

AGONÍA CRISTIANA. LA LUCHA INTERNA DEL HOMBRE POR SUSTENTAR SU FE

TRABAJO DE FIN DE GRADO

GRADO EN FILOSOFÍA

PRESENTADO POR: SOFÍA GÓMEZ REDONDO.
DIRIGIDO POR: CAT. MANUEL BARRIOS CASARES

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es acercarse al pensamiento de Miguel de Unamuno desde el ámbito filosófico, realizando un pasaje por su obra que nos permita responder a las preguntas vivenciales que plantea su propia experiencia personal, dominada por el sentimiento de una fe “agónica”. Cruzando esta recreación de su vivencia más íntima con las lecturas que la orientan, tratamos de expresar la complejidad de una filosofía que se despliega a partir de la lucha o tensión agónicas propias del cristianismo y, en general, de toda forma de religiosidad.

Palabras claves: Agonía, creencia, fe, Dios, libertad.

ABSTRACT

The objective of this work is to approach Miguel de Unamuno's thought from the philosophical field, making a passage through his work that allows us to answer the experiential questions posed by his own personal experience, dominated by the feeling of an "agonizing" faith. Crossing this recreation of its most intimate experience with the readings that guide it, we try to express the complexity of a philosophy that unfolds from the agonizing struggle or tension typical of Christianity and, in general, of all forms of religiosity.

Keywords: Agony, belief, faith, God, freedom.

*“El amor nos hace creer en Dios, en
quien esperamos, y de quien
esperamos la vida futura; el amor nos
hace creer en lo que el ensueño de la
esperanza nos crea”*

Don Miguel de Unamuno.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN. UNAMUNO EN SU CIRCUNSTANCIA EXISTENCIAL.....	7
2. EL CONCEPTO DE AGONÍA EN UNAMUNO.....	9
2.1. LA DUDA.....	12
2.2 INFLUENCIAS PARA EL CONCEPTO DE AGONÍA.....	14
3. LA CUESTIÓN DE LA FE.....	22
4. PUNTO DE PARTIDA.....	26
4.1 1897- LA GRAN CRISIS.....	30
5. LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO UNAMUNIANO.....	33
6. LA VITALIDAD TRÁGICA.....	37
7. CONCLUSIONES.....	40
8. BIBLIOGRAFÍA.....	45
8.1. FUENTES.....	45
8.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	45

1. INTRODUCCIÓN. UNAMUNO EN SU CIRCUNSTANCIA EXISTENCIAL

Miguel de Unamuno se nos presenta como una figura ineludible en el panorama filosófico contemporáneo. Tratar a esta figura en su debida dimensión multifacética, inapresable bajo un solo prisma, supone acercarse a un conjunto de ámbitos culturales carentes de sencillez, tales como son la filosofía, la fe, la literatura, etc., cuya confluencia en la obra del genial pensador vasco dio lugar al reconocimiento de este intelectual como un personaje de intensa relevancia en la literatura española. Por eso su obra es de las más fructíferas dentro de nuestra tradición, al igual que por su intensa manera de reconducir la crisis epocal de la que todos estos ámbitos culturales daban testimonio en su tiempo a la vivencia más íntima de lo que Unamuno quiso reconocer como el “alma española”. Catedrático en la Universidad de Salamanca, santo y seña de la generación del 98, Unamuno es algo más que un símbolo de un pasado de nuestra cultura: es una clave para desvelar la complejidad del periplo que nos ha traído hasta aquí.

El presente proyecto va a acometer el estudio de este pensador centrándose en sus planteamientos existencialistas y en su gran interés por la espiritualidad. Nuestra convicción es que el problema fundamental que se despliega a lo largo de toda la obra unamuniana es el de la lucha y la agonía indeterrables que están siempre presentes en el hombre, y que, para él, distinguen también la esencia y la naturaleza del propio cristianismo. Todo este plexo de ideas es entendido por Unamuno a partir del problema de la contradicción entre la fe y la razón, persiguiendo el análisis de dicha contradicción a través de nuestra exposición de los distintos matices de la mencionada cuestión.

Para centrarnos en esta temática, la acotación bibliográfica resulta esencial y justo por ello se ha de explicitar desde el principio como obras claves y determinantes para tal empresa los textos *Del sentimiento trágico de la vida* y *Diario Íntimo*. Ambos dos se definen imprescindibles para poder hacerse con las grandes preguntas que caracterizaron a este pensador y que quieren regresar sobre estas líneas a modo de proyecto de investigación que trata de encontrar algunas respuestas que se irán vislumbrando a medida que se desarrolle su planteamiento.

Tal como el título de este epígrafe indica las circunstancias personales serán determinantes, y no por otro motivo sino porque ellas mismas fueron el germen que después se convirtió en un ensayo, en una novela o un intenso poema. Justo en este

sentido, *Diario Íntimo*, entre otras obras, puede ser considerada sin duda alguna como un caso sobresaliente, una expresión directa de la vivencia religiosa más propia y personal de Unamuno: diríamos que es la obra clave por antonomasia en tanto es aquella que caracteriza una crisis que podría ser tachada de espiritual, y que no será resuelta a partir de la mera expresión literaria de sus sentimientos, sino que su continuidad en el plano de la elaboración conceptual va a ser algo que se mantenga a partir de ese momento a lo largo de toda su trayectoria vital.

Esto permite expresar de forma clara y concisa que existe una relación directa, una relación recíproca entre la obra y vida del escritor. Pero cuando hablamos de la vida, no nos referimos a una sencilla biografía plasmada sobre un papel en blanco, tal como se hizo con numerosos escritores y pensadores, sino que su vida hace referencia a lo más profundo de sí mismo, esto es, a sus íntimas emociones, miedos e intensas esperanzas, que serán reflejados a lo largo de su obra, y que se convertirán en el seno de los tópicos desarrollados en su creación literaria, puesto que justo ella será la mejor de sus biografías.

Tanto es así que el objetivo de las próximas líneas plasman como eje central la vida íntima e interior del pensador, pues es justo esto lo que nos dirigirá hacia el esbozo de aquella clave interpretativa que será decisiva para la exposición de estas grandes cuestiones: la agonía como concepto clave para el ser humano entendido en su vida íntima, la fe como consecuencia o explicación de la propia agonía, la crisis como explicación de la agonía y de la fe, así como, la libertad entendida como concepto clave y determinante para poder encauzar todo lo anteriormente dicho en un ser humano quien libre para decidir, encuentra a Dios (o no), situando en este mismo contexto a una vitalidad trágica que se hace ver en los entresijos y profundidades de la extensa obra de este genial pensador vasco.

Al investigar en la biografía de Miguel de Unamuno se pone en relieve que uno de los puntos básicos sobre los que se estructura su relación con el mundo religioso es el ágil descubrimiento de la fragilidad de lo existente, lo cual hará que se produzca en él la experiencia de aquella necesidad de superar de los límites que la misma realidad terrena le proporciona y, a su vez, establece. Hay una primera confrontación con lo real dado en la materialidad y en sus límites, pero hay posteriormente una pregunta por la posibilidad de trascender esos límites. Por eso y para poder ahondar en la comprensión de todo ello se requiere el resguardo ante al sentimiento agónico y desesperado que a niveles

insospechables serán los que exciten su especial vivencia de la religiosidad (Abellán J. 2013, p. 11-18).

En la profundización acerca del uso concreto de la metodología, se establece que se ha partido de una lectura pormenorizada de las principales obras filosóficas y novelescas pertenecientes a Miguel de Unamuno, logrando así un discernimiento arduo del que poder emprender el desarrollo de las ideas que parten de tal conocimiento. A partir de aquí, se ha apelado a una bibliografía adicional o secundaria que ha permitido progresar en las ideas inicialmente planteadas, penetrar en ellas, y hallar nuevos tópicos inesperados en el inicio del mismo proyecto. Por tanto, se busca perpetrar un trabajo de corte descriptivo, buscando elaborar un análisis cualitativo de la realidad a la que se atiende, partiendo de una hipótesis que buscará ser justificada a partir de este análisis detallado del autor del que se parte, teniendo en cuenta que la hipótesis propuesta se esboza mediante cuestiones que buscarán ser respondidas o al menos lograr dar importancia de la presencia de estas.

2. EL CONCEPTO DE AGONÍA EN UNAMUNO

Podría decirse que Miguel de Unamuno es un pensador de la existencia agonizante. La vida, en su palmario modo de presentársenos, es comprendida por él, ante todo y en primera instancia, como un proceso existencial que transcurre inevitablemente hacia la muerte y donde el concepto de agonía se constituye como fundamental. De ahí que plantee la vida como una lucha incesante y que, en la medida en que conduce a la muerte, está perdida desde su propio comienzo. Es una lucha que no significa para él un simple enfrentamiento ante cualquier adversidad, sino un combate existencial, cuasi ontológico, contra el no-ser, ante el cual el ser humano está inerme y donde, además, tendrá que acabar obligatoriamente derrotado. En este sentido, estas palabras de Unamuno tienen un significado filosófico profundo: “La agonía, es pues, lucha” (Unamuno, M. 1966, p.23). No se trata sin más del tráfigo cotidiano con las labores y deberes, del encarar la lucha por la vida: ya en el simple plano del encuentro del ser humano ante el mundo, Unamuno parece querer decirnos algo más. ¿En qué sentido la vida es agonía y la agonía, lucha? ¿Meramente en el de buscarse el pan, en el de procurarse la supervivencia? En este plano, podría decirse, hay lucha y hay, a veces, derrotas, pero también hay –por lo menos puntualmente– victorias. Se vence a la necesidad, se dota uno de los medios necesarios para la subsistencia. Pero Unamuno profundiza y expresa de forma genial que todo

subsistir es meramente temporal y limitado, y que en el fondo termina en una existencia que sucumbe ante el no-ser. En primera instancia, pues, agonía es lucha en la que se acaba derrotado. Cabría decir, por tanto, que la existencia humana es aquella lucha que siempre se va a acabar por perder desde el punto de vista de la propia vida terrena. Ahora bien, ¿hay algo más? En esta agonía, ¿gana el hombre en algún sentido? ¿Es agonía sólo lucha y derrota? ¿O hay, en ese combate que es la vida, algo de tensión creadora? Esto es lo que se propone dilucidar a lo largo de las próximas líneas.

Estas preguntas, que tratan de encontrar respuestas en el transcurrir de este proyecto, se pueden hallar formuladas siguiendo las pautas de distintas ramas del conocimiento como, por ejemplo, podría ser el caso de la psicología, en la que la certeza de la muerte genera en el ser humano un desasosiego que se asocia justamente a aquella agonía a la que alude Unamuno. Esta referencia hacia la psicología me conduce hacia el recuerdo del psicoterapeuta y filósofo Karl Jaspers, quien sería reconocido, entre otras cosas, por la definición de las situaciones-límite, entre las cuales podemos citar a la locura y la muerte (Sangrá, M. 1988, p. 3). Las situaciones-límite se definen en este pensador a través de su teoría ética, siendo aquellas las que delimitan las fronteras de la existencia espiritual del sujeto, así como, de su acción práctica, llevándonos al reconocimiento de esas mentadas fronteras de la existencia, entendiendo así, que, más allá de ellas, lo que se halla es la “nada”. La fatalidad es la respuesta necesaria para ahondar en ello, porque el hombre no está capacitado para evitar dichas situaciones, en tanto su superación se define como la pérdida de la propia existencia, pues la situación límite se define como aquello que pone al hombre en la lucha entre el ser y el no ser. El hombre requiere de éstas para liberarse de todos los convencionalismos y normas externas que le subyugan, consiguiendo alcanzar la concepción de sí mismo como conciencia. Y justamente estas situaciones-límites son también para Jaspers aquellas que permiten a la existencia humana entrar en contacto con la trascendencia, alcanzando a Dios, pues consiguen en el hombre el comienzo del aprendizaje que expresa que este mundo terrenal lo separa del ser real, esto es, trascendente respecto al mundo empírico.

