

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)

Facultad de Filosofía y Letras (FFyL)

Maestría en Filosofía



Título: Miguel de Unamuno y sus concepciones existencialistas

Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía que presenta:

Lic. Michel Coto Alayón

Director de Tesis:

Dr. Fernando Huesca Ramón

Octubre – 2018

Agradecimientos

Expreso mis sinceros agradecimientos a todos los profesores de la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), por sus enseñanzas. A mi amigo y hermano de la vida, Rolando González Padilla, le doy mil gracias por su apoyo y gestión incondicionales para viabilizar mi ingreso al posgrado. Al Doctor José Ramón Fabelo Corzo, le agradezco mucho el tiempo brindado para realizarme la entrevista de admisión a la Maestría, desde La Habana. Deseo transmitir un merecido reconocimiento a mi asesor, el Doctor Fernando Huesca Ramón, quien ha sabido dirigir con aciertos toda la investigación. De igual modo, es pertinente reconocer toda la ayuda y orientación recibidas por parte del Doctor Ignacio García Peña, profesor del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, perteneciente a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, quien ha fungido como co-asesor de tesis. Un especial agradecimiento va dirigido a Ana Chaguaceda Toledano, directora de la Casa Museo Unamuno, por posibilitarme el acceso a valiosa información y bibliografía actualizada. Con mucho cariño, agradezco todas las atenciones de las secretarías del posgrado en la Casa del Pueblo, Concepción Flores Domínguez (Conchita) y María Guadalupe Moheno Padrón (Lupita). A Paulina Lerch (Pau) por estar presente, aún en la distancia. Muchas gracias a todos.

Dedicatoria

A mis padres. A mi hermano. A la memoria de mis abuelos paternos. A toda mi familia. Muchas gracias por el apoyo que me han brindado siempre. Ustedes son mi sostén.

“Y así, lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre”

Miguel de Unamuno

Índice:

Introducción	1
Capítulo 1. El problema del hombre desde su vivencia individual y la tragedia humana: su enfoque en <i>Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos</i>	9
1.1. El sentimiento del hombre de carne y hueso como fundamento a la filosofía existencial	9
1.2. La defensa del quijotismo y la idea de eternidad encarnada en un personaje de ficción	29
Capítulo 2. El ansia de inmortalidad como explicación a la existencia humana	43
2.1. <i>La interpretación unamuniana de la eternidad</i>	43
2.2. La angustia existencial de la vida y el deseo de no perecer jamás	52
Capítulo 3. La encarnación de un Dios individual	59
3.1 <i>El Dios personal como posibilidad de eternidad</i>	59
3.2 <i>El fundamento de la existencia individual</i>	65
3.3. <i>Instinto de perpetuación y de conservación en Unamuno.</i>	70
Conclusiones	74
Bibliografía	78

Introducción

Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos cobró vida en el año 1912 y representa, para muchos entendidos, una de las obras filosóficas concebida por Miguel de Unamuno, con mayor impacto. Influenciado por Søren Kierkegaard, quien es considerado uno de los precursores del existencialismo del siglo XX, Unamuno desarrolla en el texto dos conceptos esenciales que constituyen el fundamento de una filosofía de carácter existencial. Estos son la teoría del hombre de carne y hueso y las ansias de inmortalidad.

Quizás sea el existencialismo la corriente de pensamiento que más ha tratado el sentido de la vida, pues este constituye una cuestión filosófica sobre el objetivo y el significado de la misma o la existencia en general. Este concepto puede ser expresado a través de una variedad de preguntas relacionadas entre sí: ¿qué es la vida?, ¿por qué estamos aquí?, y ¿cuál es el significado de todo esto? Por estas razones el sentido de la vida ha sido objeto de diversos estudios filosóficos, científicos, psicológicos y de especulación teológica a lo largo de la historia. Han existido numerosas respuestas a estas preguntas desde diferentes puntos de vista, díganse los orígenes culturales e ideológicos de cada civilización, por citar un ejemplo. En su esencia constitutiva busca revelar lo que rodea al hombre, haciendo una descripción minuciosa del medio material y abstracto donde se desenvuelve el individuo existente, para que éste obtenga una comprensión propia y pueda dar sentido o encontrar una justificación a su existencia humana.

Y es justamente el hombre, como ser individual, quien de cierta forma puede explicar (o sentir) toda la humanidad que él mismo encarna. En *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, Miguel de Unamuno despliega el sentir del hombre particular. Su ser corpóreo representa al propio *hombre de carne y hueso*. Su filosofía es el reflejo de una carga profundamente humanista que intenta, como resultado de un humanismo existencial, colocar al hombre, al individuo mortal y concreto que él mismo es, en el centro de cualquier reflexión filosófica.

Plenamente consciente de la tragedia humana, de ese sentimiento trágico que es la vida misma, muestra en su obra un interés que se inclina en la balanza, más del lado del sentimiento que del conocimiento; de ese que ha impedido ver a los filósofos, según el propio Unamuno, lo que realmente son: hombres de carne y hueso. De modo que la preocupación unamuniana está dirigida al individuo en particular, al individuo que sufre, se angustia y vive en la zozobra y en la incertidumbre de la vida, de aquella que lo hace sentirse vivo, pero a la vez, lo coloca ante el desconocimiento de la muerte.

Marcado, además, por una aguda crisis interior, acude al *hombre de carne y hueso*, al sentimiento que, a su parecer, está reflejado en la cercanía que hay entre la poesía y la filosofía. Le atribuye Unamuno radical importancia a la poética como forma de expresión, incluso filosófica, pues le sirve para comunicar su incomunicable realidad de verdad, su *hombre de carne y hueso* que trata de trascenderse en el deseo constante de inmortalidad. En relación con estas líneas del pensamiento unamuniano, esta investigación tiene por *tema*:

- ✓ Las concepciones existencialistas de Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

En correspondencia con este objeto, el *problema de investigación* es:

- ✓ ¿Por qué la teoría del *hombre de carne y hueso* y el ansia de inmortalidad en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* constituyen la esencia del existencialismo unamuniano?

Para responder al problema planteado, se proponen los siguientes *objetivos y preguntas de investigación*:

Objetivo general:

- ✓ Analizar las concepciones existencialistas de Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* como fundamento de su aprehensión de la existencia humana.

Objetivos específicos:

- ✓ Interpretar la teoría del *hombre de carne y hueso* como basamento de la filosofía existencial unamuniana.
- ✓ Advertir que el ansia de inmortalidad presente en Unamuno representa la angustia que justifica cada existencia individual y la suya propia.
- ✓ Explicar la idea del Dios unamuniano en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

Preguntas de investigación:

- ✓ ¿Cómo se explica que los afectos o sentimientos más importantes del ser humano son su deseo de permanencia e inmortalidad en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*?
- ✓ ¿Cuál es la relación entre hambre de inmortalidad y la conciencia agónica?
- ✓ ¿Cómo se constituye el sentimiento trágico de la vida como punto de partida de la propia existencia?

La definición del problema, los objetivos y las preguntas de investigación condicionan la siguiente *hipótesis*:

- ✓ El pensamiento existencialista de Miguel de Unamuno y la búsqueda de un Dios personal, reflejado en su teoría del *hombre de carne y hueso*, es el reflejo de su profunda crisis interior y de sus ansias de inmortalidad.

Justificación:

El existencialismo ha sido un tema recurrente a lo largo de toda la historia de la humanidad. En diversas obras durante siglos, el hombre ha desplegado su sentir individual cargado de sentimientos donde ha expresado su angustia, esperanza, duelo, melancolía, anhelos de eternidad; reiterados siempre por dicha corriente, pues sus temas han pretendido ser los capitales de cada ser humano y de todo el conjunto de la humanidad. Al existencialismo se le ha atribuido un carácter

vivencial, que en muchos casos ha estado ligado a los conflictos, estragos, contradicciones e incluso, a la propia estupidez del hombre. El mismo discute y propone soluciones a los problemas propiamente inherentes a la condición humana, como el absurdo de vivir, el significado o no del ser, el dilema de la guerra, el eterno tema del tiempo, la libertad, la relación Hombre-Dios, el ateísmo, la naturaleza del ser humano, la vida y la muerte.

Esta investigación está insertada dentro de las líneas de investigación de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), posibilitando reforzar su trabajo académico e investigativo para así contribuir a la consolidación del posgrado.

De igual modo, el desarrollo de este proyecto de investigación posibilitará ampliar, dentro de la academia cubana, el incipiente estudio existente con relación al existencialismo y a sus máximos exponentes. Figuras indispensables del pensamiento del siglo XX, como Martin Heidegger y el propio Unamuno, a pesar de no hallarse al margen de las investigaciones en las universidades cubanas, no han sido estudiadas con toda la profundidad que se requiere.

Quizás su obra, que se extiende más allá de los terrenos de la filosofía existencial, solo ha sido destacada por la investigación filosófica cubana en escasos escritos perdidos en la Revista Orígenes, algunos ensayos y artículos con breve mención a su desempeño filosófico y más actual, cuenta con la Tesis para la obtención del grado de Licenciado en Filosofía del autor de esta investigación, que se defendió en junio de 2013, bajo el título *Unamuno: un existencialista de carne y hueso*; además de otros trabajos de tesis de grado.

El rescate y profundización en el estudio de una de las figuras más notorias de la llamada Generación del 98, posibilitará enriquecer el conocimiento dentro de los programas de filosofía contemporánea y logrará una mayor aprehensión de su pensamiento y obra no solo en los estrechos marcos de la universidad cubana, pues abarcará también, con su amplio quehacer intelectual, otros espacios de la cultura.

Estructura de la investigación:

Esta investigación consta de tres capítulos divididos en epígrafes:

Capítulo I. El problema del hombre desde su vivencia individual y la tragedia humana: su enfoque en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*

I.I. El sentimiento del hombre de carne y hueso como fundamento a la filosofía existencial”.

I.II. La defensa del quijotismo y la idea de eternidad encarnada en un personaje de ficción.

Capítulo II. El ansia de inmortalidad como explicación a la existencia humana”, que tendrá dos subcapítulos:

II.I. La interpretación unamuniana de la eternidad.

II.II. La angustia existencial de la vida y el deseo de no perecer jamás.

Capítulo III. La encarnación de un Dios individual.

III.I. El Dios personal como posibilidad de eternidad.

III.II. El fundamento de la existencia individual.

III.III Instinto de perpetuación y de conservación en Unamuno.

Marco teórico y metodológico:

Entre los textos consultados para la realización de esta Tesis de Maestría, los más significativos pertenecen a autores españoles; estos hombres tienen una visión íntima sobre el pensamiento de Unamuno. José Ferrater Mora, Julián Marías y

Juan Chabás se hayan entre los pensadores que más elementos aportaron al trabajo.

En el caso de Ferrater Mora, fue analizada la obra *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, donde realiza una aproximación crítica a la figura del filósofo español, tocando temas tan medulares para la investigación como la teoría del hombre de carne y hueso y el ansia de inmortalidad unamunianos. Los análisis desplegados en el mencionado texto acerca de dicha teoría muestran una interpretación acertada de Ferrater Mora.

Dicho autor, desde un enfoque fenomenológico hermenéutico de la filosofía existencial de Unamuno, muestra elementos que ilustran la esencia del hombre de carne y hueso. Entiéndase que ese existir particular y concreto, del cual habla Ferrater Mora, está presente en la locura del Quijote, encarnada en un sentimiento de justicia que, a pesar de no ser comprendido, simboliza una filosofía que emana del alma, diríase: la filosofía quijotesca. Esta tarea emprendida por Unamuno, que comienza por eliminar todos los ídolos y muy en particular los ídolos de las ideas, no parece tarea fácil para aquel hombre moderno que ha vivido de ellas y por ellas. Esta labor de romper con las ideas y a la vez romper las ideas es lo primero que se propone Unamuno.

Otro de los textos fundamentales para la conformación de este proyecto de investigación fue de Julián Marías, bajo el título Miguel de Unamuno. En esta obra su autor realiza un recorrido por diferentes facetas dentro del pensamiento unamuniano, así como un acercamiento fenomenológico- hermenéutico a su pensamiento. Explica, además, la individualidad que caracteriza a sus concepciones existencialistas y su mundo interior y personal.

Por otro lado, las aportaciones para la investigación del libro Historia de la literatura española, de Juan Chabás, otro de los autores consultados; permitió una aproximación al Unamuno influenciado por la tradición de las raíces españolas, que formó en su pensamiento un arraigo y defensa por las mismas. La comprensión de la idea del Quijote como personaje de ficción y a la vez la

encarnación en él del hombre de carne y hueso resultó en parte posible mediante la lectura de esta obra.

El pensamiento del filósofo de carne y hueso busca, en última instancia, la eternidad, la inmortalidad, el no morir jamás. Unamuno no quiere el reposo de la liberadora muerte. Codicia perpetuarse en lo eterno, en lo inmortal, en lo que no muere y vive por siempre.

Vale mencionar a otros autores que fueron trabajados para el desempeño de la presente investigación, aunque sus aportaciones no representan el mayor peso en relación al objeto de estudio, resulta justa su mención. Entre ellos se hallan José Ángel Ascunce Arrieta, Jesús Blázquez, Paulino Garagorri, Luciano González Egido, Manuel Pizán, Emilio Salcedo, J. A. G Ardila, Donald Leslie Shaw, Manuel Tuñón de Lara, entre otros.

Concepción metódica de la Investigación:

En la teoría del *hombre de carne y hueso* y el ansia de inmortalidad unamuniana, está recogida parte de la fenomenología-hermenéutica presente en su pensamiento existencialista, y se encuentra en coherencia con el objeto teórico de esta concepción metódica.

Para la construcción de la teoría han sido determinados los paradigmas metodológicos tradicionales en correspondencia a concepciones que han estado enmarcadas dentro del ámbito teórico; produciendo de este modo sus concernientes metodologías. En la particularidad de esta investigación, el empleo de herramientas metódicas como el análisis y la síntesis resultan esenciales para desarrollar un abordaje fenomenológico-hermenéutico, tal y como se ha concebido tradicionalmente; no sólo posibilitarían un acercamiento a los diversos conceptos que aparecen en la bibliografía consultada (primordialmente la bibliografía activa); permitirían además, un mayor despliegue interpretativo, teniendo en consideración el contraste temático existente en el pensamiento unamuniano. En este sentido se realizaría, en un primer momento, un análisis de los textos vinculados al objeto de

estudio para decodificar mentalmente los distintos aspectos presentes en el quehacer filosófico de Unamuno; poder examinar y articular teóricamente los conceptos desplegados en la obra. Posteriormente la síntesis, facilitaría la sistematización de la información; valdría en instrumento metódico de reconstrucción de las partes, previamente analizadas, en un nuevo todo que devendría en otro aparato conceptual; obteniéndose como resultado final del trabajo investigativo una nueva herramienta hermenéutica.

En el caso de esta investigación, adscripta a la fenomenología-hermenéutica como principio metódico, no significa por ello, limitarlo a un objeto con un enfoque único de análisis y síntesis en función de esquemas previamente establecidos, díganse enfoques de carácter cualitativo o cuantitativo.

Capítulo 1. El problema del hombre desde su vivencia individual y la tragedia humana: su enfoque en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*

1.1. El sentimiento del hombre de carne y hueso como fundamento a la filosofía existencial

La carne y el hueso. Aún más: la sangre, el alma y todo el cuerpo. Quizás sea esta expresión (un tanto parafraseada) usada por Miguel de Unamuno, la revelación más completa que se ha hecho acerca de un filósofo y no de su filosofía, acerca del hombre mismo, aquel que siente, que sufre y que padece y no del producir de este; de su pensamiento.

En el *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, obra magna de Unamuno, al decir de José Ferrater Mora, publicada en 1912, aparece, como en ningún otro trabajo suyo, la declaración más clara de sus concepciones existencialistas; aquellas que heredó de Kierkegaard, pero a la vez hizo suyas, las transformó a su propia tendencia, a su propia corriente de pensamiento y las desbocó en la teoría *del hombre de carne y hueso*. Cabe preguntarse ¿qué es la teoría *del hombre de carne y hueso*?, ¿acaso dicha teoría es el fundamento del pensamiento existencialista de Miguel de Unamuno?, ¿son la carne y los huesos lo que immortaliza al filósofo o son sus concepciones de la vida?, ¿qué interesa más a Unamuno: el filósofo o la filosofía?

“Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere-sobre todo muere-, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el

verdadero hermano.”¹ En el comienzo de la obra citada, Unamuno muestra una preocupación por el hombre finito que muere y se ha visto por la creación de su quehacer, pero nunca como el creador mismo, ni el mortal hombre que es. Unamuno pretende acercarse al hombre más que a su obra, colocar al hombre en el pedestal que merece, tal vez éste, más alto que su propia acción. Manuel Blanco en su libro *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno* dice: “Lo que interesa verdaderamente a Unamuno es el yo individual, el del hombre concreto, considerado en toda su complejidad y dinamismo.”²

Aquí aparece la primera inquietud existencialista de Miguel de Unamuno: el hombre. “...soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad.”³

En otro momento, Manuel Blanco, en la obra citada, expresa lo siguiente: “La concepción unamuniana de la filosofía es concreta y existencial. Es una antropología centrada en el hombre...”⁴ Unamuno no intenta resaltar al hombre creado, resultado de la ciencia, de la política, el creado por *Rousseau*⁵, el hombre de las leyendas, de los mitos, el reflejado en las tantas y miles de historias que ha conocido la humanidad durante siglos, producto de la imaginación, de la inventiva humana; ese hombre que es hombre, pero que no siente ni padece, que no sufre, que no encarna una existencia verdadera, el hombre que es hombre, a decir, sin *carne y sin hueso*. Ese no es el hombre que busca Unamuno; a ese lo llama “un no hombre”⁶. El hombre que examina Unamuno es el hombre de verdad, el que existe como individuo concreto real. Lo afirma cuando expresa que: “El nuestro es

¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S.A., 1984, p. 7.

² Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 84.

³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S.A., 1984, p. 7.

⁴ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 84.

⁵ Se refiere al hombre del *Contrato social* de Rousseau.

⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S.A., 1984, p. 7.

el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra”⁷

Y continua Unamuno, para sentar las bases más sólidas de un pensamiento, que intenta romper con toda una tradición filosófica, que no ubicaba al hombre como ser supremo y único protagonista de toda la filosofía creada, de toda la filosofía fruto del hombre, diciendo que: “...este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no sedicentes filósofos”.⁸

Unamuno se enfrenta contra la pretensión de una filosofía que es elaborada por un sujeto filosofante totalmente imparcial y despersonalizado, que desafía y filosofa acerca de un objeto abstracto y, por tanto, inexistente, es decir, el ser humano en sentido general. Y en consecuencia con esta idea, refiriéndose a Unamuno, Manuel Blanco plantea que “La única vida que es posible considerar es la del hombre concreto... toda filosofía se reduce a estudiar al hombre. Pero no al hombre abstracto o a la humanidad...”⁹ Las siguientes palabras de Unamuno muestran su oposición a construir una filosofía racionalista:

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica.¹⁰

Por tal motivo “...la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia.”¹¹ Con esta afirmación muestra que en la poesía está plasmado con mayor fuerza ese sentimiento que buscaba en la filosofía, ese sentimiento que exalta al hombre como sujeto y a la vez objeto de toda creación.

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*

⁹ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 83.

¹⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S.A., 1984, p. 7.

