presenta el espacio en el que la angustia cobra su máximo esplendor: en el momento en que uno se hace consciente de que a a morir encarnizado, de que tiene fecha final, y afirma: “Y al llegar a lo de “creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable” la voz de Don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba.” (p. 118)

Toda la descendencia de Adán pecó, casi materialmente, y se transmitió su pecado como si de una enfermedad material se tratara (Unamuno, 2011, p. 107). Con ello, al católico se le suma el temor a la muerte con la angustia por haber pecado, y no saber si podrá redimirse o no. Kierkegaard (2016) con su idea respecto a la angustia por el pecado, asume que ni todos los horrores reunidos en una sola palabra llegarían a ser nunca tan terribles como el propio silencio (p. 259), esto es, el silencio para siempre, el silencio que no es otra cosa que una metáfora de la muerte. No hay nada más terrible que morir para siempre. Unamuno (2011) afirma en relación a esta angustia: “Por mi parte, no concibo la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte.” (p. 109) Mientras no tengamos la certeza de qué habrá más allá de la muerte, si perduraremos o si nuestro yo se aniquilará con la muerte de nuestro propio cuerpo, lo más importante será no morir, pequemos o no.

“Más sinceros, mucho más sinceros son los que dicen: <<De eso no se debe hablar, que es perder el tiempo y enervar la voluntad; cumplamos aquí nuestro deber, y sea luego lo que fuere>>; pero esta sinceridad oculta una más profunda insinceridad. ¿Es que acaso con decir: <<De eso no se debe hablar>>, se consigue que uno no piense en ello? ¿Qué se enerva la voluntad? ... ¿Y qué? ¿Que nos incapacita para una acción humana? ¿Y qué? Es muy cómodo decirle al que tiene una enfermedad mortal, que le condena a corta vida y lo sabe, que no piense en ello.” (Unamuno, 2011, p. 139)

La única fórmula con la que nos encontramos en la vida es la del extremo: o todo o nada. Uno no puede dejar de pensar en la muerte cuando se hace plenamente consciente de que está ahí, acechando lenta pero inexorablemente. El sentimiento trágico no avanza por términos medios, el sentimiento trágico te coge entero, y te devora. El principio de la sabiduría siempre es el temor, si no hay temor, no avanzamos hacia el sentimiento trágico que nos lanza a la búsqueda de sentido. El sentimiento trágico de la vida es el hambre de Dios como consecuencia de la carencia de Dios. El sentimiento trágico de la vida surge de una absoluta soledad en la vida en la que estás suspendido en la nada. Unamuno (1986) considera que el cristiano es hombre de sociedad, y la cristiandad pide una soledad perfecta, pero si queremos que persista el linaje humano como comunidad social, la soledad es imposible. Aquí reside la agonía del cristianismo (p. 73).

Sólo el ermitaño se acerca al ideal de vida individualista. Para seguir a Cristo hay que abandonarlo todo, pero esto acaba con el linaje humano. Por ello, hay dos tipos de cristianos: unos que son los cristianos del mundo, los civiles, los que crían hijos, y los otros son los puros cristianos, los del claustro. Los primeros propagan la carne, el pecado original, los otros el espíritu solitario. Unos y otros viven en íntima contradicción, en agonía (Unamuno, 1986, p. 80).

De esta constante contradicción, vemos que ni el más cristiano, ni el que más teme, no dejan de ser hombres que sufren, que rechazan su situación vital de agonía. Si nadie quiere sufrimiento es porque nadie quiere hacerse consciente de su finitud pero, si el sufrimiento va a llegar, porque es parte de nuestra carne, ¿por qué huir de él? En Unamuno la tragedia se instala en la razón que intenta acallar el sentimiento, porque intenta ocultar el hecho inevitable de la muerte. Sin embargo, en las últimas décadas le hemos confesado a la muerte nuestros más profundos temores y la hemos llegado incluso a ocultar. Se enfatiza la vida y se oculta el absurdo de la muerte, cuando una no se puede entender sin la otra. Solo que hoy no sólo tememos a la muerte, sino que la rechazamos y la negamos (Gala León, 2002). Tememos morir porque tememos desaparecer un día definitivamente. Ante nuestro temor, Kierkegaard (2016) afirma: “No obstante, no se quiere meditar seriamente en la eternidad, sino que se siente angustia ante ella y la angustia busca cien escapatorias. Mas esto es cabalmente lo demoníaco.” (p. 298) La angustia debería ser un aprendizaje; cuando aprendemos a angustiarnos mezclamos razón y sentimiento, pues el aprendizaje tiene que ver con la razón y la angustia con el sentimiento. Por ello, Unamuno en *San Manuel Bueno, mártir* y Kierkegaard rechazan a aquellos que no se perturban por la finitud. “El que no lo aprenda se busca de una u otra manera su propia ruina: o porque nunca estuvo angustiado, o por haberse hundido del todo en la angustia. Por el contrario, quien haya aprendido a angustiarse de la debida forma ha alcanzado el saber supremo.” (Kierkegaard, 2016, p. 299) En Kierkegaard vemos que al que existe, le interesa infinitamente existir (Unamuno, 2011, p. 146).