En ese sentido, cabe decir que ningún pensador español ha incidido en aquella situación límite ante la cual ningún ser humano es capaz de sustraerse con la especial pregnancia con que lo ha hecho Miguel de Unamuno. En cierto modo, a lo largo de su reflexión parece estar suscribiendo sin saberlo la reflexión escatológica recordada por el

abogado Emilio Jesús Villalba cuando hablaba de la vida, definiéndola no como un día entre dos noches, sino como una noche entre dos días, pues era Miguel de Unamuno el que afirmaba: “Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia” (Unamuno, M. 1984, p. 12).

Esta cita es la que nos permite hacer ostensible la dimensión terrible de la vida como un proceso agónico, puesto que todos los sujetos somos conscientes en mayor o menor medida de que estamos conducidos inevitablemente hacia la muerte, y ya no sólo hacia la muerte en sí misma, sino hacia un salto abismal a otro lugar, hacia lo carente de conocimiento terrenal. En este punto es donde Unamuno atiende al hecho de que el cristianismo busca aportar algo de luz ante esta ausencia.

Esto dirige también hacia un contemporáneo de Campoamor: José María Bartrina, quien era conocido como “el poeta de la duda”. Según él mismo, siempre estaba negando a Dios, pero a pesar de ello, decía que quedaba en él un remanente, “un algo, un no sé qué”, tal como exteriorizaba en sus propios versos, en su propia poesía:

¡Todo lo sé! Del mundo los arcanos / ya no son para mí, / lo que llama misterios
sobrehumanos / el vulgo baladí... / Mas ¡ay! Que cuando exclamo, satisfecho: /
“¡Todo, todo lo sé!” / Siento aquí, en mi interior, dentro de mi pecho / un algo...
un no sé qué...! (Bartrina, J. M., 1939, p. 14)

Y es justo este recuerdo lo que hace que regrese sobre estas líneas un pensador ya no tan contemporáneo como el anteriormente citado, sino un referente clásico, quien presenta el caso extremo respecto a la muerte: Epicuro, quien no era un hedonista cualquiera, pues era seguidor y arduo defensor de los placeres superiores tales como son la meditación, la lectura, etc.; y en cuanto a la muerte, como ateo que era, esclarecía que no había que temerla porque con ella se acaban todos los placeres, pero también toda la tristeza, el desasosiego y, a fin de cuentas, todos los males, injusticias y abusos. El sentimiento trágico de la vida sería capaz de precisar estas líneas preliminares teniendo en cuenta que fue una de las magnas contribuciones filosófico-religiosas de nuestro filósofo vasco.

2.1. LA DUDA.

Estos recuerdos, que dirigen el pensamiento hacia la duda, enlazan de forma intensa con la actitud existencial básica de Miguel de Unamuno y con el sentido de toda su elaboración filosófica, pues, si atendemos a su pensamiento, es forzoso el exponer que éste es un permanente debate entre aquello que el hombre sabe y aquello que en él alienta su producción literaria y filosófica, y en Unamuno brotaba la duda, y brotaba precisamente porque sus creencias más profundas e íntimas eran cristianas; y porque necesitaba constatar que la muerte no era la nada, sino el paso hacia otro lugar espiritual, o al menos eso intentaba creer. Él no sabe, traspasado ese horizonte, qué pueda venir, qué es lo que le espera... Precisamente el análisis de esta situación de no-saber, de incertidumbre, es lo que nos va a permitir definir con mayor precisión la duda agónica que le aqueja a lo largo de toda su vida.

Dicen que para poder conocer los conceptos y sus definiciones lo primero que se ha de hacer es tener en cuenta sus raíces etimológicas y es por ello por lo que, atendiendo al concepto de duda, y para poder hacer una contextualización de este, conviene recordar que dicha palabra procede del latín, y en su raíz se sitúa que *dubitare*, que tiene la misma raíz del número *duo*, dos, donde *duellem* es lucha. Luego, a partir de esta definición etimológica se comprende que dudar lleva a la fe y la fe lleva a la lucha (Unamuno, 1966, p. 25). Esta lucha que, como vemos, viene directamente enlazada con la duda se conecta a su vez a lo largo de la obra unamuniana con el concepto de agonía que estamos tratando de descifrar a lo largo de este trabajo, y que nos dirige al propio ámbito del cristianismo, donde no se define en un sentido unívoco.

En primer lugar, el cristianismo integrado en la fe tiene una definición agónica, y es un concepto que queda por su sufijo (ismo) definido para nuestro pensador como una doctrina tal como podría ser, por ejemplo, el epicureísmo. El cristianismo busca concebirse separado de las doctrinas generales, de aquellas definidas a través su sufijo, por lo que el cristianismo se sustituye por la cristiandad, que hace una sagaz referencia a la humanidad, pero no entendida bajo el conjunto, sino bajo la propia individualidad, pues “la cristiandad es cosa de solitarios” (Unamuno, 1966, p.31).

La cristiandad requiere de la soledad del hombre y es que, hablando de un solo hombre habla de todos a la vez, logrando contener en ella totalidad. Esto hace ver que de

la individualidad nace la universalidad. La cristiandad es aquella que está dedicada al culto. Hablamos de aquel culto que no está inspirado en un Dios que disfruta de una vida de facilidades, sino justo lo inverso, pues el culto se eleva hacia un Dios que agoniza, que sufre, que nace y que muere, y que resucita una y otra vez en todos y en cada uno de sus creyentes, forjando la agonía, la lucha en ellos, provocando una individualidad que engendra la universalidad.

A lo largo de las intensas líneas unamunianas se destaca la distinción entre la cristiandad y el cristianismo, haciendo ver que el lenguaje es necesario e importante de controlar para poder avanzar en el conocimiento e incluso en la noción de la fe. Progresando a través de sus planteamientos se reconoce al hombre en su totalidad: la humanidad. En Don Miguel se expresa a través de la Humanidad, pero también de la humanidad, pues el primer concepto hace referencia a la esencia del hombre, sin tener en cuenta de si hablamos de uno o hablamos de cientos, pero frente a ello, el segundo término se puede definir conteniendo en él un concepto exclusivamente cuantitativo (Tapia, M., 2013, p. 248).

Tras la aclaración anteriormente realizada y en busca de continuar con la temática propuesta por su mismo título, el progreso del epígrafe busca centrarse en ahondar acerca del paso que se produce desde el conflicto generado por la agonía hacia el problema que enuncia la inmortalidad del alma, pues desde el pensamiento unamuniano ésta última se define como un vivir en la historia, como aquella que genera una suerte de contradicción cristiana en tanto el problema deriva de la resurrección, pues no es suficiente con la resurrección en cuerpo y alma, pues ¿qué sucedería con la memoria?, atendiendo además también al hecho de que se resta de mí aquello que me define como real y conscientemente humana, esto es, la conciencia de finitud.

Justamente esta cristiandad es aquella de la que Unamuno habla y que la pone en relación con el pensamiento filosófico del mismísimo Pascal, explicando que existen dos grupos a la hora de hablar de los cristianos: por una parte, quienes como Pascal viven en el siglo y se reconocen como verdaderos y auténticos cristianos, y también, aquellos otros que al igual que Pascal se dedican al sueño de la inmortalidad (Unamuno, 1966, p. 113). La dualidad que Unamuno deja en sus páginas representada permite extrapolarse hacia la duplicidad propia del cristianismo, pues, a fin de cuentas, la duplicidad es aquello que define a la agonía propia de nuestra misma civilización (Unamuno, M. 1966, p. 113)

Esta cristiandad tan mencionada hasta el momento es aquella que se reconoce en la mismísima existencia humana, haciendo entender la dependencia de la vida ante la muerte, y de la muerte ante la vida. Ambas partes dan sentido a la creencia, y aún más dan sentido a la propia cristiandad. Miguel de Unamuno como filósofo caracterizado por las paradojas, se interesa justo por estas, concibiendo que ambos conceptos se relacionan en tanto la agonía no es más que la complejidad propia de las paradojas que, entendidas a través de sus obras, generan mayor incertidumbre que fiabilidad. Sus textos no proporcionan innumerables respuestas, sino que en muchas ocasiones al cerrar su última página el ser íntimo de cada lector sentirá florecer en él todavía más cuestiones sin resolver. Pero hay que decir en pro del filósofo que, en esta materia en la que nos hallamos, son más trascendentales las preguntas que las respuestas. Él mismo deja entender la agonía como aquella disputa interna y perpetua limitada al ser más íntimo del hombre de carne y hueso, provocando que en *La agonía del cristianismo* se disfrute de la maravilla de una obra confeccionada a través de las penetrantes y constantes paradojas que tanto le definen y le alaban, tal como se puede observar en este pequeño extracto:

Alguien podrá decir que la paz es la vida—o la muerte— y que la guerra es la muerte—o la paz—, pues es casi indiferente asimilarlas a una o a otra, respectivamente, y que la paz en la guerra—o la guerra en la paz—es la vida en la muerte, la vida de la muerte y la muerte de la vida, que es la agonía (Unamuno, M. 1967 p. 310).

Y si justo han de ser las paradojas las definitorias de *La agonía del cristianismo*, será *Del sentimiento trágico de la vida* la obra anterior a la mencionada la cual se hará cargo de ahondar en lo profundo de un intento por reconciliar aquello que parece de primeras algo absolutamente antagónico: afectividad e intelecto, sentimiento y razón. Y se define como un intento perpetuo porque es a lo largo de la historia de la filosofía donde se presenta la incapacidad por hallar resolución amistosa entre estas dos facultades, degenerando así en una trágica contradicción que se definirá como la base de la existencia humana: será, a fin de cuentas, este el sentimiento trágico de la vida.

2.2. ANTECEDENTES E INFLUENCIAS EN EL CONCEPTO DE AGONÍA

En busca de continuar la profundización que proporcione el acceso a la llave que encierra la complejidad propia del concepto unamuniano, por definición, de agonía (que se sigue muy de cerca de la duda), se hace imprescindible profundizar con mayor detalle en el conjunto de aquellas influencias que han permitido la formación y el desarrollo de

las obras de Miguel de Unamuno, que han hecho de los libros, el hombre, o en otros casos, que ha hecho el hombre, de los libros. En estos antecedentes encontramos el pensamiento de la época que da entidad y relevancia propia a este concepto, a esta agonía, al hombre de carne y hueso.

En este transcurso de influencias no se puede abandonar en el tintero a una de las mayores atribuciones que se pueden encontrar en la obra literaria de Unamuno, como es el caso de Kierkegaard. Los comienzos del contacto entre don Miguel y el danés se producen en el año 1900, mostrándose efectivo a partir del año 1901 (Collado, J.A. 1962, p. 389). Este inicio de la influencia lo podemos datar gracias a que Unamuno indica estar comenzando a leer a Kierkegaard en algunas de sus cartas dirigidas a Pedro Múgica, las cuales situamos entre el 9 de mayo y el 28 de diciembre de 1904 (Unamuno, M. 1972, p. 303).

Al intentar profundizar en esta relación entre el danés y el vasco, hallamos una problemática de base insuperable para estas líneas y es la infinidad temática que aquí podría verse realizada. Es por eso, que, en muchas ocasiones, no hace falta hablar por un pensador, cuando tenemos sus textos, y es justo por eso, que para centrar el asunto en el concepto clave en Kierkegaard, las palabras del propio pensador acogen un sentido imprescindible a la hora de tratarlo:

La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad. Por eso no se encuentra ninguna angustia en lo animal; justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu (...). La angustia es una antipatía simpatética y una simpatía anti patética (Kierkegaard, S., 1982, p. 60).

Cuando hemos intentado acceder a la angustia, es importante mencionar que se halla en relación con el pecado y la libertad, donde para el danés es siempre riesgo de elección y caída. La libertad es lo que le permite escoger al hombre la posibilidad de decidir el mal y caer en el pecado, alejándose justo así de Dios. La angustia es justo eso, es el vértigo ante la libertad. (Payne, Z. 2014, p. 67).

El problema de la libertad es algo muy notable en Miguel de Unamuno y será interesante de tratar y justo por ello, será presentado más adelante de forma extensa y detallada, pues a esta misma empresa se le dedicará un parágrafo propio donde abordar tal asunto, que en estas líneas podrá ser definido como fundamental.

En lo que corresponde a Kierkegaard, este hace vivir la angustia a través de aquella síntesis que se produce entre lo eterno y lo temporal (Kierkegaard, S. 1962, p. 60). De la anterior referencia, se extrae que la angustia es algo que define al ser humano en tanto es aquello que no puede verse realizado en el animal, situando al hombre como intermediario entre este mundo y el otro, siendo esta definición la que dirige a vislumbrar que el hombre no se hace llamar de un lugar ni del otro, porque es la angustia lo que le permite estar en ambos mundos sin conocer ninguno de forma completa, pues es la suma de ambos lo que da lugar al completo conocimiento. De ahí, que, si la realidad se define como una síntesis entre dos partes, de forma análoga, esta síntesis se produce en el hombre personificada a través de la lucha interna entre dos opuestos que a su vez se requieren para existir, tanto en un caso como en el otro. Esta dualidad es la misma que se puede encontrar la obra unamuniana, en ambos es la dualidad aquella que comienza el desarrollo de una paradoja que enfrenta al hombre contra sí mismo, pues en ambos se hace ver que el mayor enemigo no se encuentra fuera de las fronteras de uno mismo, sino en el lugar primordial que compone al propio hombre, a ese hombre con el que cualquiera que lea estas líneas se puede sentir identificado.

Esto hace ver que Unamuno y Kierkegaard encuentran puntos en común y es importante de tratar para poder avanzar en las próximas líneas, porque es en el danés donde hallamos una interioridad secreta que genera una tensión existencial, un tormento del silencio de expresión, cosa que se deja ver en su *Diario*, y que se observará también en *Diario Íntimo*, dejando claro que en ambos hay una intimidad que presenta una polémica que se define como fuente permanente y constante de religiosidad y angustia, siendo por ello que Miguel de Unamuno observa en Kierkegaard “un hermano”.

A través de todo ello, podemos ultimar sin temor a equivocarnos que el sentido de la presencia de Kierkegaard en Unamuno se mostrará no tanto como fuente de inspiración, sino que, asumiendo en parte sus propios pensamientos encuentra en él un pensador que sufre y siente inquietudes similares a las suyas. Así, más que a un mentor o guía, Unamuno ve en Kierkegaard a un hombre que siente, que sufre, tal y como él se ve a sí mismo. De ahí que considere más apropiado designar su trato como de íntimo y les considere como ánimas aunadas en el hermanamiento.

Igualmente es importante tras conocer por encima la existencia de esta relación e influencia continuar expresando la importancia de cómo a lo largo de la historia han sido

cuantiosos los filósofos los que han tenido la tendencia a repulsar, llegando a denigrar y desacreditar el sentido más puramente filosófico de nuestros sentimientos y de nuestras variadas emociones, pero son justo los existencialistas como el caso que estamos analizando aquí, quienes ponen en relieve todo ello. Un ejemplo puede ser tanto Miguel de Unamuno, como el ya mencionado Kierkegaard o incluso también en esta misma tradición situamos a José Luis Hidalgo.

Para los existencialistas, tal como hemos podido revisar a través de las anteriores líneas dedicadas a Kierkegaard los sentimientos son un elemento capital para poder concebir el muestrario de relaciones que se dan entre el ser y el mundo. Esto es algo primordial en tanto atendemos a que el miedo hacia la muerte es algo propiamente humano, entre otros muchos sentimientos propios del hombre, que como diría Miguel de Unamuno, en este contexto son propios del hombre de carne y hueso, y son defendidos por esta corriente, pues les darán la importancia y el lugar que realmente consideran que han de ser: un lugar principal y perenne (Payne, Z., 2014, p. 63).

Pero en esta corriente no se halla únicamente el ya mencionado Kierkegaard, sino que también encontramos por ejemplo a otro existencialista español como es el caso de Sartre, quien situaba como concepto clave la náusea, sentimientos en todos los casos que a estos pensadores les ha permitido aunar al ser con la vida, conduciendo lo abstracto hacia lo concreto de la vida en sí misma.

En el seno de esta temática que estamos tratando no sólo encontramos al existencialismo en toda su expresión, sino que además encontramos otras muchas huellas. Hemos de señalar la huella spinoziana, y si mencionamos a Spinoza lo primero que se revela es el hecho de que toda realidad tiende a perseverar en su ser, ergo, esa necesidad de inmortalidad se acompaña de conciencia, pues no hay ninguna otra afirmación en el espacio filosófico que fuese compartida por nuestro pensador de forma tan sincera como la anteriormente mencionada, en tanto se halla en las palabras de la ética spinoziana esa expresión propia del pensamiento agónico que sufre el afán de inmortalidad.

Pero si Unamuno se ve atraído por la muerte no es por otra cosa que, por la extinción de la conciencia, siendo ésta el elemento que el sujeto ha de manifestar en su ejercicio de la verdad. Miguel de Unamuno percibe que la conciencia es la esencia del hombre, lo más íntimo de él, quien enuncia a partir de dos conceptos que son puramente

spinozianos, tal y como son: *conatus* y *cupiditas*. El *conatus* se define a través de Spinoza como la perseverancia en el ser, pues él consideraba que el sujeto era un ser inmortal debido a que formaba parte de la sustancia infinita, pero frente a ello Unamuno comprende la noción de sustancia entendiéndola no a partir de un tiempo indefinido sino inmortal y eterno. Esto se relaciona directamente con el segundo concepto mencionado anteriormente: *cupiditas*, el cual nos presenta el apetito que se desarrolla por parte de la conciencia, es decir, el deseo que tiene la conciencia, que en Unamuno es algo que se presenta a través de la preocupación ante la muerte, que degenera en un querer ser inmortal (Aguiar, D. 2013, p. 20-21).

Todo ello es lo que dirige hacia la identificación entre el ser y la conciencia, cosa que se ve en sus mismas líneas dejando claro que aquel que se abandona a sí mismo pierde su propio y más íntimo ser:

“Recógete, lector, en ti mismo, figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote también tú, y ni aún la conciencia de la nada te quede como fantástico agarradero de una sombra” (Unamuno, M. 1984, p. 29).

La inmortalidad del alma hacia donde se dirigen estas líneas se dibuja como la cuestión crucial en la antropología unamuniana. Desde ella se entiende la desesperación que acompaña a Don Miguel y es ella quien, a su vez, ayuda a comprender el sentimiento trágico de la vida. (Posada, E. 2013, p. 98).

La postrema vez que Spinoza florece en *Del sentimiento trágico*, Unamuno recalca su situación de desterrado, así como forjó a la iniciación de la obra. Expresa que cada habla envuelve toda una filosofía. Posteriormente a la recapitulación de otros pensadores cuyas hablas filosofaban mediante el empleo de ellas, Unamuno pregunta: “Y Spinoza, ¿no pensaba en judeo-portugués, bloqueado por el holandés y en lucha con él?” (Unamuno, M. 1984, p. 231). A través de esta cuestión no procuramos terminar el asunto que envuelve la temática que aúna a Spinoza en Unamuno, sino únicamente poner algunos cimientos que permitan conocer esta analogía intelectual, digna perfectamente de una tesis por sí misma.

Aun así, en términos generales, se ha de decir que las influencias que permiten realizar una descripción más o menos acertada del pensamiento filosófico de Unamuno son muy diversas, debido a que desde muy joven era un auténtico enamorado de la lectura de obras filosóficas. Él mismo- hablaba de Hegel, Spencer, Schopenhauer, Kant, Descartes, Nietzsche, etc., en sus textos, haciendo ya gala de su conocimiento sobre ellos, y dejando a sus estudiosos cierta guía de quienes fueron aquellos que incentivaron la mente del genial pensador. En esta guía que, como digo, en algunos casos él nos muestra sin necesidad de realizar suposiciones, situamos al mencionado Hegel, siendo obligado relatar que Unamuno cuenta que aprendió alemán gracias a él, pues fue una figura que dejó una huella muy duradera en el mismo. A pesar de ello, si se trata a Unamuno buscando comprenderlo a través de una clave hegeliana, se dirá que es hegeliano en el fondo (G. Eladio, 1969, p. 1), pues las reflexiones que han tenido en común ambos pensadores provienen de que Hegel propone los grandes temas de la filosofía, provocando que los intelectuales modernos y contemporáneos continúen bebiendo de él. Asimismo, su influencia se observa en el campo religioso y sobre todo se observa en su crisis en 1897.

Aparte de esto, hallamos también en él la influencia de Schopenhauer, Nietzsche, así como Cervantes o Dostoievski. Citando a Cervantes, puede regresar a la memoria el Quijote, entendiéndolo como ejemplo del vitalismo, frente a Sancho quien sería el gran racionalista, y sería el mismo Unamuno; quien dijo las palabras de: “Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre. Y Sancho lo es del racionalista que duda de su razón” (Unamuno, M. 1984, p. 77). Es en estas líneas donde se halla la concepción de la fe entendida a partir de la duda y a su vez como conciencia de vida en nuestro espíritu (Díaz-Peterson, R. 2013, p. 26).

Pero si se piensa en un pensador asentado en las raíces del pensamiento de Miguel de Unamuno, viene a la mente la referencia hacia San Agustín. En ambos se halla el interés por las narraciones autobiográficas y la comprensión de este itinerario biográfico como un camino en el que se salvan escollos para acercarse a la divinidad: San Agustín en *Confesiones*, y Unamuno en *Diario Íntimo*, atienden a lo humano interesándose por el hombre concreto y sus incertidumbres. En ambos, se puede encontrar un ansia por encontrar respuestas a las grandes preguntas de su *yo*, donde entra la cuestión que centra

su pregunta en el destino del alma. A pesar de ello, Unamuno ha encontrado cerradas todas las puertas que componen la casa del yo, la casa de su propio yo. Pero ni la razón, ni la fe, ni la iglesia consiguieron darle el anhelo que tanto buscaba. Y, además, hemos de decir que, en asuntos como Dios, Jesucristo, el cristianismo, los dos tienen abordajes muy diferentes, pero los dos siempre preocupados por este mismo ámbito, encontrando por tanto esta similitud temática en ambos. (Posada, E. 2013, p. 116).

San Pablo sostenía que la vida cristiana es una agonía, una lucha constante para entrar en la angustiada puerta de la inmortalidad (Beraldi, G. 2015, p. 66). De igual forma, San Agustín emplea en las *Confesiones*, el concepto de agonía, para referirse tanto a las competiciones como a las conciencias, empleando la palabra *agonen*, y de igual forma, en el capítulo III emplea el término *agonisticam* haciendo referencia a una lucha espiritual, ya que, según él, sólo Dios sería capaz de curar su cabeza ante la perturbación provocada por la agonía (Beraldi, G. 2015, p. 68).

La agonía se ha definido a lo largo de las anteriores líneas como un fin inevitable que sitúa al hombre en un limbo entre la vida y la muerte. La agonía en nuestro lenguaje se liga al tiempo inmediatamente anterior a la muerte, y aunque esto es algo que pertenece a nuestro lenguaje actual, no fue el que primó en la antigüedad. Extraído del latín medieval “*agōnia*” y procedente a su vez de la palabra griega “*ἀγωνία*” (agonía), el uso de este concepto fue documentado en el 1300 como lucha, y en el 1442 como mortal agonía. En el siglo IV la voz griega acoge el significado de angustia y de congoja, aunque también se ha de destacar que la voz agonía, tiene como raíz “*ago*” (*ἄγω*): llevar, conducir, educar, etc., y es justo de ahí de donde proceden los conceptos de ágora y *agón*. El *agón* era aquella fiesta donde los competidores se desafiaban por un premio (Mellado, F.1851, p. 53).

Más allá de este origen remoto y de la atención prestada a su etimología, el uso del concepto de *agón* comenzaría a cobrar importancia en los comienzos de la filosofía e, incluso, avanzaría hasta la era contemporánea. Es justo por eso- que localizamos en este contexto a Nietzsche, quien expresaba que el *polemos* de Heráclito no es otro que el *agón* transformado en un principio ordenador de la naturaleza. La lucha de la que se habla en Heráclito se denominó como *polemos* (Mellado, F. 1851. p. 53) y se configura como principio del devenir del cosmos y garantizando asimismo su unidad. Este

concepto último mencionado es la condición de la existencia en las cosas y fue empleado como mote fundador de la dialéctica.

A través de todo ello, podemos adentrarnos en la concepción acogida en la Modernidad, desde Heráclito hasta San Agustín, llegando a aquella el concepto de agonía, que va llenándose semánticamente hasta llegar a la Modernidad, donde es recuperado por, entre otros, Pascal, Hegel, Marx, Nietzsche, William James, Pi y Margall, Unamuno, e incluso por el propio Foucault. Encontramos a lo largo de esta tradición como el tópico de “*agón*”, atraviesa el pensamiento filosófico y el cristiano en general. Luego, el empleo del concepto de agonía por parte de Unamuno responde en gran medida a una concepción de corte griega, así como cristiana, eso tiene sentido en tanto su tradición es aquella definida por la tensión que recorre la relación entre el racionalismo y el vitalismo cristiano (Beraldi, G. 2015, p. 65).

Se menciona a Nietzsche porque su vida y la de Miguel de Unamuno se superponen en el tiempo, comparten cierto clima epocal, y es posible encontrar algunas similitudes en su pensamiento, no sólo en la medida en que Nietzsche comienza elaborando una filosofía de la tragedia, sino también en tanto en cuanto en sus obras siempre anima al lector a que cada uno hable de su interior, buscando enriquecerse vitalmente con el contenido encontrado. Y es que, al igual que Unamuno, Nietzsche también desea persistir en el tiempo, su filosofía está al servicio de la vida, de eso que él llama “voluntad de poder” y que no es sino ansia de querer ser más. Por eso podríamos situar el eterno retorno nietzscheano paralelo al ansía de inmortalidad unamuniana, pues en ambos hay un deseo de hacer que la vivencia de uno mismo persista. Ciertamente, al final hay que comprender que la inmortalidad de la que habla Unamuno es algo íntimo, entendiendo que, realmente, quien vuelve siempre es el yo, y esto es algo que podemos ejemplificar en las mismas palabras de Unamuno:

“Siendo el número de átomos o primeros elementos irreducibles finito, en el Universo eterno tiene que volver alguna vez a darse una combinación como la actual y, por tanto, tiene que repetirse un número eterno de veces lo que ahora pasa” (Unamuno, M. 1984, p. 65).

Y aunque sus planteamientos son similares en este aspecto hemos de decir que Unamuno consigue con Dios- lo que Nietzsche consigue sin Él, pues tanto el uno como el otro comienzan y acaban en la inmortalidad. Luego, de esta forma, observamos como

existe en ellos una vivencia profunda de ese estar destinados hacia la nada, además de una tendencia a dejar una profunda huella en la Historia.

También, destaca la figura de William James, donde se encuentra la defensa de que “una idea es verdadera en tanto es verificada por la experiencia, por la vida” (Posada, E. 2013, p. 111); donde para Unamuno la verdad se corresponde con la vida. Atendiendo a este binomio entre la verdad y la vida, encontramos en Miguel de Unamuno a William James.

3. LA CUESTIÓN DE LA FE

Hasta aquí se ha intentado proponer una definición; más o menos concreta de lo que se entiende por agonía. El intento de definir este término con más precisión, o al menos de hacerlo entender de la forma más clara posible, proviene de la necesidad de enfrentar ahora el problema de la fe, en tanto ésta se sitúa como una de las dos partes que permiten definir al hombre en su totalidad, pues hasta el momento la parte racional ha estado siendo constantemente definida y redefinida por los grandes estudiosos de la ciencia. Pero en el caso que toca a estas líneas lo necesario a tener en cuenta no habla de la racionalidad humana sino de esta segunda parte mencionada, es decir, la fe, la cual ha sido definida en numerosas ocasiones con muy distintos nombres, pero entre todas sus definiciones se extrae que es ilusión, recuerdo y esperanza, tal como encontramos en las palabras de Miguel de Unamuno: “La fe es, según San Pablo, la sustancia de lo que se espera” (Unamuno, 1966, p. 67).

La fe para el mundo global es la esperanza en aquello que se confía. A fin de cuentas, la fe no es más que *creer sin ver*, cosa que se puede representar a través de la cita donde dijo Jesucristo a Tomás “¿Porque me has visto has creído? Dichosos los que crean sin haber visto” (Jn 20:24-29). Es por ello por lo que, dirigido a los cristianos, debieran recordarse las palabras de Cristo, pues ellos no tendrán la oportunidad de Tomás, habrán de creer sin ver. La creencia en aquello que no es visible a los ojos genera, aunque uno así no lo quiera, una duda, que es la que, en el corpus de estas líneas, nos sitúa al principio, pareciendo así que una y otra vez retornáramos al punto de partida. Sin embargo, en Unamuno, esta recurrencia de la duda no es sino un modo de reforzar el sentido agónico de la fe: podría decirse en ese sentido que es una “duda metódica” de signo totalmente distinto al cartesiano, y que trata de llegar a otro tipo de certeza.

Las dudas del hombre marcado por la dualidad son lo propio de la voluntad, lo cual tiene una relación directa con lo designado a través de la palabra “voluntario”, ergo, la duda que se define como voluntaria proviene de la fe del hombre- que, también por razonamiento, se concreta a través de la voluntariedad. Unamuno lo recuerda escribiendo que había dudado de todo, y que lo que en su juventud era infinitamente triste, no había muerto de la duda, sino que había vivido de ella, no había sufrido, sino que se había divertido con ella (Unamuno, 1966, p. 155).

Por tanto, ante lo dicho anteriormente: la duda se puede presentar en este proyecto como algo ligado a la fe, lo cual no es suficiente, porque hay siempre algo más cuando hablamos de la misma, en tanto no es un tema sencillo de definir ni de tratar. Esto hace ver que la creencia en Dios no es algo objetivable de forma científica o demostrable, sino que surge de lo más íntimo del ser humano, de aquello que se aleja de la necesidad de constatación terrenal. La fe se entiende como una especial creencia de tipo religioso, aunque cuando hablamos de fe no tengamos que referirnos necesariamente a la religión.

Es un tremendo misterio, que como el del infierno, debe confundirnos y sumirnos en Dios, santificando el santo nombre de nuestro Padre que está en los cielos. Así podremos pedir la venida de su reino, el reino de la gracia, y así confundido nuestro libre albedrío con la gracia querremos lo que Dios quiere, y diremos: hágase tu voluntad así en el cielo como en la tierra, en el reino del ideal y de nuestras almas lo mismo que en el de la realidad y de nuestros cuerpos (Unamuno, M. 1978, pp. 43-44).

Habría que añadir que otro aspecto en el que también incide la caracterización unamuniana de la fe y que tiene que ver directamente con la oración que enseñó Jesucristo como oración capital del cristianismo, pues en el *Padre Nuestro*, se concluye diciendo: “Y no nos dejes caer en la tentación, antes líbranos del mal. Amén”, con lo cual, se remarca la infinita misericordia divina ante el ser humano.

El *Padre Nuestro* es reconocido como la gran oración del cristianismo, y ello se debe a que tenía un sentido de convicción didáctica enorme, pero los humanos tendemos a que nos ocurra muy a menudo lo que referíamos con Tomás cuando quiso comprobar que Cristo era aquel que estaba frente a él, pues nos surgen dudas que demuestran que en el ser humano se encuentra la racionalidad, que es lo que se aparece ante el hombre sin ese tono de ocultismo, es lo que Unamuno define como la forma de la verdad, frente a la fe que se aparece ante el hombre como sustancia de la verdad (Unamuno, M. 1978, p. 45).

La fe se define como algo diferente porque los conocimientos de la tierra, los conocimientos médicos, técnicos, etc., son constatables o demostrables, frente a la fe, que no lo es.

Ante las afirmaciones aquí presentadas se defiende que la fe es el sustento de la verdad de aquello que no se puede ver. (Hb 11:1). En el mismo sentido, cabría decir que no tiene mérito alguno creer en aquello que vemos, tocamos, y que es demostrable, sino en lo que trasciende nuestra capacidad racional.

A partir de lo anteriormente expresado, llegaremos a la definición del concepto de la fe, donde se dirá que la fe es la realidad de carácter dinámico que logra superar el conocimiento de la razón. (Unamuno, M., 1982, p. 103). La fe según Unamuno es la imaginación de un creyente, y no porque entendiéndose a ese creyente como un desequilibrado mental, ni muchísimo menos, sino porque discurría que la fe da lugar a una potencia productora en el ser humano, en ese creyente al que se ha mencionado. La fe, comprendida como un acto creativo de la propia voluntad, consigue tirar los muros levantados por la lógica y conduce al ser humano hacia los lugares desconocidos que se hallan en la realidad. Siendo así, la fe es creadora de nuevas realidades, de tal forma que se plantea como una potencia creadora que puede ser falsificable en los marcos de la finitud por el mismo sujeto, siendo exclusivamente él quien puede confirmar la existencia o inexistencia del mundo futuro. Nadie puede negar que la experiencia de la divinidad de una persona es verdadera o falsa, únicamente es el creyente el que tiene acceso a esa realidad trascendente. (Mariusz, 2017, p. 65). De esta forma, el planteamiento que se está realizando hasta el momento propone de forma clara la necesidad de atravesar la limitación propia; de la materia, porque, a fin de cuentas, “La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios”. (Unamuno, M., 1984).

La fe se va a definir también como la capacidad de participar desde el carácter mundano de la realidad sensible en la eternidad de forma autónoma y creativa. Esto hace recordar la distinción realizada con Unamuno, pues lo anteriormente explicado hace concebir la fe mediante la imaginación, pero la fe puede atender a su vez a otras facultades, por tanto, se parte de la distinción paulina entre el hombre carnal, intelectual y espiritual que se aúnan en tres niveles diferentes de fe. La fe espiritual, que es la que en este punto puede suscitar mayor interés para el tema tratado, es aquella que atiende a las facultades de la voluntad, del sentimiento y de la imaginación. La fe atiende a la voluntad

en tanto creer en Dios, implica querer que Dios en sí mismo exista. Pero también atiende al sentimiento, pues requiere de entregar el corazón a tal empresa, y finalmente, necesita de la imaginación en tanto la fe hacia Dios consiste en crear a Dios.

La fe, vista desde este prisma es subjetiva, necesaria vitalmente para el ser humano, vinculada con la realidad de ser una expresión tachada de irracional y absurda, siendo un acto que aúna al creador con sus seres creados, pero entendiéndola siempre como un acto de duda y un acto de creación, en el que los creadores, tal como hemos mencionado, paradójicamente crean a su creador, y finalmente, hay que destacar el hecho de que la fe es una expresión de vitalidad (Maroco, E.J., 2018), en tanto, como ya hemos dicho anteriormente “creer en Dios es querer que Dios exista” (Unamuno, M., 1986, p. 68), pues no hay forma más potente de plasmar esa vitalidad que la búsqueda de la existencia de aquello desconocido, no hay mayor fe que aquella que uno mismo vive. Esto hace ver que la existencia de Dios es fundamental para el hombre, en tanto su existencia depende desde este punto de vista del mismo creyente, en tanto depende de su fe.

A raíz de todo lo anteriormente expresado en estas líneas, se termina este párrafo llegando a la conclusión de que si existe algo que sea capaz de definir el pensamiento unamuniano es su interés por el ámbito de la religiosidad. Tras el 98, vivió de forma íntima la necesidad de comenzar la remodelación de su nación, donde se parte de un proyecto regeneracionista o educativo basado en la obligación de regenerar el sentido espiritual de su propia nación.

“Y don Miguel, que en el renacer de España ha sido el portador de la fe, supo que la fe necesita una revelación, si no racional, procedente del logos del pensamiento -tal como Ortega y Gasset- una revelación por medio de una figura, de una visión.” (Zambrano, M. 2017, p. 25).

A través de las líneas anteriores se puede observar cómo se desarrolla la posibilidad de participar desde el carácter terrenal del medio sensible en la perpetuidad de manera independiente, y a su vez, creativa. La fe en Unamuno tiene un punto que descansa en la imaginación, aunque puede ampararse en otras facultades diferentes, es por ello por lo que se parte de la distinción del hombre erudito, carnal y espiritual, logrando aunarlos todos ellos a través de la fe. La fe espiritual es aquella que en busca de la subsistencia en

un mundo como el actual requiere ser definido como anti racional y nacer del mismo seno del hombre de carne y hueso, aquel hombre necesitado de Dios y famélico de eternidad personal. Regresar a Unamuno en la actualidad, no es más que continuar indagando en aquellos porqués que nos permitan apreciar y creer en un Dios suficiente de consagrar cada hombre concreto de carne y hueso, haciéndolo inmortal, de la misma forma que Él lo fue, es y será.

En Unamuno la religión y la filosofía se aúnan en un compendio en el que él agoniza, esto es, existe, vive. Si consideramos que esta afirmación es verdadera, el propio Unamuno es la esencia de la exégesis de su obra, y con mayor potencia en el espacio de la reflexión filosófica donde si bien la cognición es principal, lo que permanece a no ser que se hable de desarrollar ejercicios de narraciones infinitas sobre otros; tentación común, pero que Unamuno está remotamente de asumir como ejercicio filosófico, es el querer intentar comprender el curso y sentido de su propia vida.

4. PUNTO DE PARTIDA.

Aunque la fe nos permita encontrar sentido en el hombre, el problema hallado es que llevada a sus últimas consecuencias deriva en duda, y es por ello por lo que Unamuno es el ejemplo clave, necesario para comenzar a preguntar. Esto se debe esencialmente a que, para poder entender, al menos, en cierta parte la fe que uno vive se requiere una crítica inquebrantable hacia ella, y es lo que don Miguel realiza de forma constante a lo largo de su obra, pero que se muestra de forma mucho más nítida a partir de 1897 cuando comienza su llamada crisis existencial. Convendría decir que ante todo Unamuno era cristiano, pero para él no era evitable que le asaltasen las dudas puesto que era una persona, un filósofo racional y todo lo que es materia de fe, no puede ser objeto de constatación humana. En el viejo catecismo del padre Ripalda se definía al hombre como “animal racional”, en tanto, el filósofo Zubiri, con una visión teológica impresionante, lo definió como “espíritu encarnado”

La crítica como se decía anteriormente parte del problema de la muerte, que en Unamuno es instinto frenador e instinto creador (Unamuno, 1997, p. 379). El hombre deja de estar aquí, porque llega a otro lugar, a un lugar desconocido, pues la muerte es el fin

de la vida diaria y terrena, es el salto hacia lo desconocido, hacia lo inexplorado para nosotros, ignorantes de la experiencia “post mortem”.

Cada uno de los conceptos que venimos tratando de definir en las líneas precedentes aparentan mostrarse de forma contradictoria, pues se observa que su definición cae en contradicción, una y otra vez, como si lo propio de ellos mismos fuese “estar en la contradicción”, lo cual no constituye propiamente un estar en el error, que es como hoy en día se define el ser contradictorio, con lo que, más que halago (según cabe decir que lo toma una personalidad paradójica, como puede ser la de Unamuno, o la de Kierkegaard), se utiliza como insulto.

El problema al que estamos aludiendo es algo sobre lo que Unamuno meditó profundamente en todo cuanto escribió, reparando en la diferencia entre la fe arraigada y el querer creer, tal como puso de relieve en su famosa novela *San Manuel Bueno Mártir*, novela que expresa la complejidad que existe en el hombre para entender aquello que está más allá de la pura vida terrenal, cosa que se observa en los evangelios: “Jesús respondió: mi Reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, entonces mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos, mas ahora mi Reino no es de aquí” (Jn 18:36)

Este hombre, aquejado de una complejidad anímica que no le hace fácil comprender los misterios presentados en los textos sagrados, es el mismo al que Unamuno acuñó como hombre de carne y hueso (Unamuno, 1984, p. 5), es decir, ese hombre que siente, que sufre, y que, a su pesar, y aunque así no lo quiera, también muere. Ese hombre de carne y hueso es aquel que se define a través de contradicciones, él no hace referencia al ser abstracto, sino al hombre que se define como su “yo”, entendiéndolo como el centro de su reflexión. A fin de cuentas, vivimos de contradicciones (Unamuno, 1984, p. 12). Es a través de estas por las cuales por las que se consigue acceder, indagar hasta la totalidad, por consiguiente, la integración se exhibe como lo característico de la acción definitoria del hombre de carne y hueso; y esa acción es la que viene concretada por el concepto de filosofía (Unamuno, 1984, p. 13), al igual que se puede concretar a través del concepto de poesía. Toda esta diversidad es organizada por la inteligencia, pues la inteligencia descubre el ser allí donde confluye lo diverso.

Este hombre de carne y hueso es el hombre que agoniza, y es un ser agonizante, no por más ni por menos que por la enfermedad sufrida desde su nacimiento y que se diluye junto a él en su muerte: la conciencia. La conciencia es lo que hace del hombre, un hombre enfermo, que agoniza (Unamuno, 1984, p. 15). No apuntan estas reflexiones hacia el hombre enfermo, anciano, que, a punto de morir, agoniza, sino que hace referencia a un lento morir, pues Unamuno viene a decir que el hombre muere la vida.

Establecido el planteamiento que define al “yo”, entendido como el centro de la vida se funda la intención de autoafirmación del propio autor que viene representada a través del concepto “hombre de carne y hueso”.

No quiero morirme, no; no quiero ni siquiera quererlo, quiero vivir siempre, siempre, siempre y vivir yo, este pobre yo que soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.
(Unamuno, M. 1984, p. 66).

De esta forma, se representa por medio del lenguaje el reflejo del temor ante la muerte, ante una vivencia angustiosa que se desborda ante aquella, y es justo el miedo ante ese cataclismo el que provoca el impulso de una ordenación filosófica que deriva en las notas fundamentales de la noción de inmortalidad. En Unamuno se muestra de forma perfecta la distinción entre lo que es querer morir y tener que morir, en tanto tener que morir es algo inherente a la propia naturaleza de la vida humana. Pero, ante esta realidad natural, nuestro pensador responde replicando que si contra la naturaleza no puede luchar, no se tiene por qué querer aceptar esta realidad, es decir, no se le puede obligar a querer morir, y es justo lo que a él le sucede, esto es algo constatable en sus líneas, incluso en sus versos: “cada vez que considero que tengo que morir, tiendo la capa en el suelo y no me harto de dormir”. Para Unamuno, el hombre auténtico es quien, lejos de rehuir la angustia o el temor, viviendo como tantos seres en la apariencia, en un simulacro de la existencia, se afana por la perpetuidad de su ser, una perpetuidad agónica, como poco.

El problema fundamental de esta agonía como base del presente escrito parte de algo anterior a todo ello, y es el problema de la ausencia de conocimiento de aquello que la causa en el hombre. En la agonía aparecen enfrentadas la razón y el sentimiento. Ese sentimiento, se podría dirigir hacia lo religioso, expresando que el conocimiento de Dios no es accesible para el hombre, por eso justamente no pertenece al ámbito de la razón. La

agonía a la que alude Unamuno es filosófica, pero también tiene un componente muy poderoso de tipo psicológico, puesto que lo que no podemos constatar genera en el hombre una sensación de desasosiego, que refleja esa agonía unamuniana.

No se puede negar de forma taxativa y cortante que todos los aspectos de la realidad de la cual forma el hombre parte son ya conocidos. Por tanto, esto hace reconocer que hay aspectos de la realidad que no son accesibles para el hombre, o al menos, aún no lo son. (Unamuno, 1984, p. 19). Pero ¿y si el conocimiento de Dios forma parte de los aspectos incognoscibles para el ser humano?

La existencia del hombre se revela de forma lenta y pausada, y que el ser humano poco a poco va siendo consciente de ello, y adapta sus capacidades a tal empresa, siendo esto realmente lo propio de la historia, en tanto la historia ha ido mostrando como poco a poco el conocimiento se ha ido engrandeciendo en el ser humano a medida que éste iba estando preparado para alcanzarlo. Esto parece radicar en una escatología que acaba por convertirse en el completo conocimiento del mundo en el que el hombre se halla. De tal forma, la historia y el conocimiento parecen presentarse como una pedagogía constante que se da a lo largo de la misma por parte de Dios. (Groppa, 2011, p. 219).

Pero, la divinidad es aquello que nos trasciende, se eleva y nos eleva y por eso, la única forma de “comprender” su esencia es la fe. Dios nos puede mostrar de forma pedagógica su existencia a través del conocimiento, pero justamente su divinidad, la esencia de esta misma hace que sea incognoscible para los hombres, y es por ello, que como decimos, su esencia es la fe. Tal como decía Unamuno: “El amor nos hace creer en Dios, en quién esperamos, y de quién esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea” (Unamuno, M. 1984, p. 125). Podría decirse a Unamuno con una franqueza un tanto cínica, que si San Agustín dijo aquello de “ama y haz lo que quieras”, lo mismo cabría decirle a él, que se presentaba como un hombre bueno y valioso, “ama y piensa lo que quieras”.

Este pensamiento que se ilustra en la última cita de San Agustín engendra nuevos pensamientos que engloban tanto a la libertad como a Dios mismo, pues San Agustín presenta la libertad a partir del amor, siendo el amor más puro el amor a Dios y esto es lo que se va a tratar en las líneas posteriores y que va a permitir dar respuesta a algunas de las preguntas propuestas en un primer momento.

4.1.1897: LA GRAN CRISIS

Unamuno escribe un ensayo entre muchos otros, que es *Mi religión* donde busca dar respuesta a la pregunta formulada por su amigo chileno, y que versa así: “¿Cuál es la religión de ese señor Unamuno?” (Unamuno, M. 2003, p. 1). A esta cuestión responde expresando que en el ámbito de la filosofía no hay respuestas ya elaboradas de base, entendiendo que la filosofía no es ciencia, aquí no existen caminos predeterminados que permitan asegurar la respuesta acertada, sino que de lo que se requiere es de volver a plantearse, desde un principio, el problema. Luego, para responder a una pregunta hay que regresar una y otra vez al punto de partida, expresando así la necesidad de una primacía de la vida por encima de la ciencia.

Accediendo a la actividad creadora asociada a Unamuno, el año 1897 es una fecha importante en su actividad, pues se podría hablar de un punto de partida, de un comienzo interesante en su pensamiento siendo en este momento cuando se produce el derrumbamiento de lo anteriormente afirmado tanto en el ámbito intelectual como en el ámbito político, pues comienza aquí una etapa de profundo escepticismo, una profunda duda vital, pues al final es esto lo que significa la agonía, cosa que podemos hallar en sus propios escritos: “Mi fenomenismo teórico, todo me parece trasfigurado a una nueva luz” (Unamuno, M. 1978, p. 139), y es esta nueva luz de la que se habla al entender la doctrina del cristianismo como una religión basada en una lucha constante entre lo temporal y lo eterno.

Miguel de Unamuno está decidido a sacar a la luz el misterio y la verdad, pero se encuentra con el problema de que las respuestas a sus preguntas no se hallan en esta vida, lo que conduce necesariamente hacia una razón trágica, que no implica un freno en su indagación. Es por ello por lo que presenta en *Diario Íntimo*, al igual que en su poesía, una posibilidad: la vida humana puede tener plenitud a través de la vivencia religiosa, pues es justo en la obra mencionada donde encontramos un cierto aire contemplativo, tal como se puede observar aquí:

¡Felices aquellos cuyos días son todos iguales! Lo mismo les es un día que otro, lo mismo un mes que un día y un año lo mismo que es un mes. Han vencido al tiempo, viven sobre él y no sujetos a él. Rara vez se forman *idea* de Señor porque viven en él,

y no lo piensan, sino que lo viven. Viven á Dios, que es más que pensarlo, sentirlo ó quererlo (Unamuno, M., 1978, p. 116-117).

En Miguel de Unamuno su crisis es algo determinante, pero realmente toda vida humana suele tener momentos de crisis existenciales, religiosas, etc., es por ello por lo que el caso concreto de Unamuno no se ha de considerar un caso excepcional de entre muchos.

Esta crisis se caracteriza por adquirir un tono religioso en un principio, y como toda crisis religiosa está encabezada por él mismo y por Dios. Esto hace situarse a uno mismo en un lugar de plenitud y encierro sobre sí, donde parece ser que la existencia humana gira en torno a uno, y no gira en torno a la totalidad que caracteriza a la humanidad. Esto es algo que se refleja en sus propias palabras: “Yo era el centro del Universo, y es claro, de aquí ese terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo se acababa el mundo” (Unamuno, M. 1978, p. 36).

Y es justo, en aquellos momentos de mirar hacia mismo donde Unamuno intenta superar esta fatuidad y hallar el camino de la salvación, para así poder encontrar el sentido del terror ante la nada, porque justo de su propia razón, de aquella incapacidad de imaginar a su conciencia sin estado de conciencia, justo de ahí se emerge para encontrarse con Dios, tal como estas líneas declaran: “La nada es inconcebible. Y así se cae en Dios, y se revela su gloria brotando de la desolación de la nada” (Unamuno, M., 1978, p. 45).

Si tuviésemos por tanto que establecer un momento concreto que explicase el comienzo de la crisis religiosa de Unamuno, de este momento donde parece encontrarse con Dios por primera vez, y de iniciar una búsqueda sin tregua del Mismo, tenemos que hablar de la noche del 21 al 22 de marzo de 1897, que es donde comienza todo este proceso, donde empieza la auténtica congoja.

Unamuno se sitúa en un momento que se puede declarar como la ausencia de Dios es por ello por lo que, frente a otros místicos, como puede ser el caso de Nietzsche que se rinden ante la ausencia de Dios, Unamuno se dirige a una búsqueda dura y constante. Esto es el comienzo creativo de su crisis religiosa. Para Miguel de Unamuno la fe en Dios es la que lo crea, lo inventa, es por ello, que dice en sus textos: “Cuando la razón de me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá”.

Don Miguel parecía haber conseguido encontrar la fe verdadera, aun cuando incluso pronto se daría cuenta de que lo que sentía en sus adentros no era más que un fuerte deseo de creer (Sánchez, A.1968). Es por ello por lo que, a lo largo del resto de su vida, el propio Unamuno añade que se pasaría toda ella haciendo intentos por olvidar su tentativa fallida de alcanzar la auténtica creencia en Dios.

Esto revela que ante la desesperación momentánea o constante de aquello que uno es incapaz de superar, se genera un sentimiento religioso indudable. Pero, esto es lo que hace ver su intento de fallido de experimentar la fe verdadera, pues cree caer en la creencia en Dios, pero sencillamente había caído en la imposibilidad de superar aquel desasosiego que le trastornaba en aquellos momentos la serenidad propia de su espíritu. Un ejemplo clásico que se puede emplear a la hora de entender esta clara intención de creer en Dios y la necesidad de esta, es su gran obra: *San Manuel Bueno Mártir*, donde se hace clara la importancia de la espiritualidad y la creencia, pero el impedimento por parte del protagonista de experimentar tales vivencias en su propio ser.

A partir de estas consideraciones, se ha de afirmar que la crisis de 1897 aunque no lo parezca por el tratamiento aquí realizado, no fue exclusivamente religiosa. En su crisis, se refleja también numerosos pensamientos acerca de la naturaleza, el sentido del yo, la importancia de la escritura, etc.

Y sería posteriormente a la crisis de 1897, donde se muestra como Unamuno se dirige a “convertir su egotismo en doctrina erostrática”, según el propio Calvo Carrillo.

La crisis unamuniana de 1897, que ha quedado fijada como decíamos en *Diario Íntimo*, expresando de forma ideal la salida de su filosofía primera hacia el primer ejemplo de lo que será su filosofía posterior. A lo largo de toda la obra se muestra una lucha interna constante en busca de construirse a sí mismo, dándose un testigo de su propia existencia.

En su obra la verdad es expuesta como una instancia realmente problemática, debido a que no es suficiente con lo real para poder alcanzarla. Es por tanto don Miguel un crítico del racionalismo pues, era este aquel que buscará la verdad en la razón, pero no en la fe. Esa fe, se apoya en una idea extraída del pensamiento kantiano: la voluntad.

La razón y la voluntad se presentan también en una relación dialéctica en busca de hallar como fundamento la verdad. Y es allí donde se centra el pensamiento unamuniano,

pues se enseña que la verdad es aquello que debe hallarse en la libertad. En este contexto, es donde se muestra aquella paradoja que no se inclina hacia el individualismo como tal, sino que busca hallar la voluntad de la libertad, la búsqueda, la apuesta de buscarse en Dios para alcanzar la potencia de la trascendencia, luego no se trata de hablar de creer, sino más bien de querer creer. De aquí, procede la necesidad de comprender la dimensión de la libertad en relación al hombre de carne y hueso.

5. LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO UNAMUNIANO.

En el pensamiento unamuniano el concepto de libertad viene precisado a través de la definición del hombre como atributo. Esta propiedad de la voluntad es lo que de algún modo le permite al hombre participar en lo que vamos a llamar libertad divina. El ser humano se presenta con capacidad de elección y es justo esto lo que le va a permitir crear su propia realidad, conduciendo así a entender la dimensión trascendental del concepto de libertad en Unamuno. Nuestro pensador expresa que la voluntad es un atributo de la persona (Unamuno, M.,1984, p. 405), y es este mismo el que le permite la creación, que es la base de la existencia en tanto que es aquello que evita que el hombre se identifique con la nada. La voluntad es lo que mueve al hombre a actuar, pues son los actos volitivos aquellos que permiten crear el futuro para él.

La voluntad puede ser vista desde diferentes primas o enfoques. Unamuno distingue en la voluntad entre la gana, el deseo y la querencia: la gana es la necesidad de satisfacer las necesidades que provienen del exterior, como el hambre o apetito, tal como se muestra en las palabras del propio pensador: “Hay ganas de comer, de beber y de liberarse de las obras de la comida y bebida. Hay ganas de trabajar y sobre todo de no hacer nada” (Unamuno, M. 1966, p.573).

Tal como hemos dicho se ha de ilustrar también otro enfoque que es aquel que se dirige hacia un placer futuro: el deseo, pero que depende de factores externos, es decir, factores que no dependen directamente del deseo del hombre (Unamuno, M. 1995 p. 927). Y el último de estos enfoques señalados es aquel que nos presenta el querer, donde se aúnan en un mismo concepto tanto la voluntad como la razón, pues no se puede comprender el querer sin pensamiento, ni el pensamiento sin el querer (Unamuno, M. *Aforismos y definiciones* p. 927).

El hombre se hace presente a través de la voluntad, donde hace gala de la búsqueda de la libertad más perfecta, dirimiéndose una sed de inmortalidad dirigida de forma inevitable hacia la eternidad. Es ante estas líneas donde pueden leerse aquellos versos de Machado que nos dicen: “Caminante, no hay camino/ Se hace camino al andar” (Machado A. p. 223), pues la voluntad no es más que la perpetua creación de un camino de meta ausente de desconocimiento. A través de ello, diremos que la existencia humana se define a través de aquel proyecto constante de creación que parte, en primera instancia, de sí mismo.

El problema de la libertad humana, así como el de la omnisciencia de un Dios creador son problemas fundamentales en el intelectualismo de Miguel de Unamuno. ¿Tiene el hombre libertad o su existir mismo depende de algo que le trasciende, luego diríamos que no es libre? Estas preguntas que aquí se plantean son cuestiones que a su vez se evocan una y otra vez a lo largo de toda la obra unamuniana, y que muestran una necesidad por preservar la conciencia del yo cuando la acuciante muerte llame a la puerta de su vida.

La libertad entendida como una facultad propiamente humana y espiritual es aquel valor que el hombre ha de buscar en su intimidad, de ahí, que la obra fundamental para poder hallar al Unamuno más puro sea *Diario Íntimo*.

La libertad nos muestra que el hombre es el absoluto dueño de sí mismo, y es por ello, que podemos así decir que este ha de ser responsable en su actuación con respecto a los que le rodean, entendiendo esta facultad humana como algo puramente espiritual, pues es aquello que permite elegir entre las múltiples, casi infinitas, sino infinitas posibilidades que permiten desarrollar la existencia de este hombre de carne y hueso del que Unamuno nos habla.

La libertad es lo que pone en contacto al hombre con su parte más espiritual y muestra que el ser humano no puede exclusivamente estar formado por la pura materialidad. Luego, si en las primeras líneas de este trabajo nos preguntábamos si la lucha estaba perdida, hay que decir que sí, que es una lucha perdida ante la muerte, pero lo interesante es que el ser humano no es puramente vida, es vida y muerte, porque ambas partes se dan en la espiritualidad del hombre, que como hemos visto se desarrolla a través de su libertad, siendo una facultad humana intrínseca a él, luego si la muerte también es parte de uno mismo, las batallas perdidas nunca acabarán por desahuciar al hombre de carne y hueso,

pues éste es aquel que no vive en uno, sino que vive en todos y cada uno de nosotros, incluso en ustedes, como diría Unamuno, “lectores míos”.

Esta escisión que se señala en el hombre entre la vida y la muerte, se puede nuevamente extrapolar a esa íntima distinción espiritual que todos, por ser hombres, sentimos de manera más o menos consciente y coherente en nosotros mismos, que es aquella que se da entre el hombre racional y el hombre volitivo, el hombre que piensa y el hombre que quiere, y ambos son uno, pues nosotros no somos capaces de discernir completamente el punto de escisión entre ambas partes, lo podemos entrever pero jamás llegamos a un punto límite que todo lo separa en nosotros mismos. Lo interesante es que son estas dos partes las mismas que sienten de forma personal miedo y horror al mirarse reflejadas en “el espejo de la muerte”.

La solución al problema del horror de la muerte se encuentra en Dios, pero no busca ser poseído por él alcanzando la eternidad, sino que busca él poseer a Dios, es decir, sin perder su propia individualidad, sin perder su yo. De tal modo, que lo que le queda al alma humana como consuelo es únicamente creer, lo cual se da en la existencia de una vida después de la muerte, lo cual tiñe a esta afirmación de una incertidumbre que recorre la existencia en sí misma. A pesar de ello, en Unamuno hallamos una determinada apuesta por la pervivencia del alma individual:

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios (Unamuno. M. 1984, p. 205)

Esta necesidad de poseer a Dios requiere entender la fe en un espacio que se abre a la libertad, entendiendo que no hay fe sin libertad. La fe no es más que el lugar donde concluyen aquellos que buscan la huella divina, aquellos quienes buscan la garantía de la inmortalidad de los seres particulares. Es por ello, que a través de la fe se puede plantear la posibilidad de trabajar sobre la propia libertad. Porque es en la libertad donde se produce el hambre de Dios, donde el hombre se ahoga, donde se halla su falta, su verdad, y es entonces, cuando se necesita de la existencia de Dios para poder existir, tal como demuestra Unamuno en sus propias palabras: “Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y

Dios no existe, sino que más bien sobre existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos” (Unamuno, M., 1984, p. 106).

Pero no sólo es la fe la que nos conduce al hambre de Dios, al ansia de inmortalidad, sino que es la propia razón la que tampoco asume que la existencia pueda acabar en la nada. Fe y razón no pueden asumir la inexistencia del hombre, pero la fe no es capaz de aportar pruebas empíricas de su ansia de inmortalidad, y es por ello, que se da esta lucha entre la fe y la razón, así nace la fe agónica.

Es un dolor que va intrínseco al propio ser humano en tanto ser libre que teme la muerte, que ansía a Dios, y que ansía la inmortalidad. El dolor es lo propio en este caso, en tanto que el mismo Dios es un Dios sufriente, para ubicarlo concretamente lo podemos situar en el calvario, donde sufre de forma “inhumana” y muere por cada uno de los que ahora sufren por él. Es aquí donde observamos que se produce el encuentro entre ambas partes, en el dolor. Es aquí donde se aúna lo divino y lo humano, el mismo sufrimiento de uno, es el sufrimiento de todos.

Esto analizado desde la fe permite al hombre descubrirse a sí mismo y a Dios a través de la libertad. Esto se entiende comprendiendo que el dolor que Jesucristo sufre en la cruz, lo hace por conseguir la libertad del hombre, por salvar al hombre. Luego, no hay fe sin libertad.

Esta unión que se da a través del dolor, y que es lo que permite aunar lo divino y lo humano, a Dios con el hombre, se puede concretar en el propio ser humano, en la lucha del hombre que se enfrenta a sí mismo, en la lucha entre lo carnal y lo espiritual. Ambas partes se encuentran en el amor: “Gracias al amor sentimos de carne todo lo que tiene el espíritu” (Unamuno, M. 1984, p. 85). Es por ello, por lo que, en el amor espiritual, en este amor donde el hombre siente hasta la carne de su propio espíritu, allí se halla la compasión, pues “amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama” (Unamuno, M. 1984, p. 87). Esto es algo que se representa en el cristianismo, donde fue Jesucristo quien más amaba, pues sintió tanta compasión por aquellos hombres, que incluso decidió morir por ellos, por la compasión que sentía hacia ellos, decidió abandonar la vida y sufrir, sólo por amor al hombre.

A partir de aquí, podemos decir que el amor es aquello que permite encontrar a lo carnal y a lo espiritual, y que, también se engarza con el dolor, pues no hay dolor más grande que el mismo amor, “porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne del dolor, es el dolor, es la muerte” (Unamuno, M. 1984, p. 86).

En Unamuno, el amor a sí mismo se entiende a través de un conjunto de características propias de su filosofía. La tendencia a la felicidad y la búsqueda de perfección que animaban al Estagirita dejan ahora paso a la desesperación que invade al hombre, a la compasión que siente hacia a sí mismo, cuando comprueba su finitud.

El amor instiga a los hombres a cometer locuras en momentos de su vida, pero en Miguel de Unamuno diremos que “fue más bien su amor quien pereció bajo el peso de una tragedia que llenó toda su vida: el anhelo de inmortalidad” (Barrios, N. 1986, p. 117). El amor es fundamental en su obra, teniendo en cuenta a su fiel Concha: aquella mujer de la cual don Miguel queda enamorado y sufriente tras su pérdida. El amor como ya hemos dicho se engendra con dolor, y Unamuno reconoce en el amor, su esencia trágica. Pero hemos de decir que el amor requiere de elegir un cuerpo y un alma concretos e irrepetibles, provocando que se comprenda no como el apego a un cuerpo sino como aquel sentimiento donde la gente se ha de amar con el alma y con el cuerpo, y de aquí se deriva ese dualismo radical e irreconciliable entre el alma y el cuerpo (Barrios, N. 1986, p. 129).

Las líneas que describen o al menos intentan describir la esencia unamuniana con respecto al amor, tienen en cuenta que jamás llegarán a alcanzar una definición exacta como las aportadas por la ciencia, pues “¿Y qué es amor? ¿Quién definió el amor? Amor definido deja de serlo” (Unamuno, M., 2019, p. 99), en tanto “el amor precede al conocimiento, éste mata a aquel” (Unamuno, M. 2019, p. 99)

6. LA VITALIDAD TRÁGICA.

La vitalidad en Unamuno tiene un lugar determinante considerando incluso que define parte de su filosofía. Es por ello, que la concepción del hombre como aquel que sufre, que nace y que muere es aquel que desea a su vez en lo más íntimo de sí mismo vivir, vivir siempre. Es aquí donde las concepciones materialistas y científicas del mundo no son suficientes para Miguel de Unamuno, porque para él la sustancia del hombre no

es algo material, es algo espiritual en su definición. De esta forma, la vida se define como “el camino de la realización más plena del ser” (Marius, A. 2017, p. 43). La vida se puede entender como un proceso de incertidumbre, de desconocimiento hacia el futuro, de realidad dinámica e inestable, es un cambio constante e imparable, frente a la ciencia que se define por ser aquello que busca dar respuestas cerradas a preguntas concretas, la vida como realidad radical es aquello que cuestiona a través de preguntas abiertas, y recibe respuestas inesperadas, es por eso, que podemos decir que “la verdad racional y la vida están en contraposición” (Unamuno, M. 1983, p. 67).

La filosofía unamuniana es representante de un vitalismo muy especial, en tanto lo podemos definir diferente al que se puede encontrar en Nietzsche, pues el vitalismo unamuniano es un vitalismo trágico, pues para el hombre siempre existirá una negación impuesta por la misma realidad en tanto “para el hombre jamás será posible de realizar todas las potenciales posibilidades que constituyen su ser”. (Marius, A. 2017, p. 44). Justo por la imposibilidad del hombre de realizar su potencialidad a pesar de ser consciente de ella, se entiende que el hombre posee un lugar privilegiado en el mundo, posee una fuerza primordial que no se puede reducir a simples planteamientos cientificistas como se puede hacer con otros aspectos de la realidad, pero no con el hombre pues éste es aquel que se dedica a contemplar y a dinamizar con la vida.

El filósofo vasco escribe acerca del sentimiento trágico de la vida, porque este reconcomio es aquel que brota de colisionar la aspiración de pervivencia con el ineludible fin motivado por la muerte. La esencia de la vida es superar el hambre de inmortalidad que reconcome la propia existencia humana, intentando alcanzar un absoluto.

A pesar de que la realidad en la que se encuentra el ser humano es una realidad dinámica, el hombre responde a través de su libertad, cosa que se puede entender como la esencia del vitalismo. Luego el deseo de alcanzar la inmortalidad no es más que aquello que el hombre reconoce libremente por sí mismo, es aquello que podemos definir como una decisión propia de él teniendo en cuenta que sus actos para alcanzarla son libres. La vida, la cual debe ser entendida como algo individual y trágico, junto con el sentimiento trágico de la misma, es aquel relámpago que se revela en el hombre ante lo eterno y que provoca una relación irreconciliable entre la razón y la voluntad que degenera en una lucha incansable entre la vida y la muerte que se da en todos y cada uno de los hombres.

La concepción de la realidad del hombre al respecto de su existencia vital se deriva en una visión platónica que nos muestra solo un espejismo del medio en el que se halla y que se oculta más allá de las lóbreguezes de lo estrictamente tangible. De esta forma los sentidos que recaban la información de una realidad que se presenta como una niebla ocultadora de la verdad hacen verse como enemigos de la vida, entendida como radical relativa a la muerte. Justo por esto Miguel de Unamuno desvela las ficciones del universo tangible y lo dilucida como si no fuese más que una ficción.

Esto es algo que se revela a través de una de las obras fundamentales de la creación unamuniana: *Niebla*, pues será su protagonista, Augusto Pérez, quien se ve contrapuesto a su propio creador, descubriendo en ello su propia conciencia, dejando atrás la falsa autenticidad de lo pasivo que define su existencia, llegando hasta alcanzar la ambición de escapar de la muerte, esto es algo que se revela de forma metafísica. Es justamente en esta obra donde podemos hallar la problemática más radical del ser humano, la cual se encarga de cuestionar el ser o no propiamente shakesperiano donde se conforman grandes de los elementos de la filosofía clásica, anterior al existencialismo, donde los elementos se conforman a partir de la esencia, la existencia y el propio hombre. Este es el punto donde se pasa a tratar los grandes problemas de la personalidad humana.

En la obra se muestra de forma clara la importancia de las contradicciones del hombre pues es justo el deseo de densidad lo que le hace superponer problemas y situaciones, y justo así se obtiene un resultado desordenado, pues la perfección en su obra es algo que se alcanza a través de la supresión de elementos secundarios y concentrándose en uno presentado con claridad y proporción.

Augusto Pérez es el personaje que permite expresar con completa claridad el hambre de inmortalidad al grito de: ¡quiero vivir!, y justo es este grito del ser humano vivo que se sienta frente al conocimiento de la inminencia de la muerte, debido al capricho de su propio creador.

Es así como el diálogo que se establece entre Augusto Pérez y su creador da lugar a una ampliación de la libertad del protagonista, entendiendo la falsedad de su realidad anterior a tal diálogo, y es por eso por lo que Augusto grita y exige con garra la necesidad de vivir, y no sólo de vivir, sino de vivir siempre, y vivir siempre siendo él, jamás siendo otro: “¡Quiero ser yo, ser yo! ¡Quiero vivir!” (Unamuno, M., 2019, p. 260).

Pero la explicación de su filosofía a través de sus novelas no es algo que se encuentre exclusivamente en *Niebla*, sino que también se halla entre otros casos relevantes en *La tía Tula*, donde hallamos una catarsis, una transformación de entes que personifican los conflictos de su autor, tal como se puede encontrar en la obra de *Amor y pedagogía*. La razón y la fe se instauran en ambas obras como básicas, que permiten hallar esta vitalidad trágica, entendiendo lo trágico en una oposición entre las dos partes que definen la vida, que describen esta vitalidad.

Se puede decir que la obra unamuniana busca liberar al hombre del panteísmo de la razón y de la idolatría del sentimiento (Zapata-Calle, A. 2009, p. 136).

Hasta este momento, la vitalidad trágica en Unamuno es algo que recorre el seno mismo de su obra y, por tanto, el seno mismo de su propia biografía, pues tal como dijimos al principio de las líneas hasta el momento escritas el mejor acceso a la biografía del pensador vasco es la esencia de sus obras, en la cual se halla como problema esencial la vitalidad trágica.

En definitiva, la obra de Unamuno se define como diversa y variada, sin embargo, de la variedad desenterramos en ella la ambición metafísica del ser particular, pues sus novelas son una personificación elevada de sus transcendentales ideas y sus íntimas pasiones. Es su manera de dar más vida y aún más impresión a su pensamiento. Esto provoca que sus protagonistas no sean una escueta proyección de las inclinaciones del autor, sino que ellos viven por sí mismos, de manera autónoma y propia, movidos por sus propias pasiones, por el sufrimiento, por la inquietud, por la inseguridad, por el amor, el malestar, y en muchos casos la decepción. Luego de su obra diremos que lo primordial no es el retrato de lugares ni tampoco el atolladero espiritual, sino la mostración de una personalidad afanosa que se va haciendo a sí misma a medida que vive su propia historia, es decir, su existencia novelesca, su vitalidad trágica.

7. CONCLUSIONES

Siguiendo la estructura del pensamiento unamuniano se plantea una paradoja entre la vida y la conciencia, entre el conocimiento de lo vital y lo racional, entendiendo al hombre como aquel ser que se contradice a sí mismo por la lucha encarnada en él entre el corazón y la razón. Esta lucha incesante e interminable será altamente reconocida por

Unamuno a través de su obra en los términos de un *sentimiento trágico de la vida* que concibe a la razón como aquella carencia de la perennidad y a la fe como la aseveración de esta eternidad. Unamuno alcanza la conclusión de que los individuos son quienes han de elegir entre la razón y la vida. La razón será para él aquello que rinda nuestra existencia ante la inexistencia de cualquier destino *post mortem*, teniendo en cuenta la importancia de que el hombre no es puramente un ser racional, pues exclusivamente de la razón no se vive.

Abonado a los extremos, Unamuno considerará que, frente a las insuficiencias del mundo contemplado a la sola luz de la razón, la vida es la mejor alternativa, pues es aquella que tras su final en su postura nos ofrece un dudoso futuro que incita a cavilar acerca de la existencia de la inmortalidad para el alma del hombre, esto es, para el “yo” de uno mismo.

La obra unamuniana en su generalidad no está dirigida hacia la comprensión de la muerte como un acontecimiento que pertenece de forma congénita a la vida como tal, sino que se define más bien como una feroz garra que la hiere en lo más profundo. Frente a ella, la vida siente la necesidad de evitar la muerte, esto es, se enfrenta a la necesidad de no querer morir, pues no estamos hablando acerca del hombre que entiende, que conoce y que reflexiona racionalmente, en el sentido más literal de la palabra, sino que Unamuno habla de aquel hombre que asume el sufrimiento ante la obligación de morir, entendiendo que no existe ninguna otra salida, y precisamente por eso la busca, siendo justo ésta la forma que tiene la vida de aunar en sí una lucha constante y una agonía existencial. De esta manera, se ha planteado el punto de partida clave: nosotros somos conscientes de que nuestra existencia es finita, luego, sabemos que vamos a alcanzar en algún momento una meta indeseada, la cual es la muerte. A partir de aquí, se ha llegado a la conclusión de que se requiere por parte del hombre avanzar en la vida con plenitud, dando un sentido altamente filosófico a las palabras de don Miguel: “la guerra es la muerte puede significar que la lucha interior nos mata haciéndonos agonizar” (Unamuno, M. 1984, p. 379).

Definir la muerte de una forma determinada y racionalizada provoca que la muerte se presente como un hecho lejano a la vida, esto es, un hecho abstracto que se aleja de la vida del hombre de carne y hueso, pues dará muchas pruebas Unamuno de que las ideas o la razón se constituyen en fundamento de la muerte, la inmortalidad no puede ser

comprendida desde la razón sino desde el ser humano total. “El pensamiento unamuniano una reflexión sistemática y racional del problema de la inmortalidad. ¡Jamás!”.

A lo largo del estudio realizado sobre Miguel de Unamuno, se explica la necesidad de comprender que no existe un concepto que abarque el acontecimiento vital del hombre, que es la muerte, sino que frente a ello se requiere entender el sentido de la muerte como algo real y tangible en el ser humano, esto es, en el hombre de carne y hueso. Cuando hablamos de la muerte, hablamos de algo muy corpóreo y es justo por ello, por lo que requerimos a lo largo del análisis dejar de lado las preguntas y cuestiones abstractas, pues al final, el hecho que le preocupaba era el de la muerte.

El mundo real es algo que se encuentra ahí, sin embargo, la división agónica sencillamente no se conforma jamás con perder la vida. Avanzando más allá, hay que decir que es en nuestro pensador donde el combate alcanza su más elevada expresión, y no es por otra cosa que por la sediciosa y combativa forma de revolverse ante la idea de la muerte, es donde nace de una forma muy curtida el “no me da la real gana de morirme”, a pesar de que la racionalidad sea perfectamente consciente de que el hombre morirá, y es la que se encarga (la razón) de hacerle tener presente el hecho de que va a morir.

Y justo esta lucha combativa y feroz que se da en el hombre es lo que representa la agonía más pura del “yo”, representa la agonía unamuniana que pervive aún en nosotros, que vivió antes de Unamuno, pero que no murió con él, sino que vive de la misma esencia de la muerte en todos nosotros.

A partir del trabajo realizado y que se constata en la lectura de las anteriores páginas, he de decir que las conclusiones obtenidas hacen ver que a las preguntas propuestas al principio: ¿hay algo más? En esta agonía ¿gana el hombre en algún sentido? ¿Es agonía sólo lucha y derrota? ¿O hay en ese combate que es la vida algo de tensión creadora?, obtienen respuestas. En primer lugar, sí hay algo más, siempre hay algo más, el hombre no es un puro saco de materia que, muerto, queda inerte, sino que independientemente de lo putrefacto de su cuerpo tras morir, es la muerte lo que permite dar sentido a una vida de preguntas, de intensas paradojas que no se responden pero que generan una intensa actividad creadora, un necesario intento de hallar respuestas, y un Dios que exista o no, ampara nuestros pensamientos en la fe de un más allá tras el fin. Luego la muerte es la esencia de la vida y no sólo porque le dé sentido a la palabra en sí

misma, sino porque le da sentido al hombre de carne y hueso. El miedo degenera en creación, degenera en arte, y justo es lo que hemos podido encontrar a lo largo de la obra unamuniana: arte, puro arte literario que hace de su figura un ser inmortal, que ha conseguido traspasar los límites de la muerte, pues ya lo decía mi padre y muchos otros: nadie muere si, al menos, hay uno que aún le recuerda. Y esto tal como se expresa en estas líneas es algo que carece de posibilidad de constatación, pero es que esta empresa aquí propuesta al igual que la fe requieren de la ausencia de constatación, pues en el momento en que esta se produce, deja de llamarse fe, y pasa a conocerse como razón.

Nosotros, seres racionales, conscientes de la existencia de nuestra propia muerte, seres relativos a la muerte, estamos condenados a cuestionarnos si el hombre tiene una misión: no otra cosa será la tensión creadora que genera la agonía de una fe que se sustenta en un hombre temeroso, pero lleno de valentía: el hombre de carne y hueso.

Y a pesar de que se señala la existencia de una escisión definitiva en el hombre, es justo por su definición, por lo que se provoca una fuerte complejidad ante la necesidad de elegir entre una parte o la otra, esto es, entre la razón y la fe. El conflicto que diremos será ese sentimiento trágico de la vida, pues son las palabras del maestro las que ilustran las mías propias: “Lo vital es antirracional, no ya sólo irracional y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida” (Unamuno, M., 1984, p. 25).

Una tragedia que se hace verdadera en el suicidio de un hijo como en el caso de Don Avito¹, por el intenso conflicto que se revela en él entre el amor y la pedagogía. Y aunque tras el final de la novela Don Avito parece decidido a continuar sus métodos educativos con su nieto, será en *Niebla* donde encontremos respuesta última a esta realidad teñida de tragedia y es que su protagonista, Augusto Pérez, se encontrará con don Avito en la iglesia de San Martín de Salamanca, y allí le confesará que: “la vida es la única maestra de la vida; no hay pedagogía que valga. Sólo se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo” (Unamuno. M., 2019, p.149). El amor ganará la batalla ante la razón, pues será aquel quien encarne la batalla en la propia vida, pues la vida y el amor sufren de una relación fraternal, indiscutible e irremediable. Y justamente de aquí proviene la agonía ante un futuro

¹ Don Avito es el protagonista de la famosa novela de Miguel de Unamuno *Amor y Pedagogía*.

desconocido, ante la muerte, y no es más que por el amor más puro hacia la vida, y justo este es el que nos dirige a la creencia en Dios, pues no hay mayor esperanza que la fe en Cristo. De ahí, la lucha encarnada y personificada en la obra de don Miguel de Unamuno: el ejemplo clave por antonomasia de que la muerte se aúna en una dialéctica eterna con la vida, pues será aquella quien inspire la obra de tan grandísimo genio.

BIBLIOGRAFÍA.

8.1. FUENTES

- Kierkegaard, S. (1982) *El concepto de angustia*. Ed. Espasa-Calpe S.A., Madrid.
- Unamuno M. (1978). *Diario Íntimo*. Madrid, España. Alianza Editorial, S.A.
- Unamuno M. (1997). *Fragmento inédito de una carta Unamuniana a Leopoldo Gutiérrez Abascal*. Salamanca, España.
- Unamuno M. (2003), *Mi religión*. Salamanca, España. Editorial del cardo.
- Unamuno, M. (1966). *La agonía del cristianismo*. Madrid, España: Espasa Calpe S.A.
- Unamuno, M. (1972), *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*. Madrid, España. Rodas.
- Unamuno, M. (1984), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Barcelona, España. Ediciones Orbis.
- Unamuno, M. (1995), *Obras completas. Aforismos y definiciones*, vol. X, p. 927. Madrid, España. Turner.
- Unamuno, M. (2019), *Niebla*. Madrid, España Ediciones Cátedra.
- Zambrano, A. (2017). *Unamuno*. Madrid, España. Editorial España.

8.2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Abellán, J. (2013). *Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española*. Cuadernos De La Cátedra Miguel De Unamuno, 14, 11-18. Recuperado el 02/02/2020 de: <https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/9702>
- Aguiar, D. (2013) *La verdad en Unamuno*. Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología, Volumen 2, 14-21. Recuperado de 10 de marzo de 2020 de: http://portal.uned.es/pls/portal/docs/PAGE/UNED_MAIN/LAUNIVERSIDAD/UBICACIONES/10/REVISTA/NUMERO2/LA%20VERDAD%20EN%20UNAMUNO%20DAGUIAR.PDF.
- Batrina, J.M. (1939) *Obras poéticas*. Barcelona, España. Bosch, Casa Editorial.
- Beraldi, G. (2015). *La noción de “agonía” como clave de lectura crítica al concepto de “sistema” en los textos de Miguel de Unamuno*. Recuperado el 5 de marzo de 2020, de

http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2647/uba_ffyl_t_2015_se_beral_di.pdf?sequence=1

Collado, J. A. (1962), *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid, España. Ed. Gredos.

Díaz-Peterson, R. (2013). *Estudios sobre Unamuno*. Madrid, España Editorial Verbum.

García, E. (1969). *El trasfondo hegeliano en el pensamiento de Unamuno*. Revista de la Universidad de Costa Rica, 21, 105-116. Recuperado el 29/05/2020 de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/ucr/article/view/22189/22359>

Groppa, O. (2011). *Historia y escatología en Joaquín de Fiore*. 67, N.º 3-4, 219-44. Recuperado el 03/03/2020 de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3852684>

Hb 11:1

Jn 20: 24-29

Machado, A. (1977) *Campos de Castilla, Poesías completas*. Espasa-Calpe. Madrid, España. Selecciones Austral.

Marius, A. (2017). *Dios y la libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno*. (Tesis doctoral, Universidad de Navarra) Pamplona, España. Recuperado de: https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/45908/1/01_27_jezka_web.pdf

Maroco, E.J. (2013). *Unamuno y la fe religiosa*. Eidos, Volumen 28, 255-280. Recuperado el 8 de marzo de 2020 de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572018000100255&lng=en&tlng=es.

Mélich Sangrá, Joan Carles (1988). *Pedagogía de las situaciones-límite. La estructura de la existencia según Karl Jaspers, fundamento de una filosofía de la Educación*. Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado el 17 de marzo de 2020, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=131753>

Mellado, Francisco de P., Enciclopedia Moderna. Diccionario Universal de Literatura, Ciencias, Artes, Agricultura, Industria y Comercio, Tomo I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1851, p.53

Payne, Z. (2014). *La relación entre la filosofía y la poesía española en la posguerra española: El caso de José Luis Hidalgo*. (Tesis doctoral). UCM, Madrid. Recuperado el 10 de abril de 2020 de: <https://eprints.ucm.es/27529/1/T35532.pdf>

Posada, E. A. (2013). Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno. *Veritas. Volumen 29*. 97-117. Recuperado el 12 de abril de 2020 de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732013000200005>.

Sánchez, A. (1968), *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. Madrid, España. Editorial Guadarrama.

Tapia, M. (2013). *Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard a 200 años de su nacimiento*. Revista de Filosofía. Volumen 69. 246-256. Recuperado de 15 de abril de 2020 de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100018>

Zapata-Calle, A. (2009), *Amor y pedagogía y La tía Tula de Miguel de Unamuno como proyecto común: La parodia de la alienación racional*. Revista Céfitro, Volumen 9.1 y 9.2, 113-138. Recuperado el 10 de marzo de 2020 de: [file:///C:/Users/Sofia/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Dialnet-AmorYPedagogiaYLaTiaTulaDeMiguelDeUnamunoComoProye-3145747%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Sofia/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Dialnet-AmorYPedagogiaYLaTiaTulaDeMiguelDeUnamunoComoProye-3145747%20(1).pdf)