

# PASIÓN POR SER. PESIMISMO CREATIVO Y ESPERANZA MEREcida EN MIGUEL DE UNAMUNO

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO  
Universidad de Sevilla

RESUMEN: La comprensión burguesa de la vida implica alargarla todo lo que se pueda, y posponer y olvidar la muerte. La muerte es para Heidegger la posibilidad más auténtica de la existencia humana. Esto significa que el ser humano existe para morir. El *hambre de inmortalidad* de Unamuno, su «querer vivir», solo se entiende desde el «tener que morir». La conciencia de esto último es precisamente el sentimiento trágico de la vida que expone Unamuno. La muerte total y radical supone la ausencia de sentido. El *hambre de inmortalidad* equivale a la pasión por ser, es decir, a una lucha por el sentido de la existencia. La nada nos está esperando, pero Unamuno llama al ser humano a que haga de la muerte una injusticia. Defiende una moral de la esperanza merecida, según la cual el ser humano debe actuar de manera que no merezca morir. Este es el pesimismo creativo que nos da esperanza. La esperanza merecida que supone la pasión por ser es el único fundamento de sentido de la vida humana. Merecer la eternidad y el sentido, no hay otra forma de experimentar la eternidad y el sentido.

PALABRAS CLAVE: muerte; Unamuno; Heidegger; hambre de inmortalidad; pasión por ser; pesimismo; esperanza merecida; sentido de la existencia.

### *Passion for being. Creative pessimism and deserved hope in Miguel de Unamuno*

ABSTRACT: The bourgeois understanding of life implies extending it as long as possible, and postponing and forgetting death. Death is for Heidegger the most authentic possibility of human existence. This means that the human being exists in order to die. Unamuno's hunger for immortality, his «to want to live», can only be understood from «to have to die». The conscience of the latter is precisely the tragic sense of life that Unamuno exposes. Total and radical death supposes the absence of meaning. The hunger for immortality is equivalent to the passion for being, that is, to a struggle for the meaning of existence. Nothingness is waiting for us, but Unamuno calls the human being to make death an injustice. He defends a morality of deserved hope, according to which the human being must act in such a way that he does not deserve to die. This is the creative pessimism that gives us hope. Deserved hope, which presupposes the passion for being, is the only foundation of meaning in human life. Deserving eternity and meaning, there is no other way to experience eternity and meaning.

KEY WORDS: Death; Unamuno; Heidegger; Hunger of immortality; Passion for being; Pessimism; deserved hope; Meaning of existence.

## INTRODUCCIÓN

No se puede plantear filosófica o radicalmente el problema de la muerte sin abordar, al tiempo, la cuestión de la naturaleza y el sentido de la vida humana. Son dos asuntos ligados esencialmente. Nuestro hilo conductor para plantear la pregunta por el sentido de la vida será el problema de la muerte<sup>1</sup>. Esto es lo que

---

<sup>1</sup> Según Gerhardt, Nietzsche fue «el primero en usar terminológicamente la expresión hoy tan corriente de “sentido de la vida” (*Sinn des Lebens*)» (GERHARDT, V., *Friedrich Nietzsche* (1992),

vamos a intentar hacer en este trabajo siguiendo la línea de pensamiento de Unamuno y en diálogo con otras dos: la heideggeriana y otra línea que denominamos *economicista* o *burguesa*. Luego añadiremos un especial vínculo *avant la lettre* entre Unamuno y Sartre con el que esperamos perfilar con mayor claridad la perspectiva unamuniana<sup>2</sup>. El diálogo que establecemos no es artificial ni forzado sino con fundamento *in re*, pues verdaderamente estas posiciones se encuentran en auténtica relación dialógica, y ello a pesar de que Unamuno poco sabía de Heidegger y poco pudo la obra de éste actuar constitutivamente sobre la de aquel, y menos aún —nada— la de Sartre<sup>3</sup>. Pero lo que nos interesa no es una mera cuestión historiográfica, sino el diálogo filosófico entre las ideas y los conceptos, diálogo mediante el cual no sólo lograremos aclarar mejor cada una de esas posiciones, sino sobre todo hacer luz sobre aquellos problemas fundamentales que constituyen el núcleo de este trabajo, la muerte y el sentido de la existencia. Recordemos que Camus, justo al principio de su *Le Mythe de Sisyphe* escribe que «no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar (*juger*) que la vida vale o no vale la pena de ser vivida (*être vécu*) es responder a la cuestión fundamental de la filosofía<sup>4</sup>. Ahora bien, Grondin asegura que «preguntarse si la vida merece (*mérite*) ser vivida equivale hoy a preguntarse si la vida puede tener un sentido (*sens*)»<sup>5</sup>. Por tanto, la cuestión del sentido de la existencia no es una más sino el problema filosófico crucial. Así lo consideró Heidegger en las conferencias de abril de 1925 en Kassel dedicadas a Dilthey: «El tema tal vez parece distante y desconocido, pero en él reside (*liegt*) un problema fundamental (*Fundamentalproblem*) de toda la filosofía occidental: el problema del sentido (*Sinnes*) de la vida humana (*menschlichen*

---

München: C. H. Beck, 2006, p. 22). Lo empleó en 1875 al preguntarse por la relación que podía tener la teoría griega de los átomos con el sentido de la vida (NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente* (Anfang 1875 bis Frühling 1876), *Kritische Studienausgabe*, Band 8, G. Colli und M. Montinari (Hgs.), München: De Gruyter, 1980, 3[63], p. 32). No puede sorprendernos que el pensador que elevó a conciencia filosófica la *muerte de Dios*, tradicional fundamento de la existencia, fuese el primero en tratar conceptualmente el problema del sentido de la vida.

<sup>2</sup> Moreno Romo califica a Unamuno de «existencialista *d'avant l'heure*» (MORENO ROMO, J. C., «El de Bilbao y Salamanca y todos todos nosotros», en *Unamuno y nosotros*, J. C. Moreno Romo (Coord.), Barcelona: Anthropos, 2011, 31-82, p. 36). Cfr. PRINI, P., *Storia dell'Esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma: Studium, 1989, pp. 74-81; GARAGORRI, P., *Introducción a M. de Unamuno*, Madrid: Alianza, 1986, pp. 63-74.

<sup>3</sup> Sobre las relaciones entre Unamuno, Heidegger y Sartre puede consultarse: GARCÍA MATEO, R., *Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei M. de Unamuno*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1978, pp. 15ss, 69ss; WYERS, F., *Miguel de Unamuno: The Contrary Self*, London: Tamesis Books, 1976, pp. xvss, 50ss; BAKER, R. E., *The dynamics of the absurd in the existentialist novel*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1993, pp. 32ss; ELLIS, R. R., *The Tragic Pursuit of Being: Unamuno and Sartre*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1988; VALDÉS, M. J., *Cultural Hermeneutics. Essays after Unamuno and Ricoeur*, Toronto: University of Toronto Press, 2016, pp. 23-28; MEYER, F., *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris: PUF, 1955, pp. 15-18, 53s; MOROS RUANO, E., «Heidegger y Unamuno: frente a la existencia humana», *Cuadernos de filosofía política, ética y pensamiento filosófico*, 5 (2002), pp. 39-60; MARIAS, J., «La pervivencia de Unamuno» (1979), *Cuenta y razón*, 25 (1986), pp. 9-27; MORENO ROMO, J. C., «El de Bilbao y Salamanca y todos todos nosotros», pp. 36ss.

<sup>4</sup> CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), *Œuvres complètes*, I 1931-1944, Paris: Gallimard-La Pléiade, 2006, p. 221.

<sup>5</sup> GRONDIN, J., *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Québec: Bellarmin, 2003, p. 17.

*Lebens*)»<sup>6</sup>. Ya Unamuno en 1899 había dejado manifiesto que «no hay en realidad más que un gran problema, y es este: ¿cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo o de otro no le resuelve, es devorado»<sup>7</sup>. Veremos cómo esta cuestión es inseparable de la de la muerte y la inmortalidad.

## 1. LA COMPRENSIÓN BURGUESA DE LA MUERTE: LA MORAL DE LA VIDA LARGA

Iniciemos el camino abordando el problema de la muerte desde las líneas o perspectivas de pensamiento a las que hicimos referencia anteriormente. Al acometer teóricamente el fenómeno de la mortalidad nos volcamos como es lógico sobre el plano donde tiene su realidad efectiva, su dimensión vivencial. Entonces, la característica existencial que de forma inmediata se nos presenta de la muerte es que es el término ineludible y obligatorio del discurrir de la vida. De ahí que lo primero que se nos ocurre decir acerca de la muerte es que es necesariamente el punto final en que desemboca el camino de la existencia. *Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar, / que es el morir*, cantaba Manrique hacia 1477<sup>8</sup>. Pero por muy inevitable que sea la muerte y por muy conscientes que seamos de que no podemos esquivarla, no nos resignamos ni nos acostumbramos a ella porque, contra esa certeza vital que tenemos de que hemos de morir, se afirma en nuestro interior prerreflexivamente y más allá del gobierno de nuestra libertad una indómita voluntad de no morir y de seguir existiendo, cuya expresión filosófica ejemplar se encuentra en el *conatus* o esfuerzo spinoziano por ser y al que adscribe Unamuno explícitamente su *hambre de inmortalidad*<sup>9</sup>. El ser humano contiene esencialmente estos dos hechos: tiene que morir y muere, pero también quiere vivir, no quiere morir. Esta tensión dialéctica entre, por una parte, un hecho y un destino —la muerte y el «tener que morir»—, y por otra un afán, una aspiración —el no querer morir—, marca y define la situación vital del ser humano. Para penetrar en el problema de la muerte es menester tener presente que el ser humano vive en el filo entre el «tener que morir» y el «querer vivir». Pero no es suficiente. Para poder desplegar adecuadamente dicha situación dialéctica y, con ella, la cuestión de la muerte, es preciso integrar en aquellas líneas de pensamiento filosófico ya mencionadas las dos actitudes fundamentales que caben ante la muerte: una enseña la incorporación de la muerte a la existencia y su interiorización, y la otra consiste en considerarla algo exterior a la vida.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M., «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung» (1925), *Vorträge. Teil 1: 1915-1932, Gesamtausgabe (GA)*, Band 80.1, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2016, 103-158, p. 110.

<sup>7</sup> UNAMUNO, M., «Nicodemo el fariseo» (1899), *Obras Completas*, t. IX, Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2008, 575-598, p. 576.

<sup>8</sup> MANRIQUE, J., «Coplas por la muerte de su padre» (1477), *Poesía*, Madrid: Cátedra, 1979, p. 145.

<sup>9</sup> UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), *Obras completas*, t. X, 2009, p. 305 (en adelante, dentro del texto: STV y n° de pág.). Así define Spinoza este afán por ser: «Cada cosa, en tanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser (*in suo esse perseverare conatur*)» (SPINOZA, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1661-1675), *Spinoza Opera*, II, C. Gebhardt (Hg.), Heidelberg: Carl Winter, 1972, III, vi, p. 146). Cfr. FERRATER MORA, J., *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1957), en *Obras selectas*, I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, pp. 70ss; RIBAS, P., *Para leer a Unamuno*, Madrid: Alianza, 2002, p. 143s.