“Podrá decirse, sí, que muerto el perro se acabó la rabia, y que después que me muera no me atormentará ya esta hambre de no morir, y que el miedo a la muerte, o mejor dicho, a la nada, es un miedo irracional, pero... Sí, pero... *E pur si muove!* Y seguirá moviéndose. ¡Como que es la fuente de todo movimiento!” (Unamuno, 2011, p. 147)

Kierkegaard (2001) en “*Temor y temblor*” define esta misma experiencia del miedo que presenta Unamuno como el abismo del temor:

“Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación?” (p. 77)

Estamos desesperados ante la idea de que nuestra finitud se agote y no haya nada más. Afirma Unamuno (2011): “[...] Timor mortis, o tal vez timor vitae, que es lo mismo. Siempre resulta que el principio de la sabiduría es el temor.” (p. 144) Kierkegaard subraya la inmortalidad y Unamuno el hambre de la misma: son dos caras de la misma moneda. Tenemos miedo tanto de la mortalidad como de la inmortalidad, pues tanto en uno como en otro dejamos de ser nosotros. Entendemos así nuestra vida como un ejercicio de libertad, la cual supone una elección vertiginosa: cuando uno elige no sabe si su decisión ha sido la correcta. Si la vida fuera infinita no existiría el vértigo de la libertad, todo podría volver a repetirse. Si terrible es la mortalidad, tan terrible es la inmortalidad, porque mientras el primero anula la libertad, el segundo la hace imposible, por ello, es normal que la libertad siempre nos acabe llevando a la angustia. Así, sólo nos queda vivir en un ámbito trágico en el que la angustia siempre estará presente. Tememos a que no haya nada, por ello tememos a la muerte. La angustia no es un miedo hacia algo determinado, sino a todo o a nada, la angustia es el miedo al miedo.

La psicología nos dice que el temor a la propia muerte tiene diferentes nociones. El temor a la agonía, a perder el control de la situación, a lo que les pasará a los suyos tras su muerte, miedo al miedo de los demás, miedo al aislamiento, miedo a lo desconocido o miedo a que su vida no haya tenido sentido (Gala León, 2002).

De Heidegger hereda Unamuno la cuestión de que el miedo a la muerte es como una disposición afectiva, es decir, un estado de ánimo, un temple de ánimo. Inicialmente, parece seguir existiendo una relación fenoménica entre la angustia y el miedo (Heidegger, 1993, p. 207). Sin embargo, el retroceder por miedo ante lo abierto por el miedo es el carácter de la huida. El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal. La angustia para Heidegger es la disposición afectiva que conviene al existir. La existencia es angustiosa, si no nos angustiamos, no existimos. ¿Cómo diferenciar fenoménicamente ante qué nos angustiamos y ante qué se teme? El ante-qué de la angustia es completamente indeterminado, no tiene un carácter amenazante como en el miedo. Pero esa ninguna parte no es la nada, sino que es algo indefinido, está tan cerca que corta el aliento y le oprime a uno, y sin embargo, no sabemos dónde está. Lo que oprime no es algo determinado, sino la *posibilidad*²⁰, lo que oprime es el mismo mundo. Por tanto, ante lo que se angustia la angustia es el *estar-en-el-mundo mismo*. (Heidegger, 1993, p. 209)

Con este angustiarnos por existir en el mismo mundo, procuramos guardar la apariencia, no nos atrevemos a hablar de la muerte con naturalidad, a pesar de que sea el fenómeno más natural y universal que afecta a todos los seres vivientes. No somos capaces de desarrollar las herramientas necesarias para enfrentarnos a la muerte y aceptarla serenamente (Bellosta, 2014, p.16). No toleramos la muerte porque la muerte es el límite por excelencia. Sabemos que nos pasa orgánicamente pero desconocemos que le pasa al yo, a la conciencia, a los recuerdos... Nos sustenta el miedo a lo desconocido. Necesitamos certidumbres para vivir y si no las tenemos nos engañamos pensando que las tenemos (Bellosta, 2014, p. 17). El doctor Klaude Kohler afirma que la muerte es una cuestión del ser humano adulto, pero desde el momento en que aparece, el único recurso normal contra ella es la omisión. Todos hemos aprendido a vivir nuestra vida cotidiana (Groupe Lyonnais, 1968, p. 19). Tengo miedo de tener miedo de enfrentarme a lo que vendrá. Kierkegaard define la angustia como vértigo a la libertad, cuando uno tiene vértigo, tiembla porque siente que se va a caer. El que tiene vértigo no controla la altura y toda altura parece un abismo al que es complicado enfrentarse.

20 Recordemos que para Kierkegaard es precisamente la posibilidad el infierno.

Con esta angustia frente al abismo, Unamuno (2011) critica el deber religioso de resignarse a la mortalidad. La veracidad, lo que consideramos racional, nos lleva a no resignarnos a esta afirmación, y la sinceridad de esta realidad nos obliga a no ocultar nuestros sentimientos (págs. 152-153). Y por otro lado, es incomprensible la actitud de aquellos que afirman que nunca les atormentó la perspectiva de la muerte; Unamuno rechaza esta actitud, no quiere poner paz entre el corazón y la cabeza (Unamuno, 2011, p. 154). Su angustia es lo que le hace vivir, de otro modo, si no experimentamos el sentimiento trágico de la vida, la vida podría bien considerarse no haber sido vivida.

“En una palabra, que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella” (Unamuno, 2011, p. 164)

A este sentimiento frente a la vida, a esta perspectiva emocional que presenta Unamuno es a lo que llamaba trágico, lo cual le llevó a un cierto pesimismo trascendente. Y así, aun de un modo trágico, todo está fundamentado en el amor, como conciencia de la propia personalidad. El amor es lo más trágico de la vida, es el consuelo del desconsuelo, es la medicina contra la muerte (Unamuno, 2011, p. 165). El amor es espíritu, y mediante él sentimos todo lo que el espíritu tiene de carnal. El amor es compasión, lo que une las almas es la pena. A los cuerpos les une el placer y a las almas la pena. La pena es dolor y sufrimiento, y donde más se muestra el amor de verdad es en el abismo del sufrimiento. Entonces, el amor convive trágicamente en la carne y el espíritu convive trágicamente en la razón. Unamuno (2011) sostiene: “El amor busca con furia a través del amado algo que está allende este, y como no lo halla, se desespera” (p. 165). El amor espiritual busca una eternidad, persiste en el no querer morirse. Este es el sentido de Unamuno. Pero la búsqueda de eternidad es una imposibilidad de traspasar la barrera que nos separa de nuestro anhelo de inmortalidad. Unamuno (2011): “Cuantas más murallas pongan el Destino y el mundo y su ley entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro, y la dicha de quererse se les amarga.” (p. 168). Nuestra muralla es la inmortalidad, y sufrimos nuestro propio gozo de no poder alcanzarla, aun sin saber si queremos alcanzarla de verdad.

Según avanzamos a esa búsqueda de eternidad, tan a la vez nos vamos adentrando en nosotros mismos, vamos descubriendo que no somos lo que creemos ser de verdad ni lo que quisiéramos ser, en fin, que no somos más que *nonada* (Unamuno, 2011, p. 169). Por ello afirma Unamuno: “Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sino poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.” (2011, p. 170)

Cuando amamos algo lo personificamos. Dios es la personificación del todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo. Personalizamos al todo para salvarnos de la nada. Para salvarnos de esa nada sufrimos, pues el dolor es el camino de la conciencia que nos conduce a sumergirnos en esa nada.

“Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor.” (Unamuno, 2011, p. 171)

La conciencia así es la voluntad de no morir. La inmortalidad que reclama Unamuno es salvar la propia personalidad del individuo, si nos disolvemos en Dios perdemos nuestra propia conciencia, y así, nuestra individualidad. Por ello, la comparación que se hace en Kierkegaard de la mortalidad goza del mismo sentido que la inmortalidad en Unamuno. Por tanto, no querer sufrir es no querer ser hombre, no querer ser uno mismo, pues evitando el dolor no podemos superar el conflicto. La única forma de vivir como hombre es hacerse propia la conciencia de la tragedia de esa contradicción que nos genera la angustia. Unamuno (2011): “Lo más propio y más íntimo de la voluntad es sufrir.” (p. 177) Con esta voluntad de sufrir, Unamuno criticará a aquellos que se apoyen en la existencia de una Conciencia Universal que les sirva como herramienta para salvarse. El hombre no se resigna a ser una conciencia más en el Universo, quiere salvar su subjetividad haciendo animado a todo el Universo, para eso han descubierto a Dios, de modo que nos sentimos existir, que es muy distinto a sentirse existente, y queremos que cada una de las cosas que existan sean también un yo (Unamuno, 2011, págs. 176-177).

Así, el hombre se pasa anhelando la existencia de algo más por el temor a la muerte, por el temor a ser nada, ha idealizado todo a su alrededor y por ello se ha apoyado en la existencia de Dios.

Unamuno (1986) en *La agonía del cristianismo* afirma que la propia vida es una lucha, lo que le une a uno consigo mismo son sus discordias internas (p. 27), sus anhelos y sus temores. Y el modo de vivir y lucha es dudar (Unamuno, 1986, p. 30). La fe es creer lo que nunca hemos visto, pues creer lo que vemos es razón, ciencia; y creer lo que veremos es la esperanza. Dudo y agonizo como hombre que mira a la eternidad (Unamuno, 1986, p. 31). Al cristianismo, por tanto, hay que definirlo agónicamente, en función de su lucha (Unamuno, 1986, p. 35). El descubrir a Dios ha sido un prepararse para la muerte, un consuelo para esta vida; nos ha hecho creer que hemos nacido para morir, y el no turbarse por ello es la misión del cristianismo.

El hombre primitivo, que vive en sociedad, siente que depende de unas misteriosas potencias que invisiblemente le rodean, se siente en comunión social con todo aquello que le rodea, sea o no animado, es decir, que lo personaliza todo. Considera que el mundo mismo tiene conciencia como él:

“Lo mismo que un niño habla a su perro o a su muñeco, cual si le entendiesen, cree el salvaje que lo oye su fetiche o que la nube tormentosa se acuerda de él y le persigue. Y es que el espíritu del hombre natural, primitivo, no se ha desplacitado todavía de la Naturaleza, ni ha marcado el lindero entre el sueño y la vigilia, entre la realidad y la imaginación.” (Unamuno, 2011, p. 186)

3.5. El sentido de la fe frente a la razón

La razón no nos es suficiente para plantearnos las cuestiones que venimos formulando hasta ahora (el sentido del vivir, el anhelo de inmortalidad, el temor a la muerte...). Esto es porque dichas cuestiones superan el ámbito racional, por lo que, al plantearnos estas cuestiones, debemos hablar en un sentido extraracional.

Heidegger se mueve en un espacio de irracionalidad: El paso a no-existir-más saca al Dasein de la posibilidad de comprender este paso en tanto que experimentado. Esta experiencia está vedada a cada Dasein (Heidegger, 1993, p. 259). En cuanto a la muerte, al Dasein le pertenece un no-todavía, y cuando le toca el llegar-a-fin, para cada Dasein es un modo de ser absolutamente insustituible (Heidegger, 1993, p. 263). Heidegger se reafirma en la irracionalidad pues, mientras el Dasein sigue existiendo, no se mete en la experiencia de la muerte, pues en ese mismo momento es cuando dejará de existir. Por ello, tenemos que salirnos del ámbito puramente racional.

Unamuno disecciona los ámbitos de la razón y la fe debido a que, la razón nos lleva al conocimiento, pero esta sabiduría no es suficiente para la vida, para lo que de verdad nos importa. La cuestión es que toda muerte, desde el sentido del sentimiento, es injusta, mientras que desde la razón ninguna lo es. Esto no nos sirve para lo que Unamuno está buscando. La propia vida es paradójica, el mismo principio que nos lleva a vivir es el que nos lleva a morir. La inmortalidad es un anhelo, el cual no se juega en el campo de la racionalidad; hay una irracionalidad que se mete en nuestro anhelar y que no podemos alcanzar ese conocimiento mediante la mera racionalidad.

Estamos permanentemente entre dos campos: el de razón y el de la sinrazón. Esta permanencia entre la lucha y el anhelo es lo que Unamuno llama tragedia. Cuando Unamuno (2011) describe el positivismo, dice: “[...] y entre otros males que hizo, fue el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos.” (Unamuno, 2011, p. 54) ¿Por qué? Porque los hechos solo son un subconjunto muy pequeño de la realidad. Si tratamos de reducir toda la realidad a hechos estaremos traicionando la verdad. Para palpar los hechos, hay que captar la esencia de los hechos, cosa que no logra la razón operando como lo hace en la ciencia, pero sí lo logra hacer desde el sentimiento. Unamuno (2011) nos describe el modo más sencillo de entender cuándo uno apaga por completo lo racional y se abre a otro espacio: en el momento en que uno entra al templo a rezar. El templo es donde uno va para huir de tanta racionalidad, lo que da santidad al templo es el propio sentimiento. Si uno va al templo a pensarlo desde la razón, la actitud que tomará será, como máximo, en cuanto objeto de historia del arte.

La filosofía para ello nos ayuda, en tanto que cuando uno entra al templo apaga lo racional y se entrega a la lucha. La tragedia, por tanto, se da en el umbral en el que la razón y la fe se dan a la par en esa existencialidad. El sentimiento trágico de la vida no surge de las ideas trágicas, sino que es el propio sentimiento trágico el que determina nuestras ideas, es decir, es nuestra tragedia interna la que nos lleva a hacernos conscientes de la tragedia del existir (p. 63).

Ya veíamos que en Kierkegaard la fe en la inmortalidad sólo se paladea con el sentimiento del vértigo de la vida. En Unamuno, la angustia es el sentimiento que nos queda cuando queriendo creer no podemos: conocimiento y sentimiento se oponen. La angustia de la caída libre, de la falta de fundamentos, de la fe, es lo que supone el sentimiento trágico en Unamuno. La lucha en Unamuno será permanentemente entre conocer y saber, que es el eterno problema entre la fe y la razón. El conocer tendría que ver con las razones, y el saber con aquello relativo a la fe, con saber algo sobre la eternidad. El sentimiento trágico de la vida se da cuando se pelean estas dos partes del ser humano, la filosofía de Unamuno es o el todo o el nada. O la posibilidad de trascender, del hambre de inmortalidad, o la nada absoluta, el nihilismo al que nos conduce la razón. Si sólo existiera la razón estaríamos sumidos en un puro dogmatismo, y al igual, si sólo existiera el sentimiento, estaríamos dominados por la locura. ¿Dónde conviven? En la filosofía entendida como sentimiento trágico. Los sistemas de la razón aniquilan la vida y el sentimiento. Cuando la razón entra hasta por los recovecos de la realidad, cuando quiere atrapar todo lo humano, surge el conflicto de armonizarla con la fe. “La razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia.” (Unamuno, 2011, págs. 112-113)

Frente a la dificultad de la fantasía y la razón, se creó la dogmática católica, un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas. La cuestión es que dicho pensamiento religioso se desarrolla a costa de oprimir las necesidades mentales de los creyentes, eliminando por completo de su ser la búsqueda de racionalidad a la irracionalidad.

“Exígeseles que crean o todo o nada, que acepten la entera totalidad de la dogmática o que se pierda todo mérito si se rechaza la mínima parte de ella. [...] Aquí está, en efecto, el terrible peligro, en creer demasiado. ¡Aunque no!, el terrible peligro está en otra parte, y es en querer creer con la razón y no con la vida.” (Unamuno, 2011, p. 116)

La supuesta racionalidad de la sustancialidad del alma nació de la necesidad de los hombres de apoyar en una razón su incontratable anhelo de inmortalidad y la creencia en este (Unamuno, 2011, p. 121). Pero la inmortalidad que apetece es una inmortalidad fenoménica, una continuación de la vida que vivimos, y no la inmortalidad de una conciencia que acabe por aunarse con una Conciencia Universal.

“Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera.” (Unamuno, 2011, p. 127)

Sea como sea, la razón parece situarse frente a nuestro anhelo de inmortalidad y nos lo contradice. En rigor, la razón es enemiga de la vida. Con esto, Unamuno (2011) habla de aquellas personas que no sólo se limitan a creer que no hay otra vida, sino que además les molesta que otros crean en ella, incluso que quieran que la haya. Y esta posición es igualmente digna de respeto para aquel que se empeña en creer que la hay, porque la necesita, no consigue creer en ella (p. 134). Frente a esta necesidad de creer, Don Manuel, en *San Manuel Bueno, mártir*, se ocupa a lo largo de su vida en ayudar a los demás a amar, a redimirse y a esperar el triunfo de la otra vida tras el final de esta. Y aunque Don Manuel no pudo llegar a creer, su consuelo habría sido haber ayudado a los demás a hacerlo: “[...] cuidad de estas pobres ovejas, que se consuelen de vivir, que crean lo que yo o he podido creer. [...] Y hasta nunca más ver, pues se acaba este sueño de la vida...” (Unamuno, 1942, p. 156). Y así, San Manuel, sin haber creído en la inmortalidad, mantuvo la esperanza de ella en los demás (Unamuno, 1942, p. 169).

Hay quienes aseguran que la razón les basta y aconsejan desistir de lo impenetrable. Unamuno se pregunta sobre ellos cómo es que no necesitan de la fe como un apoyo en la vida. Pero lo mismo podría pensarse de un ciego de nacimiento, que no anhela el mundo de la visión ni se angustia por no haberlo gozado y habría que creerlo, pues de lo totalmente desconocido no cabe anhelo por aquello, no cabe querer sino lo de antes conocido (Unamuno, 2011, p. 138). El problema de la razón, de la ciencia, es que nos han despersonalizado, nos han reducido a un complejo en movimiento y nos han destruido la base sentimental de la vida (Unamuno, 2011, p. 145). Frente a ello, Unamuno vuelve a poner en boga la importancia del sentimiento, el cual es el único que nos lleva a plantearnos nuestra existencia y nuestra finitud. En esta tensión habita una voluntad permanente, la de no querer morir nunca, la de la irresignación a la muerte²¹.

La tragedia se vive en el hombre concreto como ansia de inmortalidad. Esa necesidad de inmortalidad llega a nosotros no por el camino de la razón, ni por el camino de la lógica; no se puede hacer un método por el cual racionalmente queramos vivir siempre, no hay ninguna lógica que soporte el vivir siempre. La cuestión es que el problema vital que nos interesa, la razón no toma ninguna posición, por ello necesitamos del sentimiento. El problema de la inmortalidad y la conciencia personal caen fuera de la razón: “Tan inconcebible es la inmortalidad del alma, como es, en rigor, su mortalidad absoluta.” (Unamuno, 2011, p. 146) Unamuno define la fe como el querer creer que no es cuestión de la razón y la inteligencia, sino de la voluntad y por tanto de la dependencia.

Así, en términos de racionalismo, la consecuencia lógica sería el suicidio. Esto lo dice en palabras de Kierkegaard, quien sostenía que el suicidio es la consecuencia de la propia existencia, del pensamiento puro (Unamuno, 2011, p. 151). Como el fin de la vida es seguir viviendo a pesar de todo, es imposible someterla a la razón, porque pierde todo su sentido. El querer vivir se junta con la razón y de ahí surge el anhelo de la inmortalidad. La asunción total de la finitud probablemente nos llevaría al suicidio.

21 Kierkegaard (2001) mantiene una postura más dispar a la de Unamuno, y afirma: “La resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno: sólo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo.” (p. 123) Para asumir esta resignación se necesita fortaleza, energía y libertad de espíritu (Kierkegaard, 2001, p. 125). El acto de resignación supone mi conciencia eterna, por entregarme a Dios de modo que sea más importante que todo lo demás. Con la resignación renuncio a todo, y si no lo hago, será por cobardía o indecisión (Kierkegaard, 2001, págs. 126-127).

“La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa.” (Unamuno, 2011, p. 181)

Para Unamuno razón y fe son ámbitos que no se diferencian y que a la vez están peleando. Situados en este abismo Unamuno nos está hablando de una fe que se relaciona con la vida y el sentimiento. El querer creer se define por el abismo, puesto que sin fe no hay abismo y sin abismo no hay fe. Esto es lo humano. Pedro Cerezo Galán (1996) nos dice que Unamuno se encuentra en el dilema entre hecho y fe, racionalismo y fideísmo... Dios no puede ser demostrado racionalmente, todo atributo que podemos darle es negativo, o está en el orden de lo finito. Así, Unamuno se acuartela en el positivismo, la idea de Dios ha nacido es una forma antropomorfizadora del hombre (p. 151). Justo en el límite de este abismo nos encontramos con la existencia de Dios. De él surge la conciencia humana del sentimiento de divinidad, y después la razón tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Pero definir algo es idealizarlo, por lo que es necesario prescindir de su fondo vital (Unamuno, 2011, p. 188). La cuestión es que, si asumimos la existencia de Dios, no podemos llegar mediante el camino de la razón²², sino mediante el del amor y el sufrimiento. La razón nos aparta de Él. Debemos empezar por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle (Unamuno, 2011, p. 194). Nuestro anhelo está garantizado por esa personalidad, si no hay un ser divino que quiera salvarnos de nuestra finitud, no podemos sentir ese anhelo. Pero lo fundamental para creer en Dios es, en primera instancia, querer que lo haya, no poder vivir sin Él. Pero para tener la conciencia plena de Dios, debemos primero creer en él, y Unamuno (2011) pone en entredicho su existencia mediante una paradoja²³:

22 Pedro Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico* (1996) defiende a Unamuno que en algunas ocasiones, cuando duda de la existencia de Dios, no lo hace desde una perspectiva atea, sino agnóstica, en tanto que no se declara a Dios inexistente y tampoco incognoscible en el sentido spenceriano del término, sino racionalmente indemostrable y conceptualmente indefinible (p. 149).

23 Esta paradoja ya la había presentado Epicuro siglos atrás mediante lo que él llamo el “problema del mal”.

“Y en el orden moral se pregunta si la mentira, o el homicidio, o el adulterio, son malos porque así lo estableció o lo estableció así porque ello es malo. Si lo primero, Dios o es un Dios caprichoso y absurdo que establece una ley pudiendo haber establecido otra, u obedece a una naturaleza y esencia intrínseca de las cosas mismas independiente de Él, es decir, de su voluntad soberana; y si es así, si obedece a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociésemos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola ni Dios tampoco aclara nada.” (p. 190-191)

Así, vivimos dentro de Dios que es nuestro propio abismo: “La razón, la cabeza, nos dice: ¡nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: ¡todo!, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada.” (Unamuno, 2011, págs. 203-204)

Podríamos pensar que nuestra labor es entregar nuestra alma al Alma Universal, a una Conciencia Suprema, pero, ¿y si no es así? Si la Conciencia Universal es eterna, ¿por qué la mía no lo es? Además de salvarnos nosotros mismos, queremos salvar al mundo de la nada. Y para esto existe Dios (Unamuno, 2011, p. 208). Para poder amar y sufrir, que es lo que nos lleva a Dios, no nos hace falta saber si existe Dios, pues lo que nos va a saciar en la vida es el sentirnos identificados con Él.

“No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y su vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo.” (Unamuno, 2011, p. 208)

Creer es crear lo que no vemos, y esto pone de manifiesto que creemos en Dios porque queremos que le haya, la fe tiene que ver entonces con la imaginación, la fe crea en cierto modo su objeto. Lo que dice es que Dios se está creando a partir de nosotros. “Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia la que nos lleva a creer en Él.” (Unamuno, 2011, p. 212)

La fe más robusta es la de la incertidumbre, aquella que nos asegura algo. No creemos en algo, sino en alguien que nos asegura algo, y este alguien es el Dios que hemos personificado (Unamuno, 2011, p. 212). Esta fe no es por la propia fe, sino en la confianza en Dios para que nos salve de nuestra finitud. La fe es cosa de la voluntad, de querer creer. Uno crea lo que pretende creer. La fe es la voluntad de no morir, y por ende de vivir, a pesar de que nosotros podamos razonar, la fe nos revela lo que nos sobrepasa. La fe tiene un carácter afectivo de convicción personal. “Y como la persona es una voluntad, y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. No se cree, en rigor, lo que es y lo que fue, sino como garantía, como sustancia de lo que será.” (Unamuno, 2011, p. 215). Esta voluntad es la voluntad misma de no morir, es la voluntad de la inteligencia y el sentimiento, es el poder creador del hombre de un consuelo a una vida finita. No sólo se cree por debajo de la razón, sino en contra de ella. Por lo que la fe no es sólo irracional, sino que además es contrarracional. Kierkegaard nos dice que el cristianismo es una salida desesperada. Pero solo por esta desesperación podemos llegar a la esperanza, la cual sobrepuja un conocimiento racional, diciéndonos que siempre hay algo irreductible a la razón.

Así, se introduce la temporalidad, hay una esperanza en lo que podrá venir, la esperanza de volver al principio, y eso sólo es posible en un horizonte futuro: no nos podemos atar al pasado ni tampoco podemos cambiar ese presente. Lo que revela el ahora, este anhelo propio de la fe, se diferencia de los fines comunes que buscamos en que estos, una vez cumplidos se agotan, sin embargo, esta esperanza nos proyecta hacia un fin que no parece cumplirse, o se cumple en otra vida. Estos propósitos son importantes porque son el motor de nuestra acción, la humanidad espera siempre al amador eterno. Queremos ir más atrás de nuestros propios recuerdos y encontrarnos así con Dios. La esperanza en otra vida sustenta la fe:

“Y es la humanidad como una moza henchida de anhelos, hambrienta de vida y sedienta de amor, que teje sus días con ensueños, y espera, espera siempre, espera sin cesar al amador eterno, que por estarle destinado desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus remotos recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella, después de después, hasta mucho más allá de sus remotas esperanzas, hasta allende la tumba, hacia el porvenir.” (Unamuno, 2011, p. 222)

El amor siempre espera y nunca muere, y Dios nunca muere, y quien espera a Dios, vivirá siempre. Es fundamental nuestra esperanza, la esperanza de la vida eterna (Unamuno, 2011, p. 223). La esperanza es el premio de la fe. “No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha. Y el amor no nos lleva a otra dicha que a las del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta.” (Unamuno, 2011, p. 227)

Los hombres no hemos parado de intentar representarnos cómo será la vida eterna, y mientras sigamos siendo hombres, no dejaremos de hacerlo. No debemos aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin tratar de representárnosla (Unamuno, 2011, p. 242).

4. CONCLUSIONES

Las ciencias han dejado de lado el problema fundamental del hombre: si la vida tiene sentido. Y cuando toda nuestra vida es ciencia, dejamos de lado el sentido, y ni siquiera nos atrevemos a decir que esto es un sinsentido. Simplemente, no nos ponemos a pensar en lo que estamos viviendo. Las ciencias inundan un mundo en el que se nos hace imposible la pregunta por el sentido. Sin embargo, la filosofía tampoco nos lo aclara. Unamuno (2011) afirma: “Y podría decirse que el problema sentimental se reduce a si hay un Dios, una finalidad humana al Universo. Pero ¿qué es finalidad? Porque así como siempre cabe preguntar por un *por qué* de todo *por qué*, así cabe preguntar también siempre por un *para qué* de todo *para qué*.” (p. 249)

Pero quizás la filosofía tampoco nos ayuda a encontrar este sentido a la vida, y muy probablemente Unamuno ni siquiera lo quería encontrar. Unamuno buscó, a lo largo de toda su vida y, en especial, dentro de su obra, un consuelo al hecho de que moría, y ante esto, no quería resignarse, como tampoco quería que nadie más se resignara a ello:

“Pero es que mi obra – iba a decir mi misión – es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo: es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes.” (Unamuno, 2011, p. 323)

Por ello se apoyó en la filosofía, como medio de salvación, aunque no fuera una salvación real. La suprema necesidad humana es la de no morir, la de gozar por siempre de la plenitud de la propia limitación individual (Unamuno, 2011, p. 321). Y cuando uno se hace consciente de que, efectivamente, muere, y probablemente con la muerte de su carne muere también su yo, la tragedia es la protagonista de aquel que sufre esta vida.

Agustín García Calvo, en el prólogo a *La agonía del cristianismo* destaca lo que fue más importante para Unamuno: el preguntarse por todo y no resignarse a lo que hay:

“Bien, y el caso es que, por más que haya una necesidad de paz en este mundo (es decir, de muerte), una necesidad de divertirse y procurar no darse cuenta de esta imposibilidad en la que estamos, hay también en este mundo y en los mismos corazones un deseo o tentación incurable de repregunta, de duda y de contienda, esto es, de vida; poco le hace que luego lo que se llame vida sea aquella muerte y se rehúya la tentación de vivir (dudar) como un peligro de la muerte: nunca, sin embargo, podrán librarse de esa contradicción más que quizá los muertos.” (Unamuno, 1986, p. 18)

Y con esto, no importa que hablemos del Unamuno de la generación del 98, o del Unamuno influido por un profundo pensamiento existencialista; no importa que pensemos en un Unamuno cristiano o ateo, liberal o conservador, lo único claro, y es un hecho, es que no quería morirse, y nadie quiere morirse, porque la vida es lo que nos hace ser lo que somos y, cuando llegue el final, seguiremos luchando, aunque vayamos rozando cada vez más con la punta de nuestros dedos a la muerte, seguiremos luchando, porque Unamuno no quería resignarse, y nosotros tampoco queremos resignarnos, y en el final, como dice Unamuno, no seremos nosotros los que muramos, sino el destino el que nos haya matado (Unamuno, 2011, p. 164).

Y de igual forma que Unamuno termina con *Del sentimiento trágico de la vida* esto se acaba ya, no sin antes subrayar la inscripción de la lápida de Unamuno, lo cual nos hace ver que hasta el final, él quiso seguir luchando: “Méteme, Padre Eterno, en tu pecho, misterioso hogar, dormiré allí pues vengo deshecho del duro bregar.”

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro I, (980a – 993 a)
- BELLOSTA MARTÍNEZ, Maria Asunción, *Sentir la muerte hoy: el género al final de la vida*, Zaragoza, editorial UNE, 2014
- CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, S.A., 1996
- CHAVES, Marcia C., *Unamuno: Existencialista cristiano*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno. 1972, nº 22, p. 61-81
- F.J. Gala León, M. Lupiani, R. Raja, C. Guillén, J.M. González, M^a. C. Villaverde y I. Alba Sánchez, *Actitudes psicológicas ante la muerte y el duelo. Una revisión conceptual*, Málaga, Cuadernos de medicina forense nº 30, 2002
- Groupe Lyonnais, *La muerte y el hombre del siglo XX*, Madrid, Editorial Razón y fe S.A., 1968
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Tübingen, editorial Trotta, 1993
- JUARISTI, Jon, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 2012,
- KIERKEGAARD, Soren, *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2016
- KIERKEGAARD, Soren, *Temor y temblor*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2001
- LARRAÑETA, Rafael, *Søren A. Kierkegaard (1813-1855)*, Madrid, ediciones del orto, 1997
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, edhasa, 1999
- SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada, ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid, Alianza Editorial, Editorial Losada S.A., 1984
- UNAMUNO, De Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Austral, 2011
- UNAMUNO, De, Miguel, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942
- ZAMBRANO, María, *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003