¹¹ *Ibíd.*

Unamuno se propone construir una filosofía subjetivista que brota de unas raíces irracionales, es decir, del sentimiento. Una filosofía de la acción, donde el conocimiento, el pensamiento y la razón se hallen subordinadas a la vida y a la acción. Manuel Blanco aclara esta idea en el siguiente párrafo:

La vida es un valor supremo. Pero el vivir, contemplado por Unamuno, no es un vivir imaginario, ni abstracto, desenganchado de la existencia concreta, la que se vive en esta tierra, sujeta a la limitación, al dolor y a la angustia. Él no se ha interesado por un mundo de progreso, ni lo ha imaginado como un paraíso. El hombre que vive en el mundo concreto de cada día es el hombre de la calle, sin más. Unamuno es un enamorado de la vida del hombre concreto, de carne y hueso, el que sufre y goza, ama y odia, vive y muere. Esta es la vida que erige en suprema instancia.¹²

En *Vida de don Quijote y Sancho*, Unamuno expresa que la vida es considerada un criterio de la verdad y no una conformidad lógica, y que solo pertenece al juicio de la razón. Manifiesta que si la fe lo conduce a crear o a aumentar su vida; entonces no sería necesario dar más prueba de esa fe, pues la misma estaría evidenciada en la propia vida. “Cuando las matemáticas matan, son mentiras las matemáticas. Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua, y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito.”¹³

Para el filósofo salamantino¹⁴ la verdad, sea doctrina o leyenda, poesía o ciencia, mito o concepto, es siempre verdad si es el resultado obtenido por el impulso que da la vida y contribuye a vivir y a obrar. Unamuno quiere fundamentar esta verdad en personajes míticos españoles como *Don Quijote y Sancho*. El propio *Don Quijote* da una respuesta a quien pone en duda la verdad sobre los libros de caballería; para Unamuno, dicho personaje ha adquirido toda la verdad y

¹² Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 83.

¹³ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, p. 116.

¹⁴ Miguel de Unamuno fue Rector de la Universidad de Salamanca.

todas las virtudes en el instante que se armó caballero. Se evidencia en este pensamiento de Unamuno, en toda su doctrina, un elemento irracionalista, que logra contrastar con él mismo y con todo aquello que plasma en su filosofía.

La filosofía unamuniana, como se expone, (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*) responde a la necesidad de formarse una concepción unitaria y total del mundo y la vida, en consecuencia, con esta propia concepción, brota un sentimiento que procrea una actitud íntima y una acción. Este sentimiento no resulta ser el efecto de su concepción, sino que termina siendo la causa de la misma. Para el filósofo de Bilbao¹⁵, la filosofía, su propia filosofía, el modo de comprender o no el mundo y la vida, nace del sentimiento de la propia existencia. Un sentimiento que despierta la pasión del filósofo, nunca antes vista, aquella pasión que lo conduce a hacer filosofía, que le extrae de las entrañas toda la filosofía que guarda íntimamente.

A partir de este momento, Unamuno anuncia que no pretende que se tome por filosofía, otra razón que no contemple sino la poseía, y que, en lo adelante, para tal empeño pretende mitologizar. Esa mitología lo va a conducir, finalmente, a *Don Quijote*, el héroe de la fe desesperada, en quien, a pesar de ser un personaje de ficción, se encuentra personificada toda la filosofía del *hombre de carne y hueso*. Es *Don Quijote*, el hombre que, impulsado por el sentimiento, encarna toda la tragedia de un pueblo y de un siglo que ha roto las cadenas que lo ataban con la Edad Media y abre las puertas al Renacimiento. El Quijote representa el imaginario del hombre que quedó atrás, que no se desprendió del pasado, que arroja con ímpetu toda una tradición encarnada en valores tan altos como la justicia o el ansia por hacerla y el honor de caballero; que son para el Quijote y Unamuno el sentimiento de todo un pueblo personificado en el individuo concreto, en la preocupación de Kierkegaard retomada después por él, en el *hombre de carne y hueso* que es el Quijote, a pesar de ser un mito, un personaje inventado, una creación de Cervantes. “La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros

¹⁵ Miguel de Unamuno nació en Bilbao, España el 29 de septiembre de 1864.

hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.”¹⁶ Esta es, pues, la filosofía del Quijote y la que tanto se empeñó Unamuno en encontrar, la filosofía del alma y no de la razón, la que está más en la poesía que en la ciencia.

Según expone José Ferrater Mora en *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, para el filósofo salmantino, “La raíz y entraña de todo el pensamiento sobre nuestra vida y el mundo es...no la vida misma, sino la existencia individual de cada uno de nosotros, el hecho irreductible de nuestro particular y concreto existir.”¹⁷ Ese existir particular y concreto que está presente en la locura del Quijote, encarnada en un sentimiento de justicia, que a pesar de no ser comprendido, simboliza una filosofía que emana del alma, diríase: la filosofía quijotesca. Esta tarea emprendida por Unamuno, que comienza por eliminar todos los ídolos y muy en particular los ídolos de las ideas, no parece tarea fácil para aquel hombre moderno que ha vivido de ellas y por ellas. Esta labor de romper con las ideas y a la vez romper las ideas es lo primero que se propone Unamuno.

Estas intenciones están presentes en los momentos que corrió por él “una indudable y casi inagotable vena de pragmatismo.”¹⁸ El pragmatismo¹⁹ de

¹⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 23.

¹⁷ José Ferrater Mora: *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 45.

¹⁸ Op.cit., p. 46.

¹⁹ Movimiento filosófico desarrollado especialmente en Estados Unidos e Inglaterra, pero con repercusión y desarrollo parcial en otros países. El pragmatismo consiste en reducir “lo verdadero a lo útil” negando el conocimiento teórico en diversos grados; para los más radicales sólo es verdadero aquello que conduce al éxito individual, mientras que, para otros, sólo es verdadero cuando se haya verificado con los hechos.

Escuela filosófica nacida en EEUU a finales del S.XIX por Charles Sanders Peirce y William James. Se caracteriza por la insistencia en las consecuencias como manera de caracterizar la verdad o significado de las cosas. Se opone a la visión que los conceptos humanos y el intelecto representan el significado real de las cosas, y por lo tanto se contraponen a las escuelas filosóficas del formalismo y el racionalismo. También el pragmatismo sostiene que sólo en el debate entre organismos dotados de inteligencia y con el ambiente que los rodea es donde las teorías y datos adquieren su significado. Rechaza la existencia de verdades absolutas, o lo que es lo mismo, significados invariables; las ideas son provisionales y están sujetas al cambio a la luz de la investigación futura.

El pragmatismo, como corriente filosófica, se divide e interpreta de muchas formas, lo que ha dado lugar a ideas opuestas entre sí que dicen pertenecer a la idea original de lo que es el pragmatismo. Un ejemplo de esto es la noción de practicidad: determinados pragmatismos se oponen a la practicidad y otros interpretan

Unamuno, como se verá, es de una forma muy distinta al pragmatismo que se difundió por Europa durante el siglo XX. La intención del filósofo español es romper las ideas, empleando sus palabras, “como las botas, haciéndolas mías y usándolas”²⁰. Se observa en él un pragmatismo que rompe con la concepción original del mismo, Unamuno revela un carácter transitorio y pragmático de su mismo pragmatismo; El clásico pragmatismo difundido en Europa convierte su apego a las cosas en una idea y la somete a la tiranía de las mismas. Unamuno, en cambio, persigue toda tiranía de las ideas, “...aun de aquellas que se presentan veladas con la pretensión de derribar los ídolos.”²¹ Son válidas siguientes palabras de Ferrater Mora, expuestas en la obra antes mencionada:

El pragmatismo dice que el conocimiento no tiene sentido si no va encaminado a fomentar y a desarrollar la vida, pero al detenerse en ella no hace sino inclinarse ante un nuevo ídolo, ante un ídolo pagano al cual se quiere sacrificar lo que verdaderamente importa: nuestra vida y lo que ella es, en el fondo, tras toda su maraña de ideas e inclusive tras toda su carne y hueso, toda su corporalidad: una esperanza.²²

Representa para Unamuno, la eliminación de los ídolos, el primer y más trascendental paso que da en el largo camino de su incansable búsqueda, que lo conduce a un encuentro consigo mismo y a encontrar, con él, a todos los seres humanos que sufren y se angustian y viven una vida auténtica. El deseo constructivo que está presente en Unamuno es mucho mayor que la apariencia destructiva que se ve en dicho propósito. Esta última el filósofo no la abandona cuando se trata de eliminar del hombre aquellas tinieblas que lo cubren y le imposibilitan mostrarle su ser y el afán que por encima de cualquier obstáculo le mueve.

que la practicidad deriva del pragmatismo. Esta división surge de las nociones elementales del término pragmatismo y su utilización. Básicamente se puede decir que, ya que el pragmatismo se basa en establecer un significado a las cosas a través de la consecuencia, se basa en juicios a la posterioridad y evita todo prejuicio. Lo que se considere práctico o no depende del considerar la relación entre utilidad y practicidad.

²⁰ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 45.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

De aquí parte la crítica que realiza Unamuno contra todos los filósofos y contra todos los sistemas filosóficos; no con la intención de romper con los ídolos y las ideas proclamadas por los pensadores; lo hace para que descubran que ni sus ideas e ídolos les hacen vivir, en última instancia.

“Kierkegaard dirá más de una vez, en su lucha contra la abstracción, que un hombre que piensa como Hegel y que identifica su ser con su pensar no es precisamente un hombre”²³. A tal extremo no llegará Unamuno, para él todo pensamiento, incluso este, que se aleja aparentemente de la existencia y por ende del propio hombre; es una forma de no dejar de existir o, dicho por él, una manera de olvidar que tendrá que dejar de existir. Hegel es para Unamuno un hombre tan interesado en su propia existencia como aquel que explícitamente se aferra a ella. “Y es que tal vez para Kierkegaard, que vivió solo en angustia, se salva únicamente el hombre que tiene conciencia de su abismo, en tanto para Unamuno, que ha vivido en la tragedia y la esperanza, se salvan todos, porque todos, aun los que parecen que no esperan, tienen algo en que esperar.”²⁴

La crítica que realiza el *rector de Salamanca* contra los filósofos tiene por finalidad hacerles ver que la filosofía que proponen les impide percibir lo que irremediablemente son, aunque no se den cuenta de ello: *hombres de carne y hueso*, hombres concretos, particulares, singulares, es decir, hombres mortales que tienen que dejar de existir, pero a la vez no lo desean.

La crítica a la filosofía no va dirigida solamente contra el pensamiento que identifica y pretende reducir todo lo real a lo exacto, también contra aquel pensamiento que tiene como única intención encontrar al hombre y el resultado final resulta ser el encuentro únicamente de una pálida existencia o una “...pagana vida.”²⁵ Al decir de Unamuno, no es la vida ni la existencia lo que hace la filosofía, sino, siguiendo con su pensamiento, nuestra vida y nuestra existencia, la mía, la tuya, la de otro cualquiera.

²³ Op. cit., p. 47.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Op. cit., p. 48.

Cuando Unamuno define el consistir de la vida individual y concreta, dice que es un principio de unidad y un principio de continuidad; no lo interpreta como una reducción de la realidad de cada existencia a dos principios abstractos. El principio de unidad y el principio de continuidad es aquello mismo que el hombre vulgar piensa cuando se le dice que su vida es la localización en un espacio donde se mueve como un ser independiente, y su continuidad a través del tiempo, a lo largo del cual se extiende auxiliado, pero no únicamente sustentado por la memoria. En el texto *Antropología unamuniana I. Hombre de carne y hueso: lectura de Thomas Carlyle*, de Emanuel Santos se expone la siguiente idea:

En definitiva, Unamuno, al impugnar las teorizaciones antropológico-filosóficas...de la ciencia moderna, que conciben al hombre de forma eminentemente abstracta..., propone como objeto de estudio un ser concreto de carne y hueso que, edificándose bajo las coordenadas del tiempo y del espacio, se sustrae a las abstracciones que lo despejan de lo que le es más propio, a saber, de su existencia intrahistórica...²⁶

La memoria es base de la personalidad individual, como la tradición es base de la personalidad colectiva. Estas bases no son más que una de las manifestaciones o condiciones de lo escondido tras la memoria: el alma y la entraña. Junto a la memoria, y no menos importante que ella, se hallan respectivamente, como fundamentos del individuo y de la sociedad, el hambre de conservación y el instinto de perpetuación, y junto a estos instintos la tragedia, la contradicción, el afán de inmortalidad, la esperanza.

El error de la filosofía, de toda filosofía, según Unamuno; fue hacer de cualquiera de estos elementos o del conjunto de ellos, los hilos para tejer la sustancia de la persona humana. La persona humana, comienzo y primer término de la preocupación de Unamuno, no es ninguna de estas cosas y es a la vez todas ellas siempre que estén encarnadas, siempre que se encuentren en alguien que ni siquiera se puede llamar un hombre, porque es siempre este hombre o aquel hombre, es decir, ese tú, yo u otro cualquiera, que es más que una desteñida personalidad.

²⁶ Emanuel Santos: *Antropología unamuniana I. Hombre de carne y hueso: lectura de Thomas Carlyle*, Revista Igreja e Missao, No. 208., agosto 2008, p. 230.

La afanosa búsqueda de esa entidad supremamente real que es *el hombre de carne y hueso*, el hombre que tiene entrañas y no solamente principios, sitúa a Unamuno en un plano desde el cual todo existencialismo aparece como expresión de una realidad demasiado pura para ser concreta. No niega que haya aquí un punto de partida para una posible filosofía. La preocupación por el hombre no es, ni mucho menos, la preocupación por lo humano.

Proclama Unamuno que lo humano le es ajeno, y le es ajeno porque le es sospechoso, tan sospechoso como le es esa existencia humana que pretenden descubrir las nuevas abstracciones. “Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad”²⁷ La protesta que en toda esta desesperada acentuación de cada hombre, del tú, del yo y del otro cualquiera va implícita, es la protesta de quien no quiere renunciar al propio ser y al ser de quienes le rodean en nombre de ninguna filosofía.

Unamuno, el incansable buzo de todas las filosofías (como lo llamara Ferrater Mora), comienza siendo todo lo contrario de un filósofo, es un hombre que busca por encima de toda la verdad, aun cuando esta verdad represente, y casi siempre lo representa, la aniquilación de sí mismo. Unamuno no quiere ser aniquilado. Cuando habla del hombre, se refiere al hombre que él mismo es, del que está a su lado y del que podrá encontrar un día por grande que sea la distancia espacial o temporal que de él le separe. La protesta contra la aniquilación del *hombre de carne y hueso* no es la protesta del hombre dominado por el egoísmo y la soberbia, es el reconocimiento del hecho que toda la razón y todo el pensamiento son el producto humano de éste o de aquél.

Este hombre, que es el que filosofa y el que no filosofa, el que proclama la verdad de la razón y a la vez se rebela contra ella, *el hombre de carne y hueso*, cuya alma tiene pellejo y cuyo espíritu tiene substancia, es una entidad que no consiste en razón, vida ni existencia, porque su realidad se encuentra más acá de

²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 22.

su facultad racional, un ídolo pagano, o por llamarlo de otro modo, una mascota escéptica. “Y así, lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre.”²⁸

La necesidad de romper las ideas, de aprovecharlas y absorberlas, de ser a fondo, aparece más claramente al percatarse de la mentira esencial de toda idea. La idea es mentirosa, no porque no responda a la realidad, sino porque, en su deseo de reflejar lo externo, suprime la fuente de donde procede y ahoga el grito que le ha dado nacimiento. Al reflejar las cosas, las ideas llegan inclusive a reconocer la posibilidad de aniquilación de quien las sustenta y de quien, por debajo de ella, no quiere en modo alguno ser aniquilado.

Lo que responde, ante todo, a la manera de ser del *hombre de carne y hueso*, del que piensa para vivir y no simplemente para reflejar como un espejo impenetrable los perfiles de las cosas, no son las ideas, sino los ideales. Justamente porque la vida humana no es una cosa, y sí una esperanza, no puede ninguna idea reflejarla. De ahí la verdad esencial de todos los ideales, aun de los aparentemente más absurdos. La idea puede ser al mismo tiempo, verdadera y mentirosa, pero el ideal, que puede ser erróneo, no puede ser jamás una mentira. En esta distinción entre el ideal y la idea, se puede descubrir el sentido de la decidida afirmación de eso tan corriente y al mismo tiempo tan extraño que es *el hombre de carne y hueso*. La concepción del hombre domina todo el pensamiento y todo el sentimiento de Miguel de Unamuno, pero lo domina porque justamente lo que entiende por hombre es todo lo que no advierten la tragedia de la razón.

Las ideas que la filosofía ha puesto en circulación acerca del hombre han sido hasta ahora, y con muy escasas excepciones, una manera de escapar a la tragedia, pero una manera de escapar a cambio de admitir la aniquilación del *hombre de carne y hueso*. Al hacer del ser humano un ser racional, un animal sociable, un sujeto que piensa y una entidad histórica, la filosofía se ha sometido al principio de identidad y contradicción; esto es, a un principio y, por tanto, a algo

²⁸ . Op. cit., p. 8.

que al sostenerse sobre el abismo de la tragedia la logra cubrir y de este modo vivir ignorantes de ella.

Solo la idea cristiana del hombre ha roto con todas estas convenciones de la razón y ha puesto al hombre cara a cara frente a su destino. Unamuno narra que: “Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: Entonces para qué Dios”.²⁹

El cristianismo es todo, menos una filosofía, y el carácter trágico y agónico de la existencia humana se revela en él, mientras no se somete a la filosofía de la manera más clara. La tragedia de la existencia humana no es el resultado de ninguna vaga sumersión en abismales profundidades; es el hecho de lo que el hombre quiere ser. La esperanza humana resulta negada por una razón que no la deja escapar. Si el hombre pudiera escapar a la razón de un modo completo, si pudiera decir simplemente que es un irracional ser de *carne y hueso* que se afana por conservarse a sí mismo y vivir eternamente, la tragedia no existiría. El hombre no puede decir esto, todo decir está en la órbita de la razón y es una manifestación o una parte integrante de ella. De ahí que la idea del hombre, o más bien, el sentimiento del *hombre de carne y hueso* de Unamuno sea, como bien define Ferrater Mora, un semillero de contradicciones. Es un sentimiento trágico que la vida tiene de sí misma, el sentimiento de la incompatibilidad de su concreta existencia con la razón que alienta en ella y, al mismo tiempo, el sentimiento de la imposibilidad de que la carne, los huesos y la razón vivan separados.

El sentimiento de Unamuno acerca del hombre y de su tragedia es el único que puede tenerse del hombre considerado en su humanidad, suspendido y vacilante entre un ángel y una bestia. “Humanidad, sí, universalidad, pero la vida,

²⁹ Op. cit., p. 9.

la fecunda, la que se encuentra en las entrañas de cada hombre”³⁰. Unamuno, se halla en una línea señalada por todos los que han visto en el hombre (sobre todo Kierkegaard), un ser que une a su grandeza la mayor miseria, que une a su radical soledad la más fiel compañía.

Ser animal racional y sociable, sujeto que piensa y entidad histórica son las revelaciones que la razón proporciona al hombre, revelaciones ciertas, no obstante, parciales. Ser algo irracional es lo que de él dice el sentimiento, pero el sentimiento no puede, como se ha apuntado, decir nada sin contradecirse, sin dejar de ser sentimiento para someterse a la razón, única entidad que le es permitido propiamente hablar. Ferrater Mora apunta lo siguiente:

El sentimiento trágico de la vida humana, la idea del hombre de carne, piel y huesos sustentado por la esperanza, la experiencia de que el hombre es ante todo este ser individual y concreto que tiene, más allá de su historia, un alma y una entraña, constituyen, pues, una idea eminentemente cristiana, de un cristianismo tan fiel que no puede por menos que ser heterodoxo. El sentimiento acerca del hombre es, como el sentimiento acerca del cristianismo, una tragedia, porque en él se hallan mezcladas por partes casi estrictamente iguales, en una singular convivencia, la duda y la seguridad, la razón y la fe, la desesperación y la esperanza. Que la filosofía sea, como se ha dicho, el producto humano de cada filósofo y que cada filósofo sea simplemente un hombre de carne y hueso no constituye, por consiguiente, una aclaración, sino más bien un misterio. Lo que parece en Unamuno un claro punto de partida para una clara y rotunda filosofía-el sentimiento de ser él y cada uno de nosotros hombres de carne y hueso-no es más que una afirmación misteriosa y casi incomprensible.³¹

Unamuno se niega a interesarse por la humanidad y por lo humano, pero esto solo acontece porque lo humano y la humanidad le parecen ser, o como lo son en realidad, pálidas y engañosas abstracciones. Solo por estas abstracciones puede ser verdaderamente comprendido el hombre; solo al decir que es un ser racional, un sujeto pensante o una entidad histórica puede introducirse claridad en este difícil y espinoso problema que es el ser un hombre. Emanuel Santos, en el

³⁰ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 84.

³¹ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, pp. 53-54.

texto ya mencionado dice: "...hace concebible al hombre en cuanto ser concreto, es decir, vivo, sujeto no sólo a las experiencias-límite del nacer y del morir, sino también a la diversidad de experiencias propias de una existencia auténtica, que, enraizada en un tiempo y en un espacio determinados, se erige y configura, asintomáticamente en el tiempo, en la relación que se establece con su entorno familiar, social y político."³²

Al rechazar tales abstracciones, al afirmarse en su persona como ser de *carne y hueso* y al afirmar con ello el ser de *carne y hueso* de todos los hombres restantes, del yo, del tú y del otro cualquiera, Unamuno busca algo que se halla por encima de toda comprensión racional; abarca esta comprensión como uno de sus momentos, como una de esas innumerables notas contradictorias que consiste el ser hombre. Manuel Blanco, citando a Unamuno, dice: "Me interesas tú, tú mismo, como persona; me interesarían, si las conociese, tus penas y alegrías, tus inquietudes y tus desalientos; pero ¿las ideas que almacenas en tu mollera? Guárdatelas, si es que te sirven de algo, que a mí ni poco ni mucho se me da de ellas, ni tengo malditas las ganas de conocerlas".³³

No hay que buscar en Unamuno una definición del hombre, como no hay que buscar una definición de Dios o una del mundo. Unamuno no define, porque definir es limitar, y a él le interesa huir de la limitación, "...traspasar todos los límites y confundirnos."³⁴ Es Unamuno, un hombre que rechaza todo apego al universo común para quedarse con su propio universo, con el universo del sueño. La consecuencia con que Unamuno traspasa todos los límites, la radical confusión que tiene en todos los momentos es más profunda que este encerrarse en el universo propio en busca de la propia verdad que todo ser humano logra alcanzar cuando se adentra en el propio mundo de los sueños.

³² Emanuel Santos: *Antropología unamuniana I. Hombre de carne y hueso: lectura de Thomas Carlyle*, Revista Igreja e Missao, No. 208., agosto 2008, p. 216.

³³ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 84.

³⁴ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, pp. 54.

En ese universo de Unamuno que comienza por sostener la trágica condición del hombre no hay tranquilidad ni reposo. Se debe al momento que más sumergido se encuentra en la irracionalidad, que con mayor delectación se sumerge en su sufrimiento, viene la razón a despertarle de su sueño, a llamarle para que se dirija al universo común a todos, al universo de la razón y de las abstracciones, al mundo que tiene, tanto como el mundo de la sinrazón, su virtud y sus derechos.

La tragedia del hombre en Unamuno es doblemente conmovedora. No se trata del hombre que huye de la sinrazón y del mundo de los sueños para acogerse a la luz de la razón, ni del que escapa del universo racional para vivir en la cálida mansión de su propio universo, es aquel donde la razón y la sinrazón, la fuerza de la propia aniquilación y la rebelión contra ella son elementos inseparables. *El hombre de carne y hueso*, el yo, el tú y el otro cualquiera no son maneras de escapar a las abstracciones racionales ni una definición más. Es la más auténtica expresión de la tragedia del hombre, de su constante vivir en guerra, no solo contra los demás, sino también contra sí mismo; son la única paz que en medio de su guerra el hombre puede encontrar.

El pragmatismo de Unamuno, su invocación a la utilidad, su reducción de la verdad al bien y su identificación del bien con la inmortalidad de la persona no son incompatibles con su lucha contra todo lo utilitario y pragmático, contra todo lo que tienda a hacer del hombre un ser que solamente vive. “Cierto es que nos dice alguna vez que el llamado deseo innato de conocer solo se despierta y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir”³⁵; dice esto justamente cuando acentúa el momento de la racionalidad del hombre, de conducir en todo su frente el combate contra las abstracciones de la definición y del pensamiento. Cuando se trata de lo contrario, Unamuno expresa que “...la razón tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida”.³⁶

³⁵ Op. cit., p. 56

³⁶ Ibid.

“Tanto intento de clasificar a Unamuno en un sistema de ideas llevado a sus últimas consecuencia fracasa irremediablemente, porque en él vemos alzarse el naturalismo contra el idealismo de la razón y el idealismo de la razón contra el materialismo pragmático.”³⁷ Unamuno no pretende casar la vida con la razón y la desesperación con la esperanza en un sistema donde, al principio de la identidad, suceda el de la armonía, pues en la lucha que todos ellos sostienen contra su antagonismo y contra sí mismo no hay ninguna armonía, sino perpetua guerra, contradicción sin fin, imposibilidad manifiesta de concordancia, a no ser en la desgarrada incivildad de su existencia.

El único principio formal que rige todo el pensamiento de nuestro *quijotesco filósofo* y que tiñe con su color violento cualquiera de los objetos que se aplique al hombre, a su patria, al mundo, a Dios. El mundo de Unamuno, regido por el principio de la guerra civil permanente y de la lucha eterna, no reconoce ninguna armonía última, porque toda armonía, como toda identidad, son precisamente lo que intenta evitar a toda costa; la paz definitiva que es sinónimo de la muerte.

En los pensadores que escogían la dialéctica como una salvación contra la aniquilación a que conduce la mera identidad, había una prisa irrefrenable para llegar lo antes posible a esa misma identidad que renegaban, sin que bastara para disimular ese anhelo de unidad última, el llamarla identidad de los contrarios. En Unamuno no hay ninguna prisa para llegar a nada idéntico, ningún afán por sumir el pasado en un futuro; hay en él un deseo irreprimible de detenerse, “...de prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse.”³⁸ Unamuno quiere prolongar el momento, luchando al mismo tiempo contra él; quiere prolongar, reviviéndolos, su pasado y su ayer eternos, porque solo el momento le da la más perfecta y cabal expresión de lo único que busca: el sentirse *hombre de carne y hueso*, deseando ser lo más que se puede desear ser en el mundo, deseando serlo todo y por siempre, para siempre jamás, deseando ser, sin dejar de ser hombre, Dios.

³⁷ Op. cit., pp. 56-57.

³⁸ Op. cit., p. 58.

Toda identidad o armonía de los contrarios, toda sumersión del momento en una eternidad queda disuelta en esa perpetua lucha del corazón con la cabeza y al mismo tiempo del corazón y la cabeza consigo mismos. El estado del espíritu propio del hombre auténtico no es el de creer en lo imposible simplemente porque es imposible, ni el de negarlo a causa de su imposibilidad, sino el de afirmarlo sin creerlo o, como dice Unamuno, el de crearlo. Solo así se llega al punto que al hombre le es permitido llegar, hasta el fondo del abismo, "...base terrible de la tragedia y de la fe..."³⁹, donde viven juntos el escepticismo de la razón y la desesperación del sentimiento, donde ese estado de la desesperación, "...el nobilísimo, más profundo y más humano y más fecundo estado de ánimo..."⁴⁰ se encuentra frente a frente con el escepticismo racional y se abrazan como hermanos. Con un trágico abrazo del cual ha de brotar la esperanza y el manantial de la vida, no para vencer sobre la desesperación y la muerte, sino para seguir luchando eternamente. Solo de la guerra, repite con insistencia Unamuno, puede el hombre vivir.

El hombre de carne y hueso es un conjunto de contradicciones que no podrán reconciliarse nunca; su reconciliación no significa otra cosa que su muerte. Expresa Unamuno en *Vida de Don Quijote y Sancho* que: "El pan y el queso que por las bardas del corral te dio Dulcinea, se te ha convertido, Sancho amigo, en joya de eternidad. Por ese pan y ese queso vives y vivirás mientras quede en hombres memorias de hombres y aún mucho más allá; por ese pan y ese queso con que tú creías mentir, gozas de verdad duradera. Queriendo mentir decías la verdad."⁴¹ Esta entidad que ha comenzado por rechazar todas las abstracciones y por romper con todas las ideas es una enorme confusión, se ha afirmado en su ser concreto y material solo para comenzar a perseguir lo imposible.

En el hombre de carne y hueso, se encuentra algo que rompe los límites mismos de la humanidad, algo que rompe los límites de la unidad personal, que hace de esta primera unidad y continuidad el principio de una profunda diferencia.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 59.

⁴¹ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, p. 117.

El hombre de carne y hueso es solo un nombre para designar ese ser que se debate en el abismo de su propia tragedia y que piensa para convencerse que seguirá existiendo siempre sin lograr jamás llegar a tal convencimiento. Cuando sale de sí mismo para querer serlo todo, el hombre lucha para mantenerse dentro de sus propios límites, para conservar la realidad intransferible que es su humanidad doliente. “He aquí una cosa que no comprendo bien, amigo mío; no comprendo que nadie se disponga a dar la vida por poder ser otro, ni siquiera comprendo que nadie quiera ser otro. Ser otro es dejar de ser uno, de serse el que se es.”⁴²

En este dolor y contrapuesto movimiento hacia lo ajeno y lo propio, en este mantenerse simultáneamente único y diverso radica el sentido más profundo de ese extraño sentimiento del *hombre de carne y hueso*, que es, como repite con insistencia el *rector de Salamanca*, lo mismo que el ente de ficción. Justamente por esto el naturalismo y realismo de Unamuno se distinguen y se oponen de modo tan considerable al naturalismo y realismo habituales. El pensador español no entiende por realismo tanto la sumisión a la realidad como la posibilidad de crearla; no entiende por naturalismo tanto la limitación de lo material a las cosas tangibles de este mundo como su proyección a las cosas del otro.

Para el realismo habitual, el hombre se define por lo que es, quiere decir muchas veces por lo que ha sido; ni siquiera por lo que ha de ser, sino por lo que quiere ser, pues “...por el que hayamos querido ser, no por el que hayamos sido, nos salvaremos o perderemos.”⁴³ Puede este realismo ser calificado muy justamente de poético, porque no hace referencia a una realidad que se limita a ser lo que es, sino a “...una realidad íntima, creativa y de voluntad.”⁴⁴ Dice Unamuno que el sueño es vida, realidad y creación. La idea y el sentimiento del hombre en Unamuno, se encuentra donde intenta crear hombres. No solo hablar de ellos en sus novelas, hasta producir vértigo, de la carne viviente y sufriente, del

⁴² Miguel de Unamuno, *Abel Sánchez*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, p. 93.

⁴³ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 61.

⁴⁴ *Ibíd.*

tuétano de los huesos, de entrañas, de vida en continuo arder, de carne del espíritu y espíritu de la carne y de sueño que es realidad, pues por él existe la humanidad y los sueños que esta crea. Es en la novelística de Unamuno donde se encuentra, en sus personajes, a la idea que el hombre encarna, el rechazo a todo lo accidental, que es reducido a puro impulso. En ellos se revela esa impureza de Unamuno que bien puede calificarse de desprendida, hay en ella una generosidad que rara vez se logra encontrar y no deja de ser angustiosa. La misma insistencia en hablar de vientres estériles, en desencadenar pasiones desnudas y en describir trágicas realidades íntima. Ferrater Mora dice:

...sin bambalinas ni realismos que suele faltar la verdadera, la eterna realidad, la realidad de la personalidad nos parece un ejemplo de esta sordidez que no podemos reprocharle porque la intención y el sentimiento que le animan son puros, pero que en otro menos robusto espíritu serían muestras inequívocas de un inagotable resentimiento. La sordidez que se manifiesta algunas veces en la pintura que hace Unamuno de sus hombres no es, en efecto, suficiente para que dejen de ser lo que pretenden ser ante todo: hombres, hombres de carne y hueso, de ficción y de sueño, hombres que son porque quieren ser y se rebelan contra quienes los crean y adquieren por ello mismo la dignidad de la realidad.⁴⁵

Todos ellos son hombres de contradicciones, hombres que tienen como fin de su vida hacerse un alma inmortal. Hombres que son repeticiones hasta lo infinito de su autor, que ayudan a su autor a vivir, como esa otra realidad que es el *hombre de carne y hueso* que ayuda a vivir a Dios, que lo sueña en su universal novela de la vida. Hombres que se hacen en la acción, hombres y no muñecos. Hombres que son soñados por Dios y que no quieren que Dios abandone este sueño.

El hecho que el hombre sea soñado no le impide ser independiente y rebelarse contra la tiranía del sueño. En esta perpetua vacilación entre el sueño, que es vida, y la razón, que es inevitable muerte, radica otra de las contradicciones del hombre y, sobre todo, otra de sus paradojas. El hombre puede vivir mientras sueña y es soñado, porque el sueño es la posibilidad de la vida

⁴⁵ Op. cit., pp. 61-62.

eterna. En la potencia soñada de Dios radica la existencia humana, que es carne, hueso y ficción, suprema realidad y novela.

Despertarse de este sueño es atender a las razones que dicen que el sueño es mentira,... “que introducen en la claridad y la clarividencia del sueño las tinieblas de la lógica y del raciocinio, impotentes para consolar los corazones de los condenados al sueño de la vida.”⁴⁶ El hombre es el ser que está condenado por Dios a ser soñado, pero esta condena es la posibilidad de su vida, solo es objeto del sueño y a la vez sueño que sueña, alcanza la vida una plenitud que la propia razón jamás podrá darle. La razón es la amenaza de despertar del sueño; es esa pura verdad que disuelve la vida. La vida es todo lo contrario de la pureza, es la mancha de un pecado que le es dado a cada *hombre de carne y hueso* por el hecho único de ser otorgada la existencia.

El hombre es, de este modo,... “un hijo de Dios en el mismo sentido en que los seres en que soñamos son hijos nuestros y en el mismo sentido también en que Dios es hijo de la pobre humanidad dolorida, pues en ella, en su seno, es donde se manifiesta, donde encarna la eterna e infinita Conciencia del Universo.”⁴⁷ La relación que encuentran entre sí los elementos del universo, desde Dios al más miserable de los seres es, “...no una relación de causa a efecto, ni, desde luego, una relación de principio a consecuencia, sino una relación de soñador a soñado.”⁴⁸ Afirma Unamuno que la existencia humana y el mundo no son productos de una emanación necesaria ni de una creación arbitraria, sino de un amor que es sueño. Solo mediante el sueño puede darse origen a lo verdaderamente amado, “...el hombre es el ser que sabe que su soñada existencia consiste en soñar.”⁴⁹

El hombre de carne y hueso es la expresión de un idealismo en su sentido más radical, de un idealismo que se sustenta no de las ideas, sino de los ideales. Ser *hombre de carne y hueso* significa ser, desde luego, carne y hueso, pero

⁴⁶ Op. cit., p. 63.

⁴⁷ Op. cit., p. 64.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ Op. cit., p. 65.

también hombre, es decir, el sujeto que tiene que vencer y triunfar sobre la materialidad de su existencia, que tiene que sobreponerse a la comodidad de ser simplemente un hombre soñado. Ser *hombre de carne y hueso* significa el hecho irreductible de existir y a la vez de no querer dejar de existir. Como última realidad del *hombre de carne y hueso* está el hecho de ser sujeto y a la vez objeto de toda filosofía. “Este hombre *global*, hecho de cerebro y, sobre todo, de entrañas y de sentimiento, es el verdadero sujeto y objeto del pensar.”⁵⁰

1.2. La defensa del quijotismo y la idea de eternidad encarnada en un personaje de ficción

El primer anhelo del hombre y de los pueblos es la inmortalidad personal. Tal es la cuestión vital que más se destaca en la obra unamuniana. La figura del Quijote, representa para Unamuno un símbolo español, un personaje que encarna, a pesar de ser ficticio, toda la eternidad. Francisco Ugarte en su libro titulado *Unamuno y el Quijotismo*, resalta esta idea:

En el ámbito material todo se transforma, nada muere. Unamuno sustenta el principio de que no hay visión humana que desaparezca jamás completamente, que muera. Existen dos mundos irreconocibles: el mundo aparental de bachilleres, duques y canónigos, y el mundo espiritual de Don Quijote de la Mancha. ¿Cuál es el verdadero? La esencia del quijotismo es la locura, pero esta locura, en el mundo espiritual, no es más que el heroísmo y la bondad suprema.⁵¹

Y más adelante dice: “La visión es nuestro anhelo y aquello que anhelamos es verdad.”⁵² Por eso Unamuno huye de la lógica y el sentido común que tiranizan nuestras ansias espirituales y no nos dan ningún consuelo. La visión es el ideal y este es la vida misma. Unamuno era un hombre ya formado intelectualmente cuando escribió *Vida de Don Quijote y Sancho*. En su personal interpretación,

⁵⁰ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 86.

⁵¹ Francisco Ugarte, *Unamuno y el Quijotismo*, *The Modern Language Journal*, 1951, p. 18.

⁵² *Ibid.*

sacó a los personajes clave del marco cervantino y les infundió una nueva vida por aquello que la historia es la esencia de un individuo. No hay historia más que del hombre o de los pueblos. Para Unamuno, Don Quijote y Sancho son hombres de carne y hueso que existieron en la vida real, aun antes que Cervantes los presentara a la posteridad. En el libro *Unamuno. El pensador. El creyente. El hombre*, de Pedro Turiel, el autor expresa:

Es don Miguel un enamorado de la figura de Don Quijote. Una de sus obras más voluminosas es la Vida de Don Quijote y Sancho. No es, contra lo que pudiera suponerse, un exégesis o un estudio crítico de la obra inmortal de Cervantes. Es una visión *sui géneris*, no exenta, a ratos, de ingenio y profundidad, del Caballero que trata de conquistar 'eterno nombre y fama'.⁵³

Unamuno, que era ante todo un hombre de fe, asegura que Don Quijote y Sancho existieron en la vida real, pero el libro que prometió probar sus aseveraciones no vio nunca la luz. “Poco respeto sentía Unamuno por la erudición que calificaba de 'adormidera ocupación de la pereza espiritual’”.⁵⁴

Joan Corominas, en su *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, data el término *quijotismo* de mediados del siglo XIX. Todavía, según Corominas, la palabra quijote proviene del catalán *cuixot*, originada en 1335, la cual significa “pieza del arnés destinada a cubrir el muslo”⁵⁵, y Cervantes pensó en el nombre de esta prenda caballeresca cuando su héroe Quijano tuvo la idea de tomar el nombre de Quijote. En una época más reciente, María Moliner constata que *quijotismo* es derivado del significado deducible de Quijote y que, “...se aplica como nombre calificativo a la persona que está siempre dispuesta a intervenir en asuntos que no le atañen, en defensa de la justicia. Generalmente, no se emplea

⁵³ Pedro Turiel, *El pensador. El creyente. El hombre*, Compañía Bibliográfica Española, S.A, Madrid, 1970, p. 135.

⁵⁴ Francisco Ugarte, *Unamuno y el Quijotismo*, The Modern Language Journal, 1951, p. 18.

⁵⁵ Graham Long, *La cuestión del quijotismo tratado por tres autores españoles: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Manuel Azaña*, Centro virtual Cervantes, p. 211.

con sentido admirativo, y puede tenerlo despectivo.”⁵⁶ La preocupación en tal sentido es buscar la definición a través de la interpretación que Unamuno ofrece en su ensayo sobre el Quijote, además se tendrá en consideración la postura de otros autores, tal es el caso de Ortega y Gasset y Manuel Azaña, los cuales constituirán un complemento necesario en el desarrollo de este epígrafe.

Miguel de Unamuno escribió *Vida de Don Quijote y Sancho* en 1905, en una época en que el espíritu de introspección y análisis de la *Generación del 98*⁵⁷ todavía llenaba el ambiente de los círculos literarios españoles.⁵⁸ Resulta interesante como despierta la atención en Unamuno, la figura del Quijote. En este personaje ve reflejada la inmortalidad. Le atraía la aspiración del Caballero andante “a su fama inmortal y universal renombre”⁵⁹; su ímpetu contra lo que consideraba, allá dentro de su alma, como injusto; su protesta contra las leyes fruto de la fría razón, opuestas a los dictados de la pasión y el sentimiento; el ideal

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ A finales del siglo XIX, España estaba pasando por un período de guerra que dio paso a lo que se denomina, *El Desastre del 98*. España tuvo que ceder a Estados Unidos las islas Guam, Puerto Rico y Filipinas, además se vio obligada a firmar el Tratado de París en el cual le concedía a Cuba su independencia. Estos acontecimientos provocaron una ola de indignación moral, social y cultural entre los españoles. A raíz de estos hechos, surge un grupo de escritores denominado *La Generación del 98*. Estos intelectuales mostraron, a través de sus escritos, su preocupación por la situación de España. Entre los escritores de la *Generación del 98* se destacan Pío Baroja, Miguel de Unamuno, José Martínez Ruiz (Azorín), Ramón María del Valle Inclán, Antonio Machado, entre otros.

⁵⁸ Nueve años más tarde José Ortega y Gasset, conocido como fundador de la filosofía española contemporánea, iniciará su carrera literaria con la publicación de *Meditaciones del Quijote*. Ambos escritores llegaron a conseguir una fama mundial como filósofos y ensayistas. Nuestro tercer autor, Manuel Azaña, sin embargo, es conocido hoy día principalmente en su papel de hombre político de la España republicana. Su ensayo, *Cervantes y la invención del Quijote*, es del año 1930. Se puede decir que el contencioso español del 36-39 acabó con la vida tanto de Unamuno como de Azaña. Unamuno murió la Nochevieja del año del estallido de la insurrección militar prácticamente encarcelado en su domicilio de Salamanca, la ciudad donde había sido Rector de la Universidad durante una treintena de años. En la primavera de 1939, al negociarse una capitulación de la capital de Madrid por grupos republicanos frente a las fuerzas franquistas, el presidente de la República junto con la mayor parte de lo que quedaba del gobierno se trasladó al exterior del país, en primer lugar, a Francia, donde murió Azaña al año siguiente. Ortega y Gasset, en cambio, que también había sido diputado de las Cortes al proclamarse la República en 1931, buscó el exilio en 1936 y en los años cincuenta pudo volver a España para dar una serie de conferencias.

⁵⁹ Pedro Turiel, *El pensador. El creyente. El hombre*, Compañía Bibliográfica Española, S.A, Madrid, 1970, p. 135.

en torno al cual giraba la locura toda de *el de la Triste Figura*, causa impulsora de sus hazañas y de sus desvaríos; locura que, en el pensamiento de Unamuno, "...tira siempre a su centro: a buscar eterno nombre y fama, a que se escribiese su historia en los venideros tiempos..."⁶⁰; ideal que coincide con el ansia de inmortalidad, preocupación vital en Unamuno. Y esta coincidencia con lo eterno, con la inmortalidad de un hombre, que encuentra Unamuno en el Quijote, es, según palabras de Pedro Turiel, total:

Y decimos en un todo, ya que, perdida su fe en una inmortalidad trascendente, puso Unamuno su afición en la pobre gloria humana, pese a su desdén por las glorias transitorias y perecederas. Pero es que esa gloria que él trató de contraponer y sustituir a la de su fe perdida, llegó a juzgarla eterna y perdurable. 'Para conservar y acrecentar la especie humana-dice-se nos dio el instinto y sentimiento del amor entre el hombre y la mujer. Para enriquecerla con grandes obras se nos dio la ambición de la gloria.' Y excluye positivamente lo que está más allá de la humanidad y de la vida: 'Lo sobrehumano de la perfección toca en lo inhumano, y en ello se hunde'.

Llegado a este punto entonces, ¿en qué consiste el qui jotismo para Unamuno, Ortega y Gasset y Azaña? Las primeras páginas de la obra que Unamuno dedicó al mítico personaje cervantino, tratan de lo que el autor llama *el rescate del sepulcro de Don Quijote*, en que se discute la razón y la sinrazón de la vida. Unamuno escribe en una época donde España estaba sufriendo un deterioro espiritual y material; la mayoría de los críticos de la situación española quieren salvar la nación aplicando remedios más racionales y razonables. Don Quijote, dice José García López en su *Literatura Española*, es tomado por Unamuno como símbolo del espíritu español y del anhelo de inmortalidad frente al racionalismo europeo. En *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno dice:

Fíjate y observa. Ante un acto cualquiera de generosidad, de heroísmo, de locura, a todos estos estúpidos bachilleres, curas y barberos de hoy no se ocurre sino preguntarse: ¿Por qué lo hará? Y en cuanto creen haber descubierto la razón del acto -sea o no la que ellos suponen- se dicen: ¡Bah! Lo ha dicho por esto o por lo otro. En cuanto una cosa tiene

⁶⁰ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Austral, Madrid 1985, p. 43.

razón de ser y ellos la conocen, perdió todo su valor la cosa. Para eso les sirve la lógica, la cochina lógica.⁶¹

El ensayo de Unamuno resulta ser un comentario, capítulo por capítulo, sobre la obra de Cervantes; o sea, su libro contiene casi tantos capítulos (52 en la primera parte y 74 en la segunda) como el Quijote, aunque alguna vez Unamuno trata dos o tres capítulos del Quijote en uno solo suyo. El ensayo de Azaña, más bien trata de la manera en que el Quijote es modelado en las manos de Cervantes. En este sentido se aprecia una distinción esencial entre el punto de vista de Azaña (y también de Ortega y Gasset), por un lado, y Unamuno por otro. Mientras para Azaña y Ortega y Gasset, el escritor Cervantes ocupa un sitio central en el estudio del quijotismo, para Unamuno juega Cervantes un papel, al parecer, mínimo. Dice Ortega y Gasset: "... una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quién es el hidalgo manchego sólo una condensación particular. Éste es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro."⁶²

Ortega y Gasset se refiere a "unos y otros para quienes, por lo visto, Cervantes no ha existido"⁶³ Un argumento principal que Unamuno expone en su ensayo es el injusto tratamiento que Don Quijote recibe a manos de muchos de los personajes de la novela, incluso del mismo autor. Refiriéndose al discurso que enderezó Don Quijote a los cabreros generosos que le invitaron a comer, dice Unamuno que "el malicioso Cervantes llama, en efecto, al discurso de éste inútil razonamiento, para añadir que se lo escucharon los cabreros embobados y suspensos."⁶⁴ Este es el espíritu con que Unamuno trata a Cervantes en todo su ensayo, colocándole entre la innoble banda de burladores que tanto atormentan a Don Quijote. Las siguientes palabras de Pedro Turiel, resaltan la admiración que

⁶¹ Op. cit., p. 12.

⁶² José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Austral, Madrid 1985. P.38

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Austral, Madrid 1985, p. 52.

sentía Unamuno hacia el personaje creado por Cervantes, y la vez, sus similitudes:

Y, sobre todo, a la hora de la suprema verdad, a la hora de la muerte, que tanto preocupaba a Unamuno, Don Quijote, recobrando el juicio, abomina definitivamente de sus sueños quiméricos, y sus palabras adquieren acentos de verdad eterna. También don Miguel supo algo de esto en el despertar de sus errores. Lástima que sus pensamientos no pudieran ser recogidos por la Historia como algo definitivo y plasmado con trazos de inmortalidad eterna.⁶⁵

Azaña, por su parte, también insiste en poner a Cervantes en primer lugar, utilizando frases como: *el prodigio en la composición de la novela; Cervantes, en posesión magistral de...; Cervantes ha logrado fundir, somos criaturas cervantinas*; etc. El mismo título del ensayo versa sobre Cervantes y su invención del Quijote. Azaña destaca particularmente el ingenio de Cervantes en crear mucho más que una mera sátira de los libros de caballería.

El Quijote, reducido a una sátira de los libros de caballería, sería para nosotros poca cosa; pero si Cervantes no hubiese tenido otro horizonte que la sátira misma, y los personajes se le hubiesen escapado de entre las manos, lanzándose por su cuenta a mejor vida de la que podían tomar en el espíritu del poeta, Cervantes, reducido a tal pequeñez, sería un monstruo afortunado, a la vez estéril y fecundísimo, y realizaría este absurdo: un contenido mayor que el continente donde se inscribe.⁶⁶

Y esto es, según está diciendo Azaña, justamente lo que Cervantes en su obra logra superar: la locura y la fe.

Sin embargo, para Unamuno la locura es una cosa y la fe es otra. ¿O es que en el caso de Don Quijote la una está entrañablemente unida a la otra? Así parece que Unamuno opina. “Esta es, sin embargo, una de las más quijotescas aventuras de Don Quijote; es decir, una de las que más levantan el corazón de los

⁶⁵ Pedro Turiel, *El pensador. El creyente. El hombre*, Compañía Bibliográfica Española, S.A, Madrid, 1970, p. 136.

⁶⁶ Manuel Azaña, *Antología: Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid 1982, p.295.

redimidos por su locura... Aquí Don Quijote no se dispone a pelear por favorecer a menesterosos, ni por enderezar entuertos, ni por reparar injusticias, sino por la conquista del reino espiritual de la fe.”⁶⁷

Unamuno alaba el espíritu de Don Quijote inspirado por la fe de creer una cosa sin prueba palpable de esa cosa. Él es, a la vez, Caballero de la Locura y Caballero de la Fe. “Para ir en busca del sepulcro basta la fe como puente.”⁶⁸ No obstante, la locura de Don Quijote parece que va dependiendo de las circunstancias en que se halla el protagonista. Unamuno nota que cuando va de pie, o sea, no sentado en su valiente Rocinante, es cuando ve las cosas tal como son sin atribuirles todo el aparato de la caballería.

En el caso de Azaña y también Ortega y Gasset, ambos se ocupan en sus ensayos del tema de la fe en el Quijote. El propósito de Ortega y Gasset, con sus *Meditaciones del Quijote*, es una investigación filosófica de la creación de Cervantes. El propósito de Unamuno ha sido, en mucho mayor grado, una campaña para justificar las gestiones de Don Quijote y alzarlas a un plano de excelencia, conforme a las necesidades del espíritu humano. Azaña encuentra inconsecuente e insuficiente el método que Unamuno adopta en su cruzada quijotesca:

Unamuno hace de nuestro señor Don Quijote el Cristo de una religión de la fe... fe sin dogmas definidos, como no sea el dogma del albedrío de la propia conciencia ... Al componer su novela, aísla al hombre de su contorno y omite los paisajes, el ambiente, lo pintoresco; más que desnudo, deja al hombre en los huesos. Don Quijote pierde el cobijo del mundo en que Cervantes lo vio. Unamuno deja a Don Quijote en soledad de Viernes Santo, como el Cristo clavado en la cruz, enhiesto en lo sumo de un cerro, explorando las tinieblas.⁶⁹

⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Austral, Madrid 1985, p. 35.

⁶⁸ Op. cit., p. 17.

⁶⁹ Manuel Azaña, *Antología: Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid 1982, p.296.

En el pasaje donde Azaña comenta el libro de Unamuno, subraya, se podría decir, el carácter de *crusada* o *misión* que Unamuno parece emprender, en su fervor de *enderezar los entuertos* que ha sufrido el malentendido *hidalgo de la Mancha*, tanto en manos de su propio creador Cervantes, como de la crítica tradicional. *Las cosas a mi parecer*, dice Azaña, en su desacuerdo con Unamuno, *son de otro modo*.

El mundo del idealismo frente al mundo de la realidad es un elemento que recorre las páginas del Quijote. Unamuno emprende una batalla continua en defensa del idealismo quijotesco, rechazando los argumentos materialistas de un cura, un barbero, un ventero, un bachiller, etcétera, y poniendo en duda una exagerada dependencia de los poderes de la ciencia. Otra vez llama la atención a la razón de la sinrazón de su heroico hidalgo. “Cuando los «temerosos ruidos» de los batanes confundieron al amo y escudero en la oscuridad de la noche, Don Quijote tiene perfecta justificación por su comportamiento.”⁷⁰ Y Unamuno expresa lo siguiente: ¿Pareceos a vos que si como éstos fueron mazos de batán fueran otra peligrosa aventura, no habría yo ilustrado el ánimo que convenía para emprenderla y acaballa? ¿Estoy yo a dicha, siendo... soy caballero, a conocer y distinguir los sonos, y saber cuáles son de batanes o no?⁷¹

En el capítulo titulado *El quijotismo como filosofía de vida*, perteneciente al libro de S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, se evidencia la manera como Unamuno toma el ideal del Quijote, personaje ficticio y utópico, y lo convierte en una concepción de vida que perpetúa la realidad española de finales del siglo XIX y la de su propia generación (Generación del 98). “Conviene detenerse algo en el análisis de esta concepción que viene a ser el tejado del pensamiento

⁷⁰ Graham Long, *La cuestión del quijotismo tratado por tres autores españoles: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Manuel Azaña*, Centro virtual Cervantes, p. 223.

⁷¹ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Austral, Madrid 1985, p. 69.

filosófico unamuniano, donde se concretan en fórmulas sus intuiciones existencialistas...”⁷²

Unamuno aborda la figura de Don Quijote para dar cimiento a sus concepciones existencialistas, enfatizando su defensa en un personaje que encarna eternidad y toda una tradición española, en dos de sus obras más sobresalientes. Díganse *Vida de Don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*. Para muchos entendidos, la primera de estas dos obras es la que introduce a Unamuno en el campo de la Filosofía⁷³, siendo intérprete de una moral existencial que se halla ajena al dogmatismo escolástico y al racionalismo científicista. Es el propio Unamuno, al parecer, piensa de este modo cuando escribe años después en *Del sentimiento trágico de la vida*, haciendo mención al tema: “¿Qué ha dejado a la cultura Don Quijote? Y diré: ¡El quijotismo, y no es poco! Todo un tratado, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional.”⁷⁴

Tomando en consideración esta interpretación unamuniana acerca del legado del quijotismo, se podrían esbozar las siguientes interrogantes: ¿es el Quijote una filosofía de la existencia? y, ¿sus concepciones conducen a la elaboración de una filosofía de la vida? De acuerdo con la enumeración que hace Unamuno nos encontramos con una interpretación integral⁷⁵ de la vida humana, si bien vital, existencial y no especulativa. Es decir, una filosofía que enseña a vivir, a

⁷² S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México-Buenos Aires, 1953, p. 248.

⁷³ Es un criterio que sostiene S. Serrano Poncela, en su texto *El pensamiento de Unamuno*.

⁷⁴ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México-Buenos Aires, 1953, p. 248-249.

⁷⁵ Así lo expresa S. Serrano Poncela en su libro: *El pensamiento de Unamuno*.

adoptar una actitud y no a entender un pensamiento científico, teórico, entorno a la vida. En palabras de Serrano Poncela, citando al propio Unamuno, nos dice:

Y aquí aparece el quijotismo como un intento de solución. Don Quijote es un símbolo expresivo de 'una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice', y en esta lucha 'está el secreto de eso que suele decirse de que somos, en el fondo, irreductibles a la cultura, es decir, que no nos resignamos a ella.'

Precisamente, en Don Quijote se encuentra la contradicción entre la razón del mundo aparental, fenoménico y su sustitución por el mundo imaginario que lleva dentro. Todas sus andanzas de caballero giran en torno al firme propósito de imponer sus ideales sobre las ideas que al entorno suyo reproduce la razón. Y como estos ideales son no sólo profesados sino vividos con fe, pues resulta que Don Quijote articula su vivir en una totalidad vital, sin grietas, y termina por imponerse al mundo inmediato que le es ajeno, o, en última instancia, alcanza una tregua de cooperación con aquellos que no lo comprenden. Desde este enfoque, las aventuras de Don Quijote son un constante progreso del ideal sobre lo real y "...un sometimiento evidente de la realidad a esta utopía dinámica."⁷⁶

He aquí el carácter moral del quijotismo, que puede ser definido como una escasez de presupuestos racionales, imperativos y fuera de la voluntad y sentimientos del hombre. Se alimenta de ese sentimiento heroico que tiene cada individuo ante la vida. Y, justamente, ese sentimiento heroico, reposa en presupuestos tales como son: el afán por encontrar la inmortalidad en las obras, la crítica de estas obras a través de la voz de la conciencia que dictamina sobre su bondad y maldad y la propia conciencia inspirada en el ejemplo de Cristo como salvador de la mortalidad. Y en relación con este último presupuesto, surge un elemento a tomar en consideración, pues para Unamuno, la figura del Quijote guarda mucha semejanza con el Cristo, siendo Don Quijote, a su consideración, el

⁷⁶ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México-Buenos Aires, 1953, p. 252.

Cristo Español. “Don Quijote fue, queda ya dicho, fiel discípulo de Cristo, y Jesús de Nazaret hizo de su vida enseñanza eterna en los campos y caminos de la pequeña Galilea. Ni subió a más ciudad que a Jerusalén, ni Don Quijote a otra que a Barcelona, la Jerusalén de nuestro caballero.”⁷⁷

Para Unamuno, Don Quijote y Jesús de Nazaret son, cada uno su modo, dos personajes mayores de su concepción antropológica. Y lo son, porque enraizados en un tiempo y espacio determinados, “...se han entrañado en la sustancia misma de las cosas, haciéndose, por ello, prototipos del vivir auténticamente humano”⁷⁸. A este propósito es particularmente significativa la forma como el *catedrático de Salamanca* a ellos se refiere, dado que, en la referencia que explícitamente les hace, nos es permitido hallar las implicaciones que “...el nuevo horizonte teórico-conceptual, abierto por las filosofías de la existencia, tiene en la estructuración de su pensamiento antropológico-filosófico.”⁷⁹ Emanuel Santos, en el libro antes mencionado, hace una cita de *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde Unamuno expresa:

Ved a Don Quijote, Don Quijote no fue a Flandes, ni se embarcó para América, ni intentó tomar parte en ninguna de las grandes empresas históricas de su tiempo, sino que anduvo por los polvorientos caminos de su Mancha a socorrer a los menesterosos que en ellos topase y a enderezar los entuertos de allí y de entonces.⁸⁰

Según el criterio de Emanuel Santos, considerando las semejanzas que establece Unamuno entre el Quijote y Cristo, se evidencia una moral pragmática, pero, a la vez, es un pragmatismo que está matizado por elementos propios del cristianismo. En varios pasajes de *Vida de Don Quijote y Sancho*, su autor se refiere al hecho que el Quijote, para su obrar, toma como punto de partida un impulso, “...da el salto y obra. Justifica después tu obrar con razones si tratas de

⁷⁷ Emanuel Santos: *Antropología unamuniana I. Hombre de carne y hueso: lectura de Thomas Carlyle*, Revista Igreja e Missao, No. 208., agosto 2008, p. 197.

⁷⁸ Op. cit., p. 220.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Op. cit., p. 221.

objetivar, ante de los demás, tu conducta.”⁸¹ Y esta moral del Quijote, para Unamuno, está presente en las propias acciones que realiza en sus andanzas. Cuando Don Quijote, para citar un ejemplo, pone en libertad a hombres que han sido juzgados por las leyes, no lo hace basado en los principios de la razón, sino, siguiendo un impulso consiente en defender para cada hombre el inalienable derecho a su libertad y en rechazar el castigo impuesto como sanción social. Y a pesar que el resultado es arbitrario, el principio es válido. A este acto tan disparatado para la razón, Unamuno lo justifica cuando dice:

Los guardias que llevan a los galeotes los llevan fríamente, por oficio, en virtud de mandamiento de quien acaso no conociera a los culpables, y los llevaban a cautiverio. Y el castigo, cuando de natural respuesta a la culpa, de rápido reflejo a la ofensa recibida, se convierte en aplicación de la justicia abstracta, se hace algo odioso a todo corazón bien nacido. Nos hablan las escrituras de la cólera de Dios y de los castigos inmediatos y terribles que fulminaba sobre los quebrantadores de su pacto; pero un cautiverio eterno, un pesar sin fin basado en fríos argumentos teológicos sobre la infinidad de la ofensa y la necesidad de satisfacción inacabable, es un principio que repugna al cristianismo quijotesco. Bien está hacerle seguir a la culpa su natural consecuencia, el golpe de la cólera de Dios o de la cólera de la naturaleza, pero la última y definitiva justicia es el perdón. Dios, La Naturaleza y Don Quijote castigan para perdonar. Castigo que no va seguido de perdón, ni se endereza a otorgarlo al cabo, no es castigo sino odioso ensañamiento.⁸²

Este obrar por impulsos verdaderos, legítimos e incontaminados de la conciencia, somete a la verdad, inevitablemente, a la sinceridad. Y es que, para Unamuno, lo verdadero es lo sincero. Lo que demanda y busca Don Quijote, son espíritus claros, abiertos y libres de hipocresía. Esta sinceridad es llevada por el *Caballero de la triste figura*, si es preciso, hasta el desafío. ¿Cuántas veces Don Quijote no interrumpe una situación convencionalmente dada para exponer sus argumentos de caballería? También se desprende de ello un continuo amor a la aventura por lo inesperado, una pretensión de estar en forma todo el tiempo para la acción, pues en la acción se deriva una posibilidad de interacción con los otros.

⁸¹ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México-Buenos Aires, 1953, p. 259.

⁸² Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, pp. 214-15.

“El lema podría ser: vivo mis obras, no las razono. Recordemos un apotegma unamuniano ya conocido: deja que la vida te trace su plan, no traces plan a tu vida.”⁸³

Esta acción es una de las formas que presenta el ansia de inmortalidad. Las hazañas de Don Quijote, ¿no son acciones puras, sin compromiso previo con la moral convencional de la razón? “Y ¿no son acciones derivadas al gran impulso a la pervivencia e inmortalidad, motor de toda filosofía, de toda mística, de toda postulación vital, en suma?”⁸⁴ Para Unamuno, Don Quijote es un héroe que busca inmortalizarse a través de sus acciones en la memoria de los hombres, y como personaje que encarna todo una tradición del pueblo español, expresa sus ansias de inmortalidad. Este mismo culto a la inmortalidad, que no es otra cosa que el ansia de sobrevivirse y de intemporalizarse, es lo que confiere, según Unamuno, un peculiar matiz a la “erótica de Don Quijote”.⁸⁵ Tras el amor de Dulcinea, el caballero persigue un refuerzo a su ideal de fama y nombre, y con ello, una regla de conducta. Dulcinea es, sobre todo, perpetuo testigo del esforzado caballero en sus más extravagantes batallas. Y a ella van dirigidos los despojos, las oraciones, los lamentos; y de ella se desprende el estímulo, la fuerza y el consuelo tras la derrota. Dulcinea es el escribano perene de Don Quijote por medio de la cual queda constancia de sus hazañas en la tierra que proveen la inmortalidad. Resulta curioso que Dulcinea no despierta para Don Quijote un sentimiento voluptuoso, siendo ella la compañera que ansía y, además, un altavoz de fama que debe estar libre de imperfecciones. “Por la fe en Dulcinea, Don Quijote camina, como quería el clásico, hacia ese terreno donde la inmortalidad tiene puesto su más alto asiento.”⁸⁶

En Don Quijote halla representado Unamuno todo el anhelo de inmortalidad, no solo de cada hombre, además, de todo el pueblo español. Este personaje simboliza la tradición, las raíces y la autenticidad cultural que durante

⁸³ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, México-Buenos Aires, 1953, p. 261.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Op. cit., p. 262.

siglos ha acompañado a una nación. En él, pese a ser el resultado de la imaginación, está encarando el verdadero hombre de carne y hueso, aquel que busca mediante sus acciones, alcanzar la eternidad. Don Quijote es el hombre que persiste en el tiempo, es el Cristo español; al decir del propio Unamuno, la figura cómicamente trágica:

Ya hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura en que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana, la figura de Nuestro Señor Don Quijote, el Cristo español, en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo. Acaso la pasión y muerte del Caballero de la Triste Figura es la pasión y muerte del pueblo español. Su muerte y su resurrección.⁸⁷

⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), Madrid, 2005, p. 470.

Capítulo 2. El ansia de inmortalidad como explicación a la existencia humana

2.1. La interpretación unamuniana de la eternidad

En las primeras páginas de la obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, al hacer alusión a la existencia, Miguel de Unamuno dice:

Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo.⁸⁸

En estas palabras se aprecia una angustia por la existencia, aún más, por la no existencia. No concibe Unamuno la posibilidad de imaginarnos inexistentes, pues esto agobiaría nuestra propia existencia corporal y mundana. En su pensamiento aparece unido, como un hijo al cordón umbilical de la madre, el eterno y constante anhelo de inmortalidad, la esperanza desmedida de no querer desaparecer, de no dejar de ser uno mismo y a la vez ser todos. Este inmenso universo le parece estrecho, le ahoga y no le deja escapar. “De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!”⁸⁹ No se conforma Unamuno con saberse algún día inexistente, se esfuerza por preservarse en el

⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 29.

⁸⁹ *Ibíd.*

todo, en esa totalidad que lo separe de la muerte, que le dé la soñada inmortalidad.

Repite una y mil veces: “¡O todo o nada! ¿Y que otro sentido puede tener el ser o no ser?”⁹⁰ Pues solo se necesita “...la eternidad para ser dios... ¡Eternidad! ¡Eternidad!”⁹¹ Para el filósofo de carne y hueso en esto consiste la sed de eternidad que se nombra amor entre los hombres; esta es su concepción del anhelo de inmortalidad; el hombre que a otro ama es porque en él desea eternizarse. “Lo que no es eterno tampoco es real”.⁹² En Unamuno existe una previa esperanza que encierra el resultado de una voluntad de sobrevivir y una creencia y fe en la inmortalidad. José Ferrater Mora, refiriéndose a la concepción unamuniana de eternidad, expresa lo siguiente:

Detenerse, no obstante, en la creencia en la inmortalidad personal como raíz última del pensamiento y el sentimiento de Unamuno no nos aclara suficientemente ni lo que puede entenderse por inmortalidad ni el último sentido que esta tiene. Inmortalidad es, por lo pronto, uno de los términos de más varia significación que han sido empleados por el hombre, y el triunfo sobre la muerte que toda inmortalidad implica no es sino el carácter común de algo que puede presentarse en las más diversas formas. Desde la simple perduración de un ser hasta su vida eterna pasando por su conservación en una totalidad más amplia hay, en efecto, tan diversos tipos de inmortalidad como diferentes afanes de sobrevivencia.⁹³

En Unamuno, la esperanza de inmortalidad, presente en su pensamiento con tanta fuerza, abarca todas las formas posibles e incluso, las imposibles. El poeta de la *generación del 98* quiere y tiene como afán que las cosas se conserven. Junto a este afán de conservación hay en cada cosa un afán de aniquilación, una carrera hacia la destrucción y la muerte. “Justamente entonces debe averiguarse por qué una cosa, que debiera aparentemente luchar para conservarse, se entrega, deliberadamente o no, a la muerte, es decir, a la

⁹⁰ Ibíd.

⁹¹ Op. cit., p. 29-30.

⁹² Op. cit., p. 30.

⁹³ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, pp. 81-82.

negación de sí misma”.⁹⁴ Para el salamantino la desaparición de las cosas parece a primera vista una negación de su sentido y la afirmación más rotunda de su propio ser.

En ambos casos, en el impulso hacia la perduración o en la tendencia hacia la muerte, hay una común apetencia de inmortalidad que puede satisfacerse con el sacrificio individual, que no permitirá la negación de todas las cosas ni la total y absoluta aniquilación de lo existente.

Unamuno pretende salvar aquello que le es singular, pretende salvar la historia de lo singular, es decir, la repetición de aquello que parece que no podrá repetirse jamás; en sentido resuena con mayor vigor su sentimiento y afán de inmortalidad como raíz de toda existencia. Unamuno sostiene que todas y cada una de las cosas están deseosas de afirmar su inmortalidad, de conservarse y de perdurarse; este “...afán de conservarse cada cosa es tanto el afán de ser ella misma como el deseo de ser todas las demás.”⁹⁵

Es en este afán de inmortalidad, que no se limita solo a la supervivencia individual, pues señala rigurosamente la absorción de todas las existencias; donde se descubre el giro que da Unamuno. De ahí que su doctrina de la inmortalidad sea algo diferente de las doctrinas antes conocidas; como la de los griegos en la Antigüedad, quienes primero hablaron de la inmortalidad del alma.

En el pensamiento griego lo inmortal era el alma, que participaba del ser verdadero, pero a su vez, no constituía el mismo ser verdadero, sino una especie de intermediario, un demonio. El propio Platón⁹⁶ consideró el cuerpo como la cárcel del alma, que impedía a esta su liberación inmediata y su ascenso al mundo del bien, al mundo de la perfección; nombrado por él, el mundo de las ideas.

⁹⁴ Op. cit., p. 82. Op.

⁹⁵ Op. cit., p. 85.

⁹⁶ Aunque se hace mención de Platón, por ser uno de los más notorios representantes de la antigua Grecia y por estar expuesto en su pensamiento los orígenes de la inmortalidad del alma, no por ello se pretende ahondar en el mismo, pues no resulta de interés ni de objetivo dentro del trabajo investigativo.

En el neoplatonismo⁹⁷ se acentúa este carácter intermediario del alma. La misma representa la hipótesis que traspasa todas sus limitaciones. Ser inmortal significa existir para siempre, que visto por los griegos es semejante a ser dioses en la tierra. “También el divino Platón, al disertar... sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ellas leyendas...”⁹⁸

La inmortalidad es asunto que concierne a los impasibles, a los indiferentes, a los que trascienden a la naturaleza, aun en el mismo momento que se hallan mezclados con ella; aquello que no es afectado por la pasión y por la turbulencia podrá ser, para esta concepción de los griegos de un alma pura, verdaderamente inmortal. Por la vía de la razón que sustentan los griegos se llega a una idea de la inmortalidad que se aproxima en más de una extensión a una idea cristiana y que en otras extensiones resulta distinta. El punto en común de los griegos con la concepción cristiana vendría siendo la idea de una inmortalidad que corresponde a un alma personal. Esta idea se distancia, pues los griegos ven y conciben esta alma como un impasible. En el caso del alma cristiana sucede todo lo contrario, la misma tiene la posibilidad de vivir una experiencia.

El alma cristiana no se separa simplemente del cuerpo, lo arrastra toda la vida en él mismo, nombrándolo espiritual. Esto es la posibilidad de una radical espiritualización del cuerpo y de su propia salvación en la unidad de un alma singular y única, que está destinada a la corrupción; puede, como lo demuestra la resurrección de Cristo, volver a ser resucitado. Aquí se establece un notable límite entre el neoplatonismo y el cristianismo, pues el último consiste en la resurrección de los muertos. Unamuno señala, cuando ve abierto el abismo entre la mente griega y el alma cristiana, que “La inmortalidad del alma impasible y la resurrección de la carne son... dos sobrevivencias contradictorias entre sí.”⁹⁹

Cuando Unamuno llega a este punto, a esta contradicción; llega también, lo mismo que en la idea del hombre y en la idea de Dios, a la raíz propia del asunto

⁹⁷ Tampoco se pretende hacer énfasis en esta corriente filosófica, la cual cobró auge posterior a Platón.

⁹⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 29.

⁹⁹ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 90.

de la inmortalidad. Es aquí donde Unamuno constata que el primer principio de la inmortalidad es una auténtica tragedia. En este caso, no se trata de la inmortalidad del alma, ni de la resurrección del cuerpo, ni del escepticismo acerca del más allá, ni de la confianza en la posibilidad de una vida eterna más allá de la muerte, sino de una y otra cosa, de la lucha perpetua y continua y nunca solucionada entre ellas. Es la contradicción más profunda que puede existir entre las cosas del cielo y de la tierra y a la que Unamuno llama como el sentimiento de su inmortalidad, que no debe verse como cosa del instinto. Y haciendo referencia a ese punto, Ferrater Mora dice:

Unamuno hace algo más que rechazar un llamado instinto de mortalidad, porque proclama la existencia de un instinto inaudito: el instinto de inmortalidad, que surge del fondo último de una voluntad de seguir viviendo a la cual no logran convencer ninguna refutación y ninguna prueba.¹⁰⁰

El sentimiento de la mortalidad aparece como consecuencia de una detención de la voluntad de seguir viviendo y, como el resultado de una reflexión racional, de una pregunta que, por serlo, está fundamentada por la razón. “Solo porque reflexionamos, y no podemos dejar de hacerlo, comenzamos a sentirnos mortales...”¹⁰¹ Y esta idea de mortalidad que es consiente el hombre, lo lleva a sumirse, como expresa Unamuno, en una profunda desesperación irremediable.

Es aquí donde el hombre comienza a preguntarse: ¿por qué he de morir?, ¿hay una vida más allá de la muerte?, ¿existe la inmortalidad? La creencia en la muerte es una convicción y no una confianza ni una seguridad que posee el hombre; es una duda en la inmortalidad y no una afirmación de la muerte.

La inquietud de inmortalidad se halla constituida en Unamuno. Lo que acontece en el hombre, no es la desesperación irremediable ante una posible certidumbre de la muerte, ni la resignación ante el conocimiento de saber que no muere, se trata de una resignación desesperada o una desesperación resignada ante la imposibilidad de saber estas cosas, y a la vez, del impulso irremediable de

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 91.

afirmarlas. En el hombre ocurre el deseo de vivir, el apetito de tomar la vida y la razón, sin poder lograrlo nunca. Este utópico casamiento le posibilita al hombre vivir y sentirse vencedor de la muerte. Solo así podrá llegar el alma a ponerse en claro sobre la sustancia misma de su ser, que es, según Unamuno, "...el inmortal origen del anhelo de inmortalidad."¹⁰²

Este descubrimiento de la inmortalidad, que ha existido y prevalecerá siempre, mientras el hombre sea hombre, es para el *filósofo de carne y hueso* lo específicamente cristiano, en él escapa toda justificación del paso del hombre por la tierra. Aterradoras resultan estas palabras de Unamuno cuando expresa: "¡Ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizarte y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!"¹⁰³ Esta lucha que Unamuno sostiene contra semejante interpretación de la inmortalidad, en un sentido personal, lo conduce en ocasiones a negar el infierno, considerado como castigo absoluto, o a negar el cielo, que es la total recompensa o el esperado paraíso. Sucede que Unamuno no entiende la inmortalidad como un premio o un castigo, la entiende como un anhelo que desaparece en el instante que deja de ser soñado.

El *rector de Salamanca* niega la posibilidad de un eterno castigo, interpretado como una eterna muerte; confesando que nunca le asustaron las historias que de niño escuchó acerca de las descripciones del infierno. Fue para él más aterradora la idea de una nada o de la aniquilación completa y sin remedio. Ferrater Mora expresa en su libro: *Unamuno: bosquejo de una filosofía* las siguientes palabras:

Todo acaba, sin duda, por salvarse en el seno de quien nos eterniza y a quien, a la vez, con nuestro anhelo de supervivencia, eternizamos, pero aun en el caso de que no haya recompensa, sino castigo, este aparecerá siempre ante el alma anhelante de vida eterna

¹⁰² Op. cit., p. 92.

¹⁰³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 30.

como una forma de liberarse de la disolución a que la razón condena. O dicho de otro modo: es mejor vivir en el dolor que no dejar de ser en paz.¹⁰⁴

Este problema de la inmortalidad lo conduce a una afirmación, expresando que el hombre es un ser que espera por la inmortalidad, pues solo porque espera ser eterno, puede decir propiamente que vive. Para Unamuno el propio reconocimiento de la muerte, el sentimiento de la mortalidad que constantemente acecha al hombre, es el no que la razón opone al sí de la sustancia misma que compone al alma, o sea, la duda sin la cual la fe no sería abonada.

Es como el aliento mismo de la vida; sin la muerte y sin la victoria constante a la muerte, no tendría sentido la existencia. Sentencia Unamuno que: "...la verdadera vida se mantiene de la muerte y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua".¹⁰⁵ Y después expresa: "Una vida sin muerte alguna en ella, sin deshacinamiento en su hacinamiento incesante, no sería más que perpetua muerte, reposo de piedra. Los que no mueren no viven; no viven los que no mueren a cada instante para resucitar al punto, y los que no dudan no creen"¹⁰⁶

La muerte acompaña a la vida, no como una amenaza, sino casi como la promesa de un destino que sin el morir sería imposible. Vivir es propiamente vivir en la agonía, es vivir en contante lucha contra la muerte sin haber sido jamás vencido en esta batalla, pero a la vez, sin haberla vencido nunca. El instinto de la inmortalidad no es, pues, ni la voluntad ni el deseo de una vida eterna sin muerte; es el anhelo de una agonía que nunca finaliza. Dice Unamuno que la vida que aún no concluye debe ser ganada con razón, sin razón o contra ella. Debe ser ganada y debe constituir el premio de una lucha contra la razón y la muerte donde, ni la una ni la otra es aniquilada, terminan disminuidas y no eliminadas. "Pues solo porque hay en la vida, en toda la vida, embuste y mentira, es decir, solo porque

¹⁰⁴ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 93.

¹⁰⁵ Op. cit., pp. 93-94.

¹⁰⁶ Op. cit., p. 94.

hay en la vida el secreto e inagotable fondo de la muerte puede llegar a constituir una plena y no únicamente una única verdad.”¹⁰⁷

Es la tragedia de la vida, más que la tragedia de la muerte, lo que atormenta la existencia de Unamuno. El saberse vivo y a la vez consciente de que tiene que morir. “Este pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia... ¡Dejarás de ser!, me roza con el ala el Ángel de la muerte...”¹⁰⁸ Con afán expresa que el hombre se ha empeñado más en hacer culto a sus muertos que en preocuparse de sus vivos. Durante siglos habitó en endebles moradas, en chozas que no han sobrevivido al inexorable paso del tiempo. Ha guardado a sus muertos en moradas que han burlado la inevitable destrucción y edificado en piedras, primero los monumentos de los muertos que los vivos ¿Cuál ha sido entonces el sentido del culto que ha rendido el hombre a sus muertos? ¿Ha sido acaso el anhelo de perpetuar en ellos sus ansias de inmortalidad? ¿Son los muertos el recuerdo eterno de vida que no quiere morir? ¿Es acaso la muerte la eternidad de la vida? “Este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones. En el delirio de la destrucción,...hace declarar a la Convención la existencia del Ser Supremo y el principio consolador de la inmortalidad del alma, y es que el Incorruptible se aterraba ante la idea de tener que corromperse un día.”¹⁰⁹ Este anhelo de inmortalidad unamuniana pueda verse como una enfermedad que lo agobia y lo acongoja, que le hace sufrir y sufre. Es Unamuno quien nombra estas ansias tan suyas como una enfermedad:

“¿Enfermedad? Tal vez; pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud, y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma a que va presa, y la única salud posible, la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 30.

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 31.

poderosa. De lo hondo de esa congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a la luz de otro cielo...”¹¹⁰

La esperanza es el sentimiento más poderoso presente en Unamuno. Esa esperanza que lo esperanza en una vida después de la muerte. Pues para él se trata de enfrentar cara a cara la propia realidad de la tragedia de la vida, pero no entonces con un sentimiento angustioso, que es, en fin, el sentimiento de la vida, sino más bien con un sentimiento esperanzador. El remedio para Unamuno, no es la estrofa que dice: “Cada vez que considero/ que me tengo que morir, /tiendo la capa en el suelo/y no me hartó de dormir.”¹¹¹

Para Unamuno el remedio es siempre vivir, vivir siempre y por siempre, aunque esta anhelante pretensión le resulte angustiosa. No procura dormir en la vida con una muerte que se avecina; quiere vivir la vida para después no morir la muerte. Lo que intenta en todo momento es vivir, vivir la vida auténtica de la existencia, de esa existencia que es sufrida, pero que es mejor que la no existencia; es “...mejor vivir en el dolor que no dejar de ser en paz.”¹¹² Sentencia Unamuno que la vida está enlazada a “El hambre de Dios, la sed de eternidad, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda. Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar al ansia de la muerte.”¹¹³

Al pensamiento del filósofo de carne y hueso vienen interrogantes que parecen contradictorias con un filosofar que busca, en última instancia la eternidad, la inmortalidad, el no morir nunca: “¿para qué vivir? La muerte es nuestro remedio.”¹¹⁴ Unamuno no quiere el reposo de la liberadora muerte. Ansía la inmortalidad del alma buscada por Platón, persigue el sueño de la apuesta de Pascal¹¹⁵ y algo más de eternidad. Codicia perpetuarse en lo eterno, en lo

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 32.

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ *Op. cit.*, pp. 32-33.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 33.

¹¹⁵ Esta apuesta de Pascal es aquella donde el filósofo pretendía creer en la existencia de Dios. Si acertaba, todo lo ganaría, sino, nada perdería.

inmortal, en lo que no muere y vive por siempre. Las siguientes palabras de José Ferrater Mora ilustran la visión unamuniana de inmortalidad:

Si el anhelo de Unamuno es...revivir lo que vivió y no vivir de nuevo nueva vida, ello no se debe a que quiera detenerse en el momento para gozar de él, sino para hacer de él lo que le es incompatible: para eternizarlo. El vuelo hacia un eterno ayer es entonces, sin que sea posible fórmula más perfecta, la reconciliación de las tres formas de entender o de no entender la historia: aquella que la niega para desnacerse, aquella que la vislumbra para repetirse y aquella que la admite para justificarse. Seguir viviendo eternamente en la historia es así lo mismo que vivir fuera de ella, esto es, lo mismo que vivir dentro de ella, en esa intrahistoria que es hasta el momento presente el único reflejo que nos es dado poseer de la eternidad.¹¹⁶

2.2. *La angustia existencial de la vida y el deseo de no perecer jamás*

El ser es anhelo de ser, de ser más, de serlo todo. Su esencia es seguir existiendo siempre. Esta esencia del ser la denomina Unamuno con diversos términos: pervivencia, supervivencia, inmortalidad y, sobre todo, apetito de divinidad, hambre de Dios, es decir, algo que brota de las entrañas, de lo instintivo del ser.

Utilizando la terminología de la tradición platónico-cristiana, Unamuno habla también del ansia de “salvar el alma”¹¹⁷ y de la “inmortalidad del alma”¹¹⁸. Según comenta Manuel Blanco en su libro *La voluntad de vivir y sobrevivir en Unamuno*, “...hay que tener en cuenta que, en la antropología unamuniana, el alma no es un principio separado del cuerpo, sino la conciencia humana en su integridad y en su persistencia. Cuerpo y alma, materia y espíritu, son inseparables en el ser y el obrar, y están estrechamente compenetrados al ser una misma cosa.”¹¹⁹

¹¹⁶ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 117.

¹¹⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 239.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 178.

Al no ser el alma un fenómeno empírico y no tener de ella una intuición sensible, no puede ser objeto de un conocimiento racional¹²⁰. El tema de la inmortalidad del alma tiene, pues, su campo en la fe, en el sentimiento, en la vida. Unamuno afirma que “es en realidad el Evangelio, y solo el Evangelio, el que ha traído a luz la vida y la inmortalidad.”¹²¹

Aunque Unamuno no desarrolla tampoco en este caso, de un modo sistemático, su pensamiento, la frecuencia con que lo trata permite entrar en el núcleo de su argumentación. Ante todo, es el hombre mismo el que reclama su inmortalidad. Existe en cada ser humano un impulso biológico, el instinto de perpetuación, que lo conduce en la dirección de la inmortalidad. El hombre siente “hambre, apetito de inmortalidad”.¹²² El hambre, de por sí, implica insatisfacción, vacío y frustración. Al decir de Ferrater Mora: “Nuestro deseo de sobrevivir es más fuerte que el deseo de que Dios exista.”¹²³ El hombre no tiende a mantenerse simplemente, sino a ser más, a serlo todo; tiene “apetito de divinidad, que es la encarnación en cada hombre del seréis como dioses”.¹²⁴

También el conocimiento reclama la inmortalidad. El hombre quiere dar a toda conciencia. Y la conciencia es, ante todo, conciencia de ser. No hay, pues, pensamiento o conocimiento puro, sin la referencia a la conciencia. Y este sentirse conciencia, este tender a serlo todo en los demás, se pregunta Unamuno, “¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse?... el ansia de inmortalidad no será la condición primera de todo conocimiento reflexivo humano”.¹²⁵

El universo y su finalidad están pidiendo igualmente la perduración del hombre. “Si hay un Dios, que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y

¹²⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 175-176.

¹²¹ Op. cit., pp. 155-156.

¹²² Op. cit., p. 131.

¹²³ José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Ediciones Losada, S.A., Buenos Aires, 1944, p. 58.

¹²⁴ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 179.

¹²⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 130.

conserva para mí".¹²⁶ La naturaleza es parte del hombre, y sin él las cosas quedarían sin fundamento y caerían en la nada. La existencia de una conciencia del universo exige, de igual modo, la persistencia de la conciencia individual. Si la conciencia del universo es eterna, "¿por qué no ha de serlo la conciencia del hombre concreto?"¹²⁷, se pregunta Unamuno.

Otra prueba que quiere resaltar Unamuno con relación a la inmortalidad, es el carácter individual e insustituible del hombre concreto. No hay *otro yo*, ni *otro tú*, ni *otro él*. Si el ser muere definitivamente, dejaría un hueco inconmable en el universo. Y si mueren todos y cada uno, el mismo universo se quedaría sin sentido, porque no existiría ya ninguna conciencia que pudiera dárselo.¹²⁸

Y hay una razón de la inmortalidad que comprende todas las demás. El hombre tiene necesidad de ser inmortal y de saberlo. Lo necesita, y ésta es, además, su voluntad más clara. Manuel Blanco cita la siguiente anécdota, contada por Unamuno:

Uno de esos hombres que han perdido el sentimiento de contacto de su propio espíritu, me preguntó una vez: ¿Y en qué va a fundarse la conciencia de la propia persistencia inacabable? Y hube de contestarle: En que lo quiero, en que quiero persistir. Como buscaba razones se me quedó mirando extrañado.

Por estas palabras se puede entender que para Unamuno, por encima de cualquier otra razón y de todo argumento, la inmortalidad será un hecho, si el hombre la desea con todo el ardor y así lo decide. La inmortalidad, como la vida, es conciencia de ser y voluntad de seguir siendo y por siempre, intenta argumentar Unamuno.

Pero el rector de Salamanca se muestra, a veces, desarmado ante estas razones de la inmortalidad, considerándolas débiles. El ser aspira ciertamente a seguir siendo, pero no puede reclamar para ello derechos ni merecimientos. La

¹²⁶ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, p. 217.

¹²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 128.

¹²⁸ Op. cit., p. 218.

existencia actual, como a existencia futura del hombre y su inmortalidad, es gratuita. “Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre”.¹²⁹

La inmortalidad pertenece, pues, a lo entrañable del hombre, a la sustancia del alma¹³⁰. El ser reclama, por sí mismo, el perdurar y el expandirse. Desde el alma de cada individuo surge el grito de la inmortalidad: “¡Ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizarte y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”¹³¹ El ser es sed de ser, apetito de totalidad, ansia de inmortalidad. Unamuno expone, además, algunos rasgos de lo que entiende él por inmortalidad; son como condiciones imprescindibles para que se pueda hablar de verdadera inmortalidad y de permanencia del ser.

La inmortalidad, que nace como grito del ser, la que el hombre desea, es una inmortalidad humana, es decir, de todo su ser. Y en tal sentido, no sería válida otra vida que no tuviese las condiciones de la que se posee. “Y no es, en efecto, pensable otra vida sino en las formas mismas de esta terrena y pasajera.”¹³² El temor de todo hombre a anonadarse lleva implícito el no poder concebir otra vida, que no sea continuación de la vida que discurre en el tiempo¹³³. Y la vida humana exige que no se pierda el cuerpo. Si este se disuelve, desaparece, al menos en parte, la identidad personal. “La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu no es inmortalidad verdadera.”¹³⁴ El ser tiene necesidad del cuerpo y del mundo material que le rodea. El espíritu, sin la materia, no es nada¹³⁵.

La inmortalidad presupone también la conservación de la propia identidad personal. Si el yo pierde su identidad, ya no sería inmortal. No es posible concebir una inmortalidad, sin que quede a salvo la identidad esencial del yo. “Los dos principios que constituyen al hombre como ser individual y distinto de los otros

¹²⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 137.

¹³⁰ *Ibíd.*

¹³¹ *Op. cit.*, p. 30.

¹³² *Op. cit.*, p. 242.

¹³³ *Op. cit.*, p. 277.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 246.

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 137

yos, la unidad y continuidad en el tiempo y en el espacio, son imprescindibles para sostener la identidad del yo.”¹³⁶ Y apunta Unamuno: “Quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí.”¹³⁷

Otro rasgo de la inmortalidad es la tendencia a serlo todo. Ser inmortal significa estar proyectado permanentemente hacia la plena realización, pero sin llegar nunca a conseguirla, pues al llegar en algún momento a serlo todo, sería la disolución o la muerte por exceso. Lo acabado, lo perfecto, es la muerte, y la vida no puede morir¹³⁸. La conciencia, el hambre de eternidad, las ganas de Dios, el ansia de más y más, que definen la esencia del ser, jamás se satisfacen. Cada conciencia quiere ser ella y quiere ser Dios-todo al mismo tiempo. El espíritu tiende a serlo todo en una carrera sin fin, mientras la materia tiende a ser menos, a la quietud o al reposo, es decir, a la nada¹³⁹. La vida no es una situación de quietud, sino de búsqueda incesante de la verdad y de lo absoluto, un “penetrar cada vez más en los abismos sin fondo de la Vida Eterna”¹⁴⁰.

Por su tendencia a ser más y a serlo sin fin, toda la vida, real y verdadera, debe estar garantizada en el tiempo y en el espacio. Unamuno piensa en una inmortalidad histórica, una eternización de la momentaneidad, un clavar la rueda del tiempo, en el que es posible el recuerdo y la esperanza¹⁴¹. Si no hay tiempo, el ser no tiene lugar. Dice Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo, que engendra a su vez la esperanza. La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte”¹⁴². Y la inmortalidad exige también el

¹³⁶ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 181.

¹³⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 136.

¹³⁸ En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno alude a esta a esta idea, al decir que “el que ve a Dios se muere”. Y la visión eterna de Dios ¿no es acaso una eterna muerte, un desfallecimiento de la personalidad?

¹³⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 235.

¹⁴⁰ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, p. 186.

¹⁴¹ En el libro *Cómo se hace una novela*, de 1927, Unamuno, con su habitual juego de palabras, habla de “eternización de la momentaneidad” o de “momentaneización de la eternidad”.

¹⁴² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 260.

espacio, pues es en él donde se verifican los cambios del ser. Una vida sin ningún tipo de cambio, sin crecimiento y sin penuria, sin amor y sin odio, no es posible.¹⁴³

Si la inmortalidad es la perfección de la vida, la felicidad que lleva consigo debe abarcar a todo el ser humano y saciar sus diversas ansias, que nacen del cuerpo y del espíritu, de los sentidos y del entendimiento. Una felicidad solo corporal, o solo espiritual, no es felicidad humana. Citando a Unamuno: “Una felicidad corporal, de deleite, no solo espiritual, no solo de visión, es lo que apetecemos”.¹⁴⁴ En desacuerdo con la afirmación de Spinoza, que “Dios se ama a sí mismo con amor intelectual infinito”¹⁴⁵, Unamuno dice que la felicidad racional no puede satisfacer a nadie. Y afirma: “¡Amor intelectual! ¿Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático. ¡Amores de cabeza! ¡Deleite intelectual!... ¡tragedia, tragedia, tragedia!”¹⁴⁶. La inmortalidad, si es continuación de la vida presente, debe ser, por consiguiente, expresión de la identidad del hombre, que es una unidad de cuerpo y espíritu.

La vida imperecedera será, finalmente, una vida en sociedad, la sociedad es la que da al individuo el instinto de perpetuación, la que le lleva y empuja al todo, a inmortalizarse. El individuo aislado, en el orden normal de la vida humana, tendería a la destrucción¹⁴⁷. Si lo que, en rigor, anhela el hombre concreto es seguir viviendo esta misma vida mortal, pero sin los males que normalmente la aquejan, es obvio pensar que la vida eterna debe tener este carácter social. Dice Unamuno:

La gloria es, pues, según muchos, sociedad, más perfecta sociedad que la de este mundo, es la sociedad humana hecha persona... Como nadie vive aislado, nadie puede sobrevivir aislado tampoco... son muchos, en efecto, los que se imaginan un linaje humano como un ser, un individuo colectivo y solidario. Y se imaginan la salvación como algo colectivo

¹⁴³ Op. cit., p. 242.

¹⁴⁴ Op. cit., p. 247.

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ Op. cit., p. 235.

también. Como algo colectivo el mérito, y como algo colectivo también la culpa; y la redención. O se salvan todos o no se salva nadie... la redención es total y es mutua.¹⁴⁸

En el deseo de inmortalidad coinciden todos los humanos. Cada hombre tiene su secreto, su misterio en su vida. Unos lo exteriorizan, mientras que otros lo llevan muy dentro y nunca lo descubren. Pero hay un mundo oculto e interior donde confluyen los secretos o sentidos individuales: “es el ansia de inmortalidad: este es el secreto de la vida humana”¹⁴⁹, de toda vida humana. Tan fuerte era en Unamuno su convencimiento de la existencia de ese secreto de la vida, que lo llama “la sustancia de mi alma”, y dice: “Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad”.¹⁵⁰ Este anhelo constituye la sustancia de cada alma en el momento actual. Comentando la noción de conato, de Spinoza, lo dice con estas palabras: “Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual”.¹⁵¹

Pese a que Unamuno le concede vital importancia al tema de la inmortalidad para el hombre, entendiendo este como el individuo concreto que vive en sociedad, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, así como en otros escritos y ensayos menores, no explica con exactitud el modo de realizarse. Manuel Blanco, refiriéndose a esta cuestión, expresa en su libro *La voluntad de vivir y sobrevivir en Unamuno* lo siguiente:

Señaladas las condiciones de la vida inmortal y de su “esencialidad” para el hombre, Unamuno no pasa a describirnos como se realiza en concreto. Solo aventura algunas soluciones, que una tras otra le dejan insatisfecho, en la incertidumbre. Recordando el pensamiento de los filósofos y los caminos por donde los hombres buscan la inmortalidad, no encuentra en ellos una solución definitiva al problema.¹⁵²

¹⁴⁸ Op. cit., p. 256.

¹⁴⁹ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 184.

¹⁵⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 137.

¹⁵¹ Op. cit., p. 113.

¹⁵² Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 184.

Capítulo 3. La encarnación de un Dios individual

3.1 *El Dios personal como posibilidad de eternidad*

En el horizonte del pensamiento unamuniano, Dios aparece como garante del deseo de ser y de ser siempre. El hombre necesita a Dios, según expresa Unamuno, no para saber por qué y cómo es; lo necesita, sin embargo, para vivir la existencia, para sentir “para qué es”¹⁵³. Unamuno repite con frecuencia esta idea. Si el hombre se agarra a Dios, es para que le lleve en sus brazos y le mire en los ojos cuando estos vayan a cerrarse. “A Dios no lo necesitamos, ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo”¹⁵⁴.

El hombre tiende a serlo todo frente a la amenaza de la nada, y es en este punto, donde aparece Dios. Según señala Unamuno, se trata de un Dios inmortal, como los por naturaleza, dice, los dioses y, además, inmortalizador, productor de inmortalidad y salvador, por tanto, de la conciencia. Ante la hipótesis de un Dios, principio de todo, un Dios Idea, sabiduría suprema, Dios necesario, pero que no fuera al mismo tiempo productor y garantizador de la inmortalidad personal y salvador de la conciencia individual, ante ese Dios, Unamuno se hace la siguiente pregunta: “Entonces ¿para qué Dios?”¹⁵⁵.

¹⁵³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 201.

¹⁵⁴ Op. cit., p. 232.

¹⁵⁵ Op. cit., p. 111.

Al Dios inmortalizador no se llega por la vía de la razón¹⁵⁶. Unamuno crítica y rechaza las pruebas clásicas o tradicionales de la existencia de Dios, calificándolas como un intento vano de determinar la existencia de Dios. En el análisis que hace de ellas, parte de los postulados y conclusiones generales de la *Crítica de la razón pura* y, aunque no siga el mismo modo expositivo de Kant, llega como él a la conclusión de que las vías no conducen a otra cosa que a la idea de Dios, que no tiene realidad alguna fuera de la mente que lo concibe. En criterio de Manuel Blanco, expuesto en su libro *La voluntad de vivir y sobrevivir en Unamuno*, el rector de Salamanca confiesa su acuerdo con Kant cuando dice: “Las supuestas pruebas racionales-la ontología, la cosmología, la ética, etc.-,...no me demuestran nada;...cuantas razones se quieran dar de que exista un Dios me parecen basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant”¹⁵⁷.

Unamuno se declara contra la validez racional, científica, de la hipótesis de Dios. Y dice en tal sentido: “No es más concebible que haya un ser supremo, infinito, absoluto y eterno, cuya esencia desconocemos, y que haya creado el Universo, que el que la base material del Universo mismo, su materia, sea infinita y absoluta”¹⁵⁸. Para la concepción unamuniana, el mundo no se comprende mejor suponiendo que fuera creado por un Dios absoluto y eterno, que suponiendo que el mismo mundo y la materia fueran eternos. En este caso, Dios sobra como requisito necesario para explicar el porqué del mundo. Dios es una equis sobre la barrera última de nuestros conocimientos. Más acá de ella todo se explica sin Dios, y más allá ni con él ni sin él se puede explicar nada.¹⁵⁹

La prueba racional de la existencia de Dios, basada en la necesidad de una causa creadora del mundo, no es capaz de aclarar por qué Dios existe. Es, dice Unamuno, “una petición de principio o una solución meramente verbal para encubrir nuestra ignorancia”¹⁶⁰. De un hecho no se puede deducir una necesidad y

¹⁵⁶ Unamuno en diversas ocasiones llama a Dios “inmortalizador”.

¹⁵⁷ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 195.

¹⁵⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 204.

¹⁵⁹ Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 204, dice que “lo que no se explica sin Él, tampoco con Él se explica, pues tomándolo como Razón Suprema, necesita a su vez ser explicado”.

¹⁶⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 204.

la prueba de un supuesto orden no conduce a la existencia de un ordenador, ya que “orden es lo que hay y no concebimos otro”¹⁶¹. Se daría, además, en este caso, un salto ilegítimo del orden ideal al real. Y tampoco es válido, para Unamuno, la comparación entre el artista y Dios. Aun en el caso de que Dios hubiera hecho el mundo, esto no nos serviría para nada, si no se conociera el sentido de su creación. Manuel Blanco dice:

Al Dios obtenido por la vía de la razón no hay modo de sentirlo como algo vivo, real. Ese ente sumo, primer motor, creador supremo, equivale a nada, pues se reduce a mera idea, a ser puro; `y el ser puro y la nada pura, escribe Unamuno recordando a Hegel, se identifican`¹⁶².

Pero ese Dios, razón de las cosas, sería un Dios inconcebible, pues estaría sometido, siendo el ser supremo, a las esencias de la naturaleza inmutable. Un Dios-Razón es totalmente ajeno a lo contingente, es necesario en su ser y en su obrar, por lo que carece de voluntad libre. Sería, por consiguiente, un Dios contradictorio¹⁶³.

Esa idea del Dios-Razón es fruto de la proyección del sentido de dependencia que experimenta el hombre primitivo, cuando vive en sociedad. El hombre exterioriza y personaliza en una divinidad su sentimiento de divinidad. De ese sentimiento se apodera después la filosofía, la razón, y lo convierte en idea, una mera idea que morirá con el hombre.

Unamuno se coloca, pues, ante las pruebas racionales y ante la misma existencia de Dios en una actitud agnóstica. Citando sus propias palabras, así lo expresa: “Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores”¹⁶⁴.

Al Dios personal, al Dios-Voluntad, absolutamente libre, al Dios indefinible, arbitrario, superior a cualquier conceptualización lógica, al dios vivo, conciencia del

¹⁶¹ *Ibíd.*

¹⁶² Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 196.

¹⁶³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 206.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 261.

Unamuno, se llega, dice Unamuno, por el camino del amor y del sufrimiento. El rector de salmantino confiesa su inútil peregrinación por los dominios de la razón buscando a Dios. Solo cuando se encontró ante el escepticismo racional y la desesperación cordial, le surgió el hambre de Dios, un Dios esencia del alma o “sustancia de lo que esperamos”, que aparece como finalidad.

La conciencia tiende a concientizarlo todo, y cuando por el amor siente el dolor de todas las cosas, tiende a personalizar todo, a dar a toda finalidad. En este acto de compasión cósmica y de amor universal, las cosas tienen a unirse y se encuentra entonces una conciencia universal. Unamuno, al referirse a esta conciencia dice que “a esta conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios”¹⁶⁵. Y en otro momento expresa:

Y como yo me siento yo, y quiero vivir entre semejantes, entre hermanos, por eso quiero que sean yos los demás. Y entre todos los yos hagamos un Yo del universo. Y ese es para mí Dios, un Yo infinito, eterno, omnisciente.¹⁶⁶

Comparando este Dios-Conciencia con el Dios-Razón, Unamuno afirma que el Dios racional es la proyección al infinito del hombre abstracto, del hombre no hombre, mientras el Dios volitivo es la proyección al infinito del hombre vivo, del hombre concreto.

Si Dios es la proyección al infinito del yo individual y de todos los yos y conciencias que luchan por dar conciencia al universo, quiere decir que es algo no perfecto, no acabado, que está haciéndose permanentemente. Ese Dios es el hombre en trance de querer ser para siempre. Es un Dios que hace al hombre y que, al mismo tiempo, se hace en el hombre, porque “Dios y el hombre se hacen mutuamente”¹⁶⁷. A raíz de esta idea ha de entenderse que Dios, que se hizo a sí mismo, se hace y se revela en el hombre individual, y a la medida del hambre de divinidad de toda la humanidad. Dice Manuel Blanco:

¹⁶⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 192.

¹⁶⁶ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 198.

¹⁶⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 209.

En el fondo, opina Unamuno, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. El hombre, que se siente conciencia, siente también a Dios como Conciencia, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que Dios vive y es independiente del universo, que es su estado de conciencia “ad extra”.¹⁶⁸

A la luz de esta identificación del Yo con el Todo, cabría preguntar si ¿es panteísmo? Unamuno rechaza siempre esta acusación, porque piensa que todo panteísmo es un ateísmo camuflado. Él reclama siempre para el hombre la individualidad, la persistencia de su propia conciencia ante el riesgo de anonadamiento. La conciencia no llega nunca a completarse, es siempre conciencia del límite. Lo perfecto sería el principio del deshacimiento¹⁶⁹.

Unamuno se sale del esquema de los panteísmos convencionales. No es Dios el que crea al yo finito y lo funde; son las cosas finitas las que tienden a fundirse entre sí para formar a Dios. Dios no es el *por qué*, sino el *para qué* a que tiende todo; es un fin anhelado y nunca conseguido. Unamuno dice que es necesario Dios para sentir y sustentar el *para qué* último, para dar sentido al universo.

Es el furioso anhelo de dar finalidad al universo, de hacerlo consiente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios... porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque él nos cree antes. Podríamos hablar de un panteísmo “tendencial”: Dios, el Todo, está siempre como horizonte final de las aspiraciones del hombre.¹⁷⁰

El hambre de inmortalidad es tan fuerte que hace surgir, en la conciencia, a Dios. Lo que no alcanza la razón con argumentos, lo consigue el corazón con su anhelo. Pero este Dios cordial, biótico, amor supremo, ¿existe? ¿Es algo sustancial objetivo, fuera de nuestra conciencia? A estas interrogantes Unamuno responde diciendo que el Dios racional se destruye a sí mismo, en la mente, como tal Dios, porque su existencia es contradictoria. Y del Dios personal, el Dios vivo, que “está en ti y en mí, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y

¹⁶⁸ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 198.

¹⁶⁹ Op. cit., p. 199.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

somos en él”¹⁷¹, responde que no hay respuesta: “He aquí, dice, algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástale a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia”¹⁷².

El concepto de divinidad surgió del sentimiento colectivo de ella, como proyección de la personalidad hacia fuera. No cabe, pues, hablar de subjetivo y objetivo, como algo distinto. Cuanto más clara es la distinción entre lo interior y lo exterior en este caso, tanto más oscuro es el sentimiento de divinidad en nosotros¹⁷³.

Unamuno insiste en que creer en Dios es anhelarle, tener hambre de él. El Dios amor sólo vive en el hombre hambriento de inmortalidad, en el que siente su ausencia y vacío, en el que quiere que Dios exista. En este Dios, proyectado desde la propia conciencia, está inseparablemente presente la realidad humana, y brota del eterno sentimiento de dios en el hombre, como protesta de la vida contra la razón, como instinto nunca satisfecho de personalización. “El Dios de Unamuno no es *cordial* en el sentido pascaliano (que habla al corazón más que a la razón) sino que es *creado* por el corazón bajo la presión del instinto de supervivencia.”¹⁷⁴

Finalmente dice Unamuno que el Dios que nace del “hambre de inmortalidad no existe, sino más bien sobreexiste y sustenta nuestra existencia existiéndonos.”¹⁷⁵ Esta expresión, en sí ambigua, hace pensar no en un Dios que está por encima y no sujeto a los límites de la existencia, sino un Dios que surge como respuesta al anhelo de eternidad. Es un Dios que se hace necesario para asegurar la inmortalidad y la sobreexistencia.

“El anhelo de inmortalidad postula a Dios. El ser permanece en la existencia mientras esté concientizado lo inconsciente, mientras tenga en el horizonte al

¹⁷¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 214.

¹⁷² Op. cit., pp. 218-219.

¹⁷³ Op. cit., p. 202.

¹⁷⁴ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 200.

¹⁷⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 209.

Todo, a Dios, Conciencia del Universo.”¹⁷⁶ Y “si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!”¹⁷⁷.

Dios queda, pues, como la inmortalidad, en el campo de lo incierto, como cuestión abierta. Pero es este Dios personal, el Dios unamuniano, quien habita en el hombre individual y concreto, es él quien lo crea y le permite mantener vivas las ansias de eternidad.

3.2 *El fundamento de la existencia individual*

Una de las cosas que más profundamente debieron de impresionar a Unamuno en la lectura de Kierkegaard, debieron ser sin dudas aquellos párrafos en que el filósofo danés toca el tema de la inmortalidad. Uno de estos párrafos lo transcribe Unamuno íntegro en *Del sentimiento trágico de la vida*, además de haberlos subrayado en las obras en danés de su biblioteca. Este párrafo, en que parece que la inquietud de Unamuno por la inmortalidad se plasma en la expresión vigorosa del hermano Kierkegaard, es el siguiente:

Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción es respecto al problema de la existencia, cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo. Explica la inmortalidad en general, y lo hace egregiamente, identificándola con la eternidad; con la eternidad, que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero que cada hombre singularmente existente sea inmortal, que precisamente es la dificultad, de eso no se preocupa la abstracción, no le interesa; pero la dificultad de la existencia es el interés del existente; al que existe le interesa infinitamente existir. El pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto a individuo singularmente existente, y así hacerme inmortal, poco más o menos a la manera de aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre... Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador abstracto es un ser doble... Y cuando se lee en sus escritos que el

¹⁷⁶ Manuel Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid 1994, p. 201.

¹⁷⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 181.

pensar y el ser son una misma cosa, se piensa, pensando en su vida, que ese ser que es idéntico al pensar no es precisamente ser hombre.¹⁷⁸

En este párrafo se expresa conjuntamente la problemática que la cuestión de la inmortalidad personal ofrece tanto al pensamiento de Kierkegaard como al de Unamuno. No obstante, el tema de la inmortalidad es esencial en el pensamiento de Unamuno, en tanto en el de Kierkegaard no lo es. También en Kierkegaard se muestra, no cabe duda, la preocupación por la inmortalidad, por la concreta individualidad del individuo existente, como se muestra en la cita. Pero el problema en sí no obsesiona a Kierkegaard. En Unamuno, en cambio, es el tema repetido hasta la saciedad. ¿Qué sentido tiene, pues, en ambos autores la preocupación por la inmortalidad?¹⁷⁹

Kierkegaard toca el tema de la inmortalidad solo de pasada y en muy contadas ocasiones, y es que Kierkegaard no duda interiormente de la inmortalidad, ni es para él problema el ser inmortal. Prueba de ello es una nota de los *Diarios*, fechada el 28 de marzo de 1839, según la cual la dificultad de la inmortalidad del alma no está en la inmortalidad misma, sino en el modo de concebirla. Para Kierkegaard, la inmortalidad del futuro, de que está íntimamente convencido, consiste simplemente en la pervivencia en Cristo luego que la eternidad, velada actualmente en el tiempo bajo la forma de la fe, se haya revelado definitivamente. La inmortalidad aparece, no obstante, como problema en relación con la existencia, debido a la inseguridad de existir y a la dialéctica de la fe. No hay que olvidar que para Kierkegaard el problema de la existencia no es propiamente el problema de la persistencia, de la permanencia en el ser-en esto consiste ante todo la dificultad para Unamuno-, sino el “comportamiento” existencial, “el entenderse a sí mismo existiendo”; esto, dice, es el principio helénico y también el cristiano.¹⁸⁰

La cuestión de la inmortalidad no se da donde se desconoce la cuestión de la existencia, donde el medio del pensamiento es la abstracción de la eternidad. También Unamuno afirma expresamente que la razón desconoce el problema de

¹⁷⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, pp. 258-259.

¹⁷⁹ En el presente epígrafe se abordará el tema de la inmortalidad personal, del individuo, prescindiendo de la distinción, por lo demás de gran importancia, entre inmortalidad del alma e inmortalidad del cuerpo. Tanto Kierkegaard como Unamuno entienden por inmortalidad la inmortalidad de la persona, de la coincidencia, en la existencia, aunque a veces empleen la expresión de “inmortalidad del alma”.

¹⁸⁰ Jesús Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Editorial Gredos, Madrid, 1962, p. 486.

la inmortalidad, que es problema del deseo vital. Jesús-Antonio Collado lo cita: “En el sentido racional y lógico del término problema no hay tal problema. Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón. Ahora bien, si la razón se ocupa de ello, y se ocupa para negarlo, no es sino instigada por el instinto vital.”¹⁸¹

El interés de Kierkegaard no se encamina a establecer si el hombre es eternamente inmortal o no, en cuanto el concepto eternidad ha de entenderse filosóficamente como abstracción del tiempo y no como plenitud de él, sino a ver en qué forma se ha de ser inmortal existiendo. Se trata entonces del problema de la existencia bajo el connotado de la mortalidad, es decir, “...de una existencia que siendo defectible en sí misma, admite se le considere bajo la forma de su indefectibilidad, mas no directamente a modo de ser perdurante.”¹⁸²

Identifica de este modo la inmortalidad con la existencia actual, la problemática de la inmortalidad es idéntica a la de la existencia. Y así, la cuestión de la inmortalidad deja de ser una cuestión erudita para convertirse en el tema de la interioridad que el sujeto, “...haciéndose subjetivo, ha de proponerse a sí mismo. Por esto es una cuestión que no se puede explicar objetivamente, pues así como nadie existe objetivamente, así también nadie es objetivamente inmortal.”¹⁸³

El problema de la inmortalidad lo extiende Unamuno a la sociedad, e incluso a todo el universo; Kierkegaard en cambio afirma expresamente que la cuestión de la inmortalidad no es un tema social, y que tampoco se pregunta para que he de ser yo inmortal, sino si me hago o soy yo inmortal. Por esto añade que “la inmortalidad es el interés más apasionado de la subjetividad”¹⁸⁴, es decir, saber qué significa ser inmortal, y si se puede hacer algo o no para llegar a serlo. La

¹⁸¹ Jesús Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Editorial Gredos, Madrid, 1962, p. 487.

¹⁸² Op. cit., p. 488.

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*

cuestión radica en cómo es posible, existiendo, mantener la propia conciencia de inmortalidad.

El problema de la inmortalidad tiene, pues, por finalidad única reafirmar la pasión de la existencia, de forma que en ella vuelva de nuevo a reaparecer la paradoja del compuesto de finitud e infinitud. Así como el hombre real, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su realidad precisamente en mantener unidas ambas cosas, inmensamente interesado en existir, así este mismo hombre, compuesto de eternidad y tiempo, tiene la realidad de su eternidad en mantener ésta dentro de la temporalidad. La conciencia de la eternidad en la temporalidad es concretamente la inmortalidad del existente, y ésta no se refiere esencialmente al futuro de la persistencia, sino que se concentra ante todo en el presente de la existencia. “La eternidad es el presente, y éste es la condensación de la temporalidad. Ser inmortal es existir esencialmente en esta tensión dialéctica que unifica todos los tiempos... no en la abstracción del pensamiento, sino inmerso en el tiempo.”¹⁸⁵

Ciertamente que en Unamuno el problema de la inmortalidad se resuelve también últimamente en el ansia de una plenitud de existencia, aunque en este caso lo temporal juega un papel más importante, pues el tiempo no es en sí mismo función de la eternidad, aunque por otra parte sea la eternidad el soporte del tiempo. Para Unamuno la realidad material tiene mucho más peso y es mucho más sustancial que para Kierkegaard. Por esto en Unamuno la inmortalidad no se reducirá a la inmensa pasión de la existencia, aunque tome de esta un punto de partida.

“El problema de la inmortalidad implica en Unamuno una experiencia de orden psicofísico que él expresa plásticamente con los conceptos de ‘hambre’ y ‘sed’. Unamuno se siente hambriento y sediento de inmortalidad, de ser. Jamás Kierkegaard había empleado expresiones tan materiales.”¹⁸⁶ Por esto en Unamuno la inmortalidad no sólo es problema filosófico, sino hasta necesidad fisiológica; en el hambre de inmortalidad, plasma su concepción ontológica como resultado de su experiencia de la existencia. La exigencia de la inmortalidad no se basa en una

¹⁸⁵ Op. cit., p. 489.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

convicción conceptual, sino en la imperiosa necesidad vital de dar a su vida y a su persona un valor definitivo. Ser inmortal significa ante todo no dejar de ser, no verse absorbido por el abismo de la nada y de la inconciencia, por esto la inmortalidad consiste para Unamuno primariamente en la persistencia. Dice Unamuno: “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.”¹⁸⁷ Claro que esta persistencia tampoco la concibe Unamuno como permanencia estática en un modo de ser o en una meta definitiva, sino como duración interminable. La eternidad es para Unamuno ante todo la vida inacabable, un continuo acercamiento progresivo hacia el fin, sin llegar nunca definitivamente a él. La permanencia estática en el ser implicaría el adormecimiento de la conciencia, que sería como una especie de muerte.

En segundo lugar, significa ser inmortal estar en posesión de la plenitud simultánea del ser, no sentirse en una sucesión o proceso, pues de aquí precisamente surge el sentimiento de mortalidad o defectibilidad. El propio Unamuno, en tal sentido, expresa lo siguiente:

Más, más y cada vez más; quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo es ser todos los demás. ¡O todo o nada!... ¡Eternidad! ¡Eternidad! Este es el anhelo... Lo que no es eterno tampoco es real.¹⁸⁸

“La simultaneidad en la omnímoda posesión del ser es la segunda característica de la eternidad, y también de esta forma ansía ser inmortal Unamuno.”¹⁸⁹ pero de aquí precisamente nace para él la más aguda dificultad, pues el ser en totalidad y eternamente coincide exactamente con la nada. Ser todo y plenamente, es lo mismo que no ser nada, ya que no hay nada de que ese ser

¹⁸⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 136.

¹⁸⁸ Op. cit., p. 29.

¹⁸⁹ Jesús Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Editorial Gredos, Madrid, 1962, pp. 490-491.

pueda diferenciarse. De aquí parte Unamuno al afirmar que Dios necesita al hombre para existir, no menos que el hombre necesita de Dios, y que Dios y el hombre se hacen mutuamente. Y esta es la misma razón por la que aterra a Unamuno, tanto la eternidad pura, como la absoluta inmortalidad.

Se puede decir que en el hambre de inmortalidad culmina todo el conflicto del ser, en cuanto ansia de necesidad en la persistencia y en cuanto anhelo de plenitud en la presencia, con la contrapartida que estas dos determinaciones de totalidad suponen. “Esta sería la inmortalidad activa como suprema potenciación de la conciencia.”¹⁹⁰ Sin embargo, no hay que olvidar que en Unamuno también se da una tendencia a la inmortalidad pasiva, mitológica e inconsciente que es la inmortalidad del ensueño de inmortalidad, del sueño de vida eterna, dentro de la cual, como una forma especial, se da la inmortalidad de la fama, tanto en la memoria de los hombres, como en la descendencia carnal y espiritual. De todas estas formas y por todos estos medios ansía Unamuno inmortalizarse.

3.3. Instinto de perpetuación y de conservación en Unamuno.

Unamuno relaciona este instinto con las ansias inmortalizadoras, hasta el punto de convertir el anhelo de sobrevivencia en la causa formal del instinto de perpetuación.

Es válida entonces la siguiente interrogante: ¿Y qué elementos distintivos integran esa perspectiva formal de la tendencia perpetuadora? La respuesta la da Unamuno cuando habla del empeño de todo ser universalizante, del “hambre y sed de eternidad e infinitud. Todo ser creado tiende... a invadir a todos los otros, a ser los otros..., a ensanchar sus linderos al infinito...”¹⁹¹ Merced a este instinto de perpetuación, el ser se encara con otros seres en una actitud absorbente, conquistadora, y a nivel de las exigencias ópticas.

¹⁹⁰ Op. cit., p. 491.

¹⁹¹ Eduardo Malvido Miguel, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ediciones San Pío X., Salamanca, 1977, p. 163.

¿A qué obedece esta referencia a los otros seres y el impulso por invadirlos? “El que no sientas ansias de ser más, llegará a ser nada. ¡O todo o nada! Hay un profundo sentido en esto...; para no llegar, más tarde o más temprano a ser nada, el camino más derecho es esforzarse por ser todo”¹⁹², responde Unamuno. En su *Vida de Don Quijote y Sancho* repite: “Qué es sino el espanto de tener que llegar a ser nada lo que nos empuja a querer serlo todo, como único remedio para no caer en eso tan pavoroso de anonadarnos?”¹⁹³ y en su texto *Del sentimiento trágico de la vida* vuelve a la carga: “Tenemos que serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada.”¹⁹⁴

Lo que caracteriza, por tanto, el instinto de perpetuación es el ansia de eternidad e infinitud, única vía de acceso real a la inmortalidad.

El otro instinto, el de conservación, mira a la defensa de la identidad de los seres, a que continúen siendo ellos mismos y no otros. Unamuno señala la insuficiencia del instinto de conservación como constitutivo de la esencia de los seres, ya que, según se ha indicado, esa conservación individual reclama, para realizarse, el instinto de perpetuación.

Llegado a este punto de la exposición, conviene insistir en la importancia que tiene el considerar el instinto de perpetuación, y dígase otro tanto del instinto de conservación, como una fuerza radicada en el interior de los seres. “Esa fuerza sitúa a los seres de una manera determinada hacia la realidad exterior. Y es el modo diferente de encararse con la realidad el punto en que más recalca Unamuno a la hora de distinguir el instinto de perpetuación del de conservación.”¹⁹⁵

Por el instinto de conservación los seres entran en contacto con el mundo buscando afirmarse con su propia individualidad, pretendiendo seguir siendo ellos mismos. Por el de perpetuación, los entes andan a la búsqueda de su

¹⁹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 188.

¹⁹³ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1987, p. 117.

¹⁹⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 121.

¹⁹⁵ Eduardo Malvido Miguel, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ediciones San Pío X., Salamanca, 1977, p. 166.

inmortalización y para ello, como único medio, se lanzan a la conquista de más ser, abriéndose incluso al horizonte de todo el ser.

No se trata, por consiguiente, de diferentes campos de objetos, de distintas propiedades, sino ante todo de actitudes que se dirigen a la misma realidad circundante de modo diverso. El mundo material no es patrimonio exclusivo del instinto de conservación. También el instinto de perpetuación, aunque con resultados que contrastan con el existo del instinto de conservación, se proyectan sobre él.

En el texto titulado *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, de Eduardo Malvino Miguel, el autor plantea lo siguiente:

Ni siquiera cuando el hombre entra en el ámbito del Todo lo hace únicamente con el instinto de perpetuación. También entonces hace acto de presencia el instinto de conservación, reclamando la defensa de su individualidad, rechazando cualquier tipo de sobrevivencia en la que el yo individual- lo que diferencia a uno de los demás- tenga que perderse en el Alma universal.

De acuerdo con los dos instintos, y a su servicio, Unamuno señala dos modos de conocimiento, dos facultades humanas. Una es la razón y la otra es la fantasía. En los escritos unamunianos estas denominaciones se suelen sustituir por otras equivalentes. Así, en vez de razón nos encontramos con nombres como: conocimiento científico, la lógica, la cabeza, la inteligencia, la ciencia, la filosofía, la mente, la seguridad... y en lugar de fantasía estos otros. La cardíaca, la fe, la religión, la facultad de intuimiento, el corazón, el amor, la poesía, el sentimiento, la pasión, la mística, la sabiduría, la imaginación.¹⁹⁶

Como ejemplo de lo dicho y en relación con los dos instintos, en el texto de Malvino, antes mencionado, el autor cita estas palabras del propio Unamuno: “Y si quieres asistir a un drama tremendo, a una lucha solemne entre los dos mundos que se disputan el dominio de nuestro espíritu; si quieres ver combatir el instinto de conservación con el de perpetuación, o la razón con la fe... Naturalmente, podrían darse muchos más ejemplos unamunianos...”¹⁹⁷

Pero mirándolo con atención, se observa que el parentesco establecido entre la razón y el instinto de perpetuación es unilateral, y no precisamente por el

¹⁹⁶ *Ibíd.*

¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 168.

lado formal que caracteriza al instinto de perpetuación. El punto de relación entre ambos se da en el aspecto social tan sólo.

Por una parte, Unamuno subraya el fuerte carácter social del instinto perpetuador llegando a decir que “la sociedad debe ser su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación”¹⁹⁸. Y, por otra parte, Unamuno destaca la deuda que la razón tiene para con la sociedad, ya que, según él, “la razón... es un producto social. Debe su origen acaso al lenguaje... y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos”.¹⁹⁹

Así pues, cuando Unamuno afirma: “De la fantasía brota la razón”²⁰⁰, quiere decirnos únicamente que gracias a la dinámica social que la fantasía crea en nosotros puede originarse la razón. El propio Unamuno acota el campo de incidencia del instinto de perpetuación en el de la razón: “y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad brota la razón”²⁰¹.

En cuanto a la perspectiva formal, no hay coincidencia entre la fantasía y la razón. Aquella atiende a nuestra sobrevivencia y en el esfuerzo por conseguirlo entabla relación imaginaria con el Todo del universo, con lo Eterno y el Infinito, mientras que la razón se ciñe a esta tierra, a este mundo, a lo mensurable y contable. La fantasía tira a ensancharnos, a excedernos, a enajenarnos. La razón vela y trabaja por nuestra conservación y echa mano para ello de las energías existentes en el universo.

Los fines perseguidos por el instinto de perpetuación, o la fantasía, y el instinto de conservación, o la razón, no solo difieren, sino que se contraponen, luchando por sobreponerse el uno al otro. Si traemos a colación esto de la lucha entre ambos instintos no es para ponernos ahora a explicarla, sino para hacer ver que esa lucha no tendría razón de ser caso de que la razón estuviera al servicio del instinto de perpetuación.

¹⁹⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S. A. 1984, p. 195

¹⁹⁹ Op. cit., p. 190.

²⁰⁰ Op. cit., p. 193.

²⁰¹ Op. cit., p. 194.

Conclusiones

Al hablar de Miguel de Unamuno, más que de su pensamiento o de su concepción de la vida y del mundo, se tiene que hablar del misterio de su personalidad, de su biografía. Es lo que, en definitiva, se ha querido hacer en este trabajo. Unamuno no es un teórico. Y aun en los momentos en que su discurso se eleva al plano de la reflexión conceptual, lo hace siempre para descender enseguida a una situación concreta de la vida, de su misma vida y experiencia. El hombre del que habla es él y la vida que contempla es la suya. El otro, con quien tantas veces dialoga, es imaginación y creación suya, un doble de sí mismo

De su tiempo Unamuno heredó, no una filosofía, sino un espíritu, su psicología combativa y agresiva, la conciencia de su misión mesiánica, el conflicto entre la razón y la fe, y la pasión por la vida del hombre concreto que, en última instancia, es la vida de su propio yo. Su pensamiento queda enmarcado en una cultura ligada a los valores cristianos.

Unamuno abandona una concepción racionalista y metafísica del hombre y de la realidad, en beneficio de otra existencial, en la que la vida del hombre concreto aparece como estatuto ontológico de toda realidad, como razón del obrar, como objeto del pensar y como valor supremo.

Unamuno busca apasionadamente razones para afirmar que esta vida humana, valor supremo, tiene que perdurar. Examina, para confirmar lo razonable

de su anhelo, el ser y lo entiende como serse y como ser más, llamado a ser siempre; entra en la experiencia íntima de la conciencia y percibe que el hombre, de hecho, emplea todos los medios para sobrevivir. Dígase la fama, las obras, los hijos, la gloria, la fe, etcétera. Y cuando estudia la historia del pensamiento humano se da cuenta de que todos los hombres, consciente o inconscientemente, han inventado teorías o esquemas conceptuales que, en conformidad con sus respectivas culturas, tienen como objetivo común asegurar, de algún modo, la inmortalidad.

Al final, la permanencia del yo, de la conciencia individual, no queda garantizada con ninguna de las soluciones, ni siquiera con la fe cristiana en la vida eterna. A Unamuno le quedó solamente una salida: su voluntad firme de seguir viviendo. Y se empeña en afirmar que el hombre tiene que ser inmortal, porque así lo quiere y lo necesita, ya que de lo contrario los hombres serían seres miserables y culpables del delito de haber nacido.

La voluntad de vivir es la salida al fracaso de una filosofía que rechaza los argumentos de la razón para explicar el sentido y la finalidad de la vida. En el pensamiento de Unamuno hay, por ello, una constante espiritual; esta es la intensificación de la voluntad ante las resistencias que se le presentan a la supervivencia del hombre, dígase la razón, la muerte e incluso la situación socio-política en la que vive. Es esto la voluntad de vivir, la voluntad de creer, la voluntad de salvar a España, etcétera. Y ésta es la razón unamuniana. En definitiva, las cosas son, y también la vida, lo que se quiere que sean.

Esta voluntad de vivir, que nace del fondo trágico de la conciencia y es aparentemente contradictoria, actúa, sin embargo, como un factor de unidad y de identidad personal. Por encima de cualquier absurdo que se dé entre el deseo y la realidad, por encima de los múltiples yos y de las diversas vidas complementarias con que Unamuno se presenta ante el lector, el factor que une todas las facetas es la voluntad de querer ser más y de querer serlo todo, sin perder por ello la identidad individual. El haber interpretado al hombre desde esta vivencia integradora es un mérito indudable de su filosofía y su nota más original.

En la filosofía de Unamuno hay que colocar la vida, así concebida, como fundamento de la antropología y de la ontología, pues lo único real es la conciencia y ésta es una realidad en perpetuo hacerse y expansionarse, y el mundo es algo en la medida en que ha entrado en el campo de la conciencia y ha recibido de ella su sentido y finalidad. La vida expresa su finalidad y sentido en forma volitiva, es decir, como voluntad de sobrevivir.

La ontología existencialista y vital se enriquece en Unamuno con la apertura a la trascendencia. Lo eterno es lo verdaderamente real y substancial. Si el hombre vive y es consciente de su existir, y su esencia es ser siempre, este ser reclama la inmortalidad. El hombre no está destinado a ser absorbido por la nada, sino a salvar su individualidad. La trascendencia le pertenece.

La razón humana, por el contrario, lleva al hombre a la incertidumbre. Y es aquí donde el individuo concreto se realiza. La incertidumbre es una categoría existencial del ser, una dimensión esencial antropológica, que abarca todo lo humano y no solo la voluntad de sobrevivir. En la incertidumbre se encuentran las últimas respuestas a los problemas del hombre concreto, dígame el sentido de la vida, las aspiraciones del corazón, el porqué de todos los deseos, etcétera. De la incertidumbre, indispensable para vivir, nace la lucha como finalidad y como fuente de esperanza.

Unamuno apostó, en esta lucha agónica, por la historia. Él quiso permanecer en el mundo, dominar el tiempo y el espacio y hacer historia. Desde la categoría de la temporalidad, pretendió analizar y objetivar lo eterno y absoluto. En palabras suyas, quiso hacer de la eternidad una realidad "de bulto". Pero, de esta forma, se quedó en este mundo terreno, contingente y pasajero, lo que supone ya de por sí una contradicción para un buscador de la inmortalidad. Proclamó con insistencia la necesidad de comprender la muerte y la otra vida para poder dar significado a la vida presente, pero no logró salir de lo humano y temporal. Deseó y luchó apasionadamente por un infinito imposible, que, desde su razón, no logró liberar de las redes de la temporalidad.

Ante la imposibilidad racional de conocer la realidad de la vida eterna, Unamuno imagina según el modelo de la vida terrena, es decir, coloca a las dos en el mismo plano ontológico. De la realidad existencial de esta vida pasa a explicar la realidad y necesidad de la otra. El hombre necesita que la vida sea eterna para salvar el sentido de la presente. Pero Unamuno no afronta el problema metafísico de la realidad de la otra vida, ni de la inmortalidad del alma, pues se queda, digamos, en el nivel epistemológico y de su propia voluntad. El único apoyo que encuentra, en definitiva, es el deseo y la necesidad que siente de ella.

En busca incesante de soluciones, Unamuno se queda sólo con el hambre de sobrevivir, alimentada con la lucha agónica y la pasión de la vida. Al final se salva quien siente la necesidad y la manifiesta en las obras. Si el hombre tiene que morir, y no hay forma de evitarlo, hagamos que, al menos, sea considerado una injusticia. Unamuno no se rindió, no dimitió de la vida. En su lucha y en su voluntad de vivir encontró seguramente, además de la razón de todo su pensamiento, el inicio del camino de salvación de su individualidad personal.

Las preguntas fundamentales de la vida no encuentran en Unamuno una respuesta definitiva. Esta puede venir sólo de la experiencia del hombre concreto. Pero el hombre es un ser que está en camino, susceptible siempre de una mayor amplitud de conciencia y, por tanto, capaz de nuevas experiencias. Toda respuesta humana es necesariamente provisional y, además, está construida sobre la incertidumbre y la lucha.

La posición de Unamuno ante la vida tiene, sin embargo, de positivo, el presentarse como una esperanza humana ante diferentes ideologías. Es una esperanza que mira a la trascendencia, aunque al final quede en el ámbito de la misma conciencia.

Finalmente hay que señalar que la distinción que frecuentemente se hace del Unamuno sentimental, el que se conoce a través *Del sentimiento trágico de la vida*, el voluntarista o de la afirmación rotunda de la inmortalidad, y el Unamuno racionalista o que acaba estableciendo la incertidumbre como única postura humana positiva, tiene que dejar paso a la visión de un Unamuno unitario, que

actúa, sin embargo, en diversos planos y que los vive simultáneamente en la paradoja y en la contradicción. A su modo, Unamuno es un hombre de fe y, al mismo tiempo, un racionalista que combate sus mismos sentimientos y que necesita de la fe, como de la razón, para vivir. Es un racionalista que no se expresa con las leyes de la lógica, sino a través de la voluntad y el deseo. La suya es una razón que emana del sentimiento. Unamuno no pudo despejar la incógnita de si era inmortal o no, y por ello se presentó siempre con su sentimiento trágico. Pero en esta incertidumbre encontró el sentido trágico de su vida.

Bibliografía

1. Fuentes primarias:

Miguel de Unamuno:

- ✓ *Amor y pedagogía*, Alianza Editorial, S.A, Madrid, España, 1989.
- ✓ *Antología poética*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1998.
- ✓ *Contra esto y aquello*, Espasa-Calpe, S.A, Madrid, España, 1957.
- ✓ *De mi país*, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, Argentina, 1945.
- ✓ *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Orbis, S.A., Madrid, España, 1984.
- ✓ *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Editorial Tecnos (grupo Anaya, S.A.), Madrid, 2005
- ✓ *El caballero de la triste figura*, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, Argentina, 1945.
- ✓ *El otro y el hermano Juan*, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, Argentina, 1946.
- ✓ *En torno al casticismo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1986.
- ✓ *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1987.
- ✓ *La tía Tula*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1987.
- ✓ *Niebla*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1986.
- ✓ *Paz en la guerra*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988.
- ✓ *San Manuel Bueno, mártir*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1987.

- ✓ *Vida de don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1987.
- ✓ *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1986.
- ✓ *Paisajes del alma*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1986.
- ✓ *Fedra*, <http://www.spanisharts.com/books/literature/tungser.htm>
- ✓ *Soledad*, <http://www.spanisharts.com/books/literature/tungser.htm>

1.1 Otras fuentes primarias:

- ✓ Ferrater Mora, José, *Unamuno: Bosquejo de una Filosofía*, Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, Argentina, 1944.
- ✓ Blanco, Manuel, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL Editor, S.A., Madrid, 1994.
- ✓ Collado, Jesús Antonio, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Editorial Gredos, Madrid, 1962.

2. Fuentes secundarias:

- ✓ Ardila, J. A. G., *Etnografía y politología del 98: Unamuno, Ganivet y Maeztu*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- ✓ Ascunce Arrieta, José Ángel, *La poesía de Miguel de Unamuno*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Deusto, San Sebastián, España, 2001.
- ✓ Blázquez, Jesús, *Miguel de Unamuno y Bernardo G. de Candamo: amistad y epistolario (1899-1936)*, Ediciones 98, Madrid, 2007.
- ✓ Castro y Castro, Antonio, *Unamuno, testigo del hombre*, Editorial Litho Arte. Zaragoza, España, 1976.
- ✓ Coto Alayón, Michel, *Unamuno, un existencialista de carne y hueso*, Universidad de la Habana, Tesis de grado, Inédita, 2013.

- ✓ Chabás, Juan, *Historia de la literatura española*, Editorial Iberia, Barcelona, 1932.
- ✓ Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Atlante, S.A. México D.F., México, 1941.
- ✓ Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, España, 2003.
- ✓ Garagorri, Paulino, *Introducción a Miguel de Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1986.
- ✓ González Caminero, Nemesio, *Miguel de Unamuno: precursor del existencialismo*, Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, ISSN 0031-4749, ISSN-e 2386-5822, Vol. 5, Nº 20, 1949.
- ✓ González Egido, Luciano, *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Tusquets Editores, Barcelona, 2006.
- ✓ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- ✓ Ibíd., *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, publicada por Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- ✓ Malvido Miguel, Eduardo, *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, Ediciones San Pío X., Salamanca, 1977.
- ✓ Marías, Julián, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Revista de Occidente, Madrid, España, 1955.
- ✓ Ibíd., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, España, 1943.
- ✓ Ibíd., *Miguel de Unamuno*, Editorial Gustavo Gili, S.A., Barcelona, 1968.
- ✓ Ibíd., *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Espasa-Calpe, Madrid, España, 1948.
- ✓ Pizán, Manuel, *El joven Unamuno*, Editorial Ayuso, Madrid, 1969.
- ✓ Rábade Romero, Sergio, *La concepción del hombre en Unamuno y Ortega*, Asociación de profesores jubilados de escuelas universitarias, Madrid, 1995.
- ✓ Rabaté, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus. Memorias y biografías. Santanilla Ediciones Generales, S.L., Madrid, 2009.

- ✓ Revista El Gallo, *El hombre de carne y hueso. En torno a la antropología de Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1965.
- ✓ Salcedo, Emilio, *Vida de don Miguel*, Editorial Anaya, Salamanca, 1964.
- ✓ Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edición electrónica de WEBLIOTECA del Pensamiento, www.webliblioteca.com.ar.
- ✓ Segarra, Rodrigo, *La fe de Unamuno. Un camino entre la tiniebla*, Editorial CLIE, Barcelona, 1995.
- ✓ Serrano Poncela, S., *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1953.
- ✓ Shaw, Donald Leslie, *La generación del 98*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1977.
- ✓ Tuñón de Lara, Manuel, *Generación del 98. Impacto en las nuevas ideas, Educación y cultura.*, Editorial Laia, 1973.
- ✓ Turiel, Pedro, *Unamuno. El pensador. El creyente. El hombre*, Compañía Bibliográfica Española, S.A, Madrid, 1970.