Comencemos por la primera perspectiva que hemos denominado «burguesa» o «economicista». La muerte es un hecho inesquivable, pero podemos sortearla si adoptamos una determinada postura frente a ella. Así, se puede no querer morir dándole la espalda a la muerte. Aranguren escribe que «la muerte, hoy por hoy, no puede ser eliminada. Pero la preocupación por la muerte, sí»<sup>10</sup>. Una cosa es la muerte y otra es la disposición que tomemos ante ella. En este caso «querer vivir» consiste en evitar la muerte, retrasándola todo lo posible, o sea, alargando la vida. Según Ortega, esta moral de la vida larga es la postura ante la muerte característica de la subjetividad burguesa del *homo oeconomicus*, del ser humano masificado de la sociedad industrial, para el cual «todo era preferible a morir» porque «quiere a toda costa vivir»<sup>11</sup>. Esta actitud representa la posición más habitual y dominante ante la muerte, eludirla<sup>12</sup>. Este «querer vivir» en el plano existencial se da la mano —presupone— ya en clave filosófica una comprensión de la muerte como algo exterior a la vida, en concreto, como el hecho que concluye el vivir y que no tiene ningún papel configurador en la existencia. Sabemos que tenemos que morir, pero la muerte sólo es algo que está al final, fuera de la vida y que por tanto no forma parte de ella. La muerte, ha escrito Wittgenstein, «no es un acontecimiento (*Ereignis*) de la vida», es decir, «no se vive»<sup>13</sup>. Esto significa que se establece una separación radical entre la vida y la muerte. Por eso, lo mejor es olvidarla, despreocuparnos, como si no existiera, que es lo que enseñaron Epicuro y Montaigne, principales representantes de esta interpretación de la muerte, cuando sostuvieron que la muerte no se relaciona con nosotros, no nos afecta, ya que cuando estamos vivos existimos, y ella no es, y cuando hay muerte somos nosotros los que no existimos<sup>14</sup>. Así de esencialmente ajena y exterior a la vida es la muerte. Sólo porque consideramos que la muerte es extraña y exterior a la vida podemos luego actuar con el único objetivo de posponerla todo lo posible y prolongar la existencia *material*. La mentalidad burguesa de la vida extensa y la filosofía de la ajenidad y exterioridad de la muerte forman una síntesis indisoluble. El sentido de la existencia desde este punto de vista *materialista*, economicista y burgués se condensa en el imperativo *retrasa el mayor tiempo posible la muerte y alarga la vida todo lo que puedas*.

## 2. LA ACTITUD HEIDEGGERIANA: LA MUERTE COMO SENTIDO DE LA EXISTENCIA

La posición filosófica representada por Heidegger parte de un giro copernicano respecto de la perspectiva anterior que separaba radicalmente muerte y vida, para acabar afirmando «la presencia inexcusable de la muerte en la vida humana»<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> ARANGUREN, J. L. L., *Ética* (1958), Madrid: Alianza, 1981, p. 299.

<sup>11</sup> ORTEGA Y GASSET, J., «Notas del vago estío» (1925), *Obras completas*, v. II, Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004, 531-565, p. 547.

<sup>12</sup> Cfr. ARANGUREN, J. L. L., *op. cit.*, pp. 298-302.

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus* (1921), *Schriften* 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980, 6.4311, p. 81.

<sup>14</sup> Cfr. EPICURO, *Epistula ad Menoeceum* (125), *Opere*, G. Arrighetti (ed.), Torino: Einaudi, 1973, 5-8, p. 109; MONTAIGNE, M., *Les Essais* (1588), P. Villey (ed.), Paris: Quadrige/PUF, 1965, I, xx, p. 95.

<sup>15</sup> LAÍN ENTRALGO, P., «La spiritualité du peuple espagnol. Le temps et la présence de la mort», en VV. AA., *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*, Toulouse: Edouard Privat, 1968, 15-28, p. 23.

Ahora, lejos de interpretar la muerte como un elemento (exterior) que está fuera de la existencia, se la interna y se la reconoce como algo que forma parte esencial de ella. Pero, contra aquel extrañamiento, el modo de entranar la muerte en la vida que lleva a cabo Heidegger con su *Sein zum Tode* es tan radical que sostiene que la muerte es «la posibilidad más auténtica (*eigenste Möglichkeit*)» del *Dasein*<sup>16</sup>. La muerte no es una posibilidad que se le ofrece al ser humano «en un momento posterior y ocasional del curso de su ser (*Verlaufe seines Seins*), sino que desde que el *Dasein* existe (*existiert*) ya está también arrojado (*geworfen*) en esta posibilidad»<sup>17</sup>. Por eso Hoffman la llama «posibilidad pura no mezclada con ninguna actualidad»<sup>18</sup>. El ser humano según Heidegger no sólo muere sino que está ahí para morir. La muerte no es ya simplemente la conclusión del vivir, sino aquello respecto de lo cual es la existencia. El sentido de la vida —literalmente— es la muerte, verdadera sustancia entonces del vivir<sup>19</sup>. Por tanto, la finitud del ser humano para Heidegger ya no consiste meramente en que tiene fin, en que muere, sino en que la muerte, el fin, en lugar de ser una simple limitación exterior y ajena al ser humano es su esencia, su poder ser más propio, una forma de ser que asume en tanto es<sup>20</sup>. A juicio de Heidegger, la finitud del ser humano se sostiene sobre la esencialidad de la muerte. El fin ya no está justo al final, en la conclusión mortal; está dentro de la existencia. Esta finitud significa que el ser humano está muriendo, finiquitando, desde que existe: «La muerte es un modo de ser (*Weise zu sein*) que el *Dasein*, en cuanto es, asume (*übernimmt*). Tan pronto un ser humano llega a la vida es ya suficientemente viejo para morir (*sterben*)»<sup>21</sup>. Quiere decir que el sentido de su ser es no ser, y el de su existir morir. Dado que la muerte es la nada absoluta, la desaparición total, el radical no ser, la finitud radical del ser humano que está apuntada en el «ser para la muerte» consiste en afirmar, según el propio Heidegger, que el ser humano es un *ser para la nada* (*Sein zum Nichts*)<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), GA, Band 2, 1977, § 50, p. 333. Cfr. TRAWNY, P., *Martin Heidegger*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 2003, pp. 48-68.

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> HOFFMAN, P., «Death, time, history: Division II of *Being and Time*», en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Ch. B. Guignon (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 195-214, p. 201.

<sup>19</sup> De ahí el nexo esencial entre preocupación (*Sorge*) y muerte. El *Dasein* es preocupación, está siempre preocupado por su ser. Ahora bien, la causa de que su vida le importe y no le deje indiferente es que «tiene conciencia de que le puede ser arrebatada por la muerte», de modo que «si la preocupación es el estado primordial del *Dasein* se debe a que se comprende a sí mismo como ente mortal» (HOFFMAN, P., «Death, time, history: Division II of *Being and Time*», p. 200).

<sup>20</sup> DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Paris: Vrin, 2011, pp. 106s; STAMBAUGH, J., *Thoughts on Heidegger*, Washington DC.: University Press of America, 1991, pp. 67-74; KOUBA, P., *Der Sinn der Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, pp. 105-133; DIKA, T. R., «Finitude, Phenomenology, and Theology in Heidegger's *Sein und Zeit*», *Harvard Theological Review*, v. 110, 4 (2017), pp. 475-493; MAGID, O., «Heidegger on Human Finitude: Beginning at the End», *European Journal of Philosophy*, v. 25, 3 (2016), pp. 657-676.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, § 48, p. 326.

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA, Band 65, 1989, pp. 284s. De ahí su definición del ser humano como «guardián de la nada (*Platzhalter des Nichts*)» (HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?* (1929), *Wegmarken*, GA, Band 9, 1976, p. 118; *Zur Seinsfrage* (1955), *Wegmarken*, p. 419. Cfr. Dastur, F., *Heidegger et la pensée à venir*, p. 166. El término *Platzhalter* significa la persona que ocupa o reserva un sitio para otro y así lo tradujo Zubiri, el ser humano

Una fenomenología intraexistencial como la de Heidegger sólo puede afirmar que el sentido de la existencia humana es la muerte, esto es, la nada. Con el *Sein zum Tode*, Heidegger lo que hace es reducirse al puro «tener que morir» y su nada, sin añadidos, lo que implica la afirmación radical de la finitud humana, libre de toda trascendencia. Representa toda una *filosofía nadista*.

En una existencia que es para la muerte y la nada, sólo la angustia puede ser el clima sentimental característico: «El ser para la muerte es esencialmente (*wesenhaft*) angustia (*Angst*)»<sup>23</sup>. En la angustia se le desvela al ser humano originariamente su ser relativamente a la muerte y la nada a la que le conduce este ser; en suma, en ella descubre su absoluta finitud. Ahora bien, esta angustia ante la muerte, advierte Heidegger, «no debe ser confundida (*zusammengeworfen*) con el miedo ante el fallecimiento (*Furcht vor dem Ableben*)»<sup>24</sup>. Una cosa es el simple pavor ante el hecho de dejar de vivir, que es la actitud que mueve al *homo oeconomicus*, y otra la angustia como afecto despertado por la conciencia de la muerte como «poder ser (*Seinkönnen*) más propio (*eigensten*), irrelativo o absoluto (*unbezüglichchen*) e insuperable o irrebasable (*unüberholbaren*)»<sup>25</sup>. Pero entonces el resultado natural de la postura heideggeriana no puede ser otro que la supresión de la voluntad de vida. Heidegger ha interiorizado tan primordialmente la muerte en la existencia, que no ha dejado espacio para el «querer vivir». La existencia es tan para la muerte que no puede albergar el «no querer morir». En este sentido, Ricoeur asegura que la existencia angustiada que se desprende de esta inminencia constitutiva de la muerte «enmascara (*masque*) la alegría del impulso de vivir (*joie de l'élan du vivre*)»<sup>26</sup>. El ímpetu jovial del «querer vivir» cede en Heidegger ante la angustia de la muerte, y prueba de ello, insiste Ricoeur, es «el sorprendente silencio de *Sein und Zeit* sobre el fenómeno del nacimiento (*naissance*)», silencio que pone de relieve su obsesión metafísica por el problema de la muerte y su omisión de la alegría del nacer<sup>27</sup>. También Dastur ha subrayado que Heidegger no se ha referido suficientemente al nacimiento<sup>28</sup>. Además, cuando lo ha hecho, Heidegger no ha considerado el nacer como revelación de la potencia vital sino como otro fin o límite (*Ende*) de la existencia, sólo que esta vez al comienzo (*Anfang*), y ello con la intención de comprender el ser del *Dasein* como aquello que está entre el nacimiento y la muerte<sup>29</sup>. En un pensador de la angustia, que cree que la muerte es el marco *a priori* de sentido de la existencia, no hay espacio para el nacimiento, metáfora de la voluntad afirmadora del vivir.

---

es el que ocupa el sitio a la nada. También ha sido traducido como «lugarteniente» y «acomodador». Hemos preferido «guardián» porque el ser humano es el ser que le guarda el lugar a la nada.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, § 53, p. 353. Cfr. THOMSON, I., «Death and Demise in *Being and Time*», en *The Cambridge Companion to Heidegger's «Being and Time»*, M. A. Wrathall (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 260-290, pp. 278-282.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, § 50, p. 334.

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, p. 465.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> DASTUR, F., *La mort. Essai sur la finitude*, Paris: PUF, 2007, p. 200. Cfr. O'BYRNE, A., *Nativity and Finitude*, Bloomington: Indiana University Press, 2010 pp. 15-45.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, § 72, pp. 493, 495.

### 3. LA PERSPECTIVA UNAMUNIANA

#### 3.1. *La dialéctica trágica del hambre de inmortalidad*

Para poder entender apropiadamente la tercera posición personificada por Unamuno es indispensable rehacer y perfilar el camino recorrido. La subjetividad burguesa del *homo oeconomicus* ante todo quiere vivir, pero sin contar con el «tener que morir», o sea, evitando la conciencia de la muerte, que queda postergada y olvidada como algo que no es un constituyente de la existencia. El sentido de la vida no puede ser otro que alargar la vida y posponer la llegada de la muerte hasta lo más tarde posible. Heidegger, al contrario, ha hecho del «tener que morir» sin el «querer vivir», o sea, el puro «tener que morir», la posibilidad más auténtica del ser humano, de modo que entonces el sentido de la vida es la propia muerte. Expongamos ahora la perspectiva unamuniana en relación con las dos anteriores. La filosofía de Unamuno ciertamente «expresó en el pensamiento moderno» uno de los más poderosos lamentos por el carácter inevitable de la muerte<sup>30</sup>. Su rechazo radical de la muerte se debe, según Scarre, a que verdaderamente al morir lo perdemos todo, el mundo en su totalidad<sup>31</sup>, ya que, escribió Unamuno, si «yo soy el centro de mi universo, el centro del universo», al desaparecer yo se disuelve también el mundo (STV, 311)<sup>32</sup>. Para demostrar lo acertado de esta última consecuencia sólo tenemos que reparar en el hecho de que sólo desde ese punto de vista puede entenderse el significado de las palabras del evangelista Mateo (XVI, 26) que Unamuno cita no por casualidad justo a continuación de la anterior afirmación: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo todo si pierde su alma?» (STV, 311). Sin alma, sin yo, no hay ya mundo. Incapaz de aceptar esta terrible idea y ante la evidencia de que los argumentos a favor de la inmortalidad no prueban nada, Unamuno defendió la existencia de una suerte de voluntad de vivir y de eternidad en el ser humano.

A diferencia de Heidegger y asemejándose en principio con aquella primera posición, la postura unamuniana consiste en afirmar el «querer vivir», afirmación que, tras recuperar y citar el *conatus* spinoziano del mantenerse en el ser, llama *hambre de inmortalidad*, el «inmortal anhelo de inmortalidad» del ser humano cuya consecuencia es que «no podemos concebirnos como no existiendo», o sea, que «la conciencia no puede suicidarse» según García Bacca (STV, 305; VQS, 212)<sup>33</sup>. Este impulso o anhelo de eternidad (*Drang nach Ewigkeit*) marca, según García Mateo, la diferencia fundamental de Unamuno frente a la finitud radical que supone el *Sein zum Tode* heideggeriano y que avecina al ser humano a la nada, no a lo infinito<sup>34</sup>. Aquí reside el gran problema filosófico unamuniano, plantearse en forma de pregunta la esperanza de la inmortalidad, la aspiración a que la conciencia tenga futuro y no sea aniquilada por el buitre de la muerte. Así lo poetizaba: «¿Y después?

<sup>30</sup> SCARRE, G., *Death*, Stocksfield: Acumen, 2007, p. 50.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>32</sup> Contra Schopenhauer escribe que «el mundo es tu creación, no tu representación» (UNAMUNO, M., *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), OC, t. X, p. 212 (en adelante, dentro del texto: VQS y n.º de pág.)). Cfr. RIBAS, P., *op. cit.*, pp. 129-133.

<sup>33</sup> GARCÍA BACCA, J. D., «Unamuno o la conciencia agónica», en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947), Barcelona: Anthropos, 1990, 83-148, p. 95.

<sup>34</sup> GARCÍA MATEO, R., *op. cit.*, p. 71.

¿Cuando cese el Pensamiento / de regir a los mundos? / ¿Y después ... ? / —¡Ay, ay, ay!, ¡no tan recio! ¡ / No tan recio, mi buitre! / Mira que así me arrancas la conciencia; / aun dentro de tu oficio, ¡ten clemencia!»<sup>35</sup>. Preguntarse por el «después» y reclamarle clemencia a la muerte presupone una conciencia viviente afanada por ser que representa ya, en cierto modo, un camino de salvación de la muerte que sólo podía concluir en *hambre de inmortalidad*, o sea, en lucha por la vida y contra la muerte. Es importante que tengamos presente que para Unamuno «la vida es lucha»<sup>36</sup>. El no tan simple hecho de preguntar supone ya una conciencia de la posibilidad de la inmortalidad, abrigar dudas acerca de la radicalidad de la muerte. Si no se admitiese esa posibilidad no se podrían formular aquellas preguntas. En este sentido, ese preguntar unamuniano es ya salvador<sup>37</sup>. Este deseo de no morir en lugar de ser abstracto y genérico es muy personal e individualísimo, de manera que no se trata de la inmortalidad del alma en general y desindividualizada, sino de la del yo concreto, de mí mismo. Unamuno escribe que «la que siente hambre de eternidad y de infinitud» es la «voluntad personalizadora y eternizadora» (STV, 420). Esta voluntad radicalmente personal de no morir es la que permite exclamar a Unamuno «quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia» (STV, 311). La inmortalidad anhelada por Unamuno es la del yo viviente, el *hombre de carne y hueso*, no la del idealismo racionalista, cuyo prototipo Hegel «nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta», la de un sujeto trascendental, razón por la cual «el pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto individuo singularmente existente» (STV, 363).

Pero lo que caracteriza esencialmente el «querer vivir» unamuniano es que, frente al sujeto burgués y con Heidegger, lleva dentro de sí la conciencia de la inexorabilidad de la muerte. Por tanto, este «querer vivir» asume y se funda sobre el «tener que morir». Esto explica el papel sustancial que desempeña la muerte en la filosofía de Unamuno y que Ortega destacó cuando la comprendió como *meditación de la muerte* y precisó que «este gran celtíbero hizo de la muerte su amada»<sup>38</sup>. De acuerdo con la actitud burguesa, no quiere morir y quiere vivir, pero contra ella lo hace encarando la muerte, sin evitarla. El «no querer morir» unamuniano, su *hambre de inmortalidad*, sólo tiene sentido previa asunción del «tener que morir». No hay «querer vivir» sin «tener que morir». Si el sujeto burgués elude la muerte y la comprende como algo exterior a la vida, Unamuno se hace cargo de ella, convirtiéndola en algo interior a la existencia. Ahora bien, Unamuno no se limita a esta internación del «tener que morir», sino que, contra Heidegger, añade que no puede haber un

<sup>35</sup> UNAMUNO, M., «El buitre de Prometeo», *Poesías* (1907), OC, t. IV, 1999, p. 131.

<sup>36</sup> UNAMUNO, M., *La agonía del cristianismo* (1925), OC, t. X, p. 546 (en adelante, dentro del texto: ACr y nº de pág.).

<sup>37</sup> Tal vez la filosofía haya atendido mucho más a la dimensión epistemológica de la pregunta y haya desatendido injustamente esta otra vertiente ético/existencial de la pregunta (Cfr. PÖLTNER, G., *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*, Freiburg: K. Alber, 1972; BOUVERESSE, J., *La demande philosophique*, Paris: Éditions de l'Éclat, 1996; LANDKAMMER, J., «Was heißt Fragen?», en *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendentalphilosophischer Argumentation*, M. Götze et al. (Hgs.), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, pp. 183-206).

<sup>38</sup> ORTEGA, J., «En la muerte de Unamuno» (1937), OC, v. V, 2006, p. 409.



«tener que morir» que no suponga el «querer vivir» del *hambre de inmortalidad*. Con esta tesis estamos tocando la piedra angular del edificio intelectual y espiritual unamuniano. A pesar de la sustancialidad que alcanza la muerte en Unamuno, lejos de reducirse al «tener que morir», lo completa añadiéndole el «querer vivir». Esta es la diferencia capital con Heidegger: el *hambre de inmortalidad* es lo que le da sentido a la muerte<sup>39</sup>. Unamuno no puede comprender el finitista y nadista «tener que morir» si no es vinculándolo a esta especie de infinito que es el «querer vivir»<sup>40</sup>. No se da uno sin otro, se retroalimentan. Unamuno reacciona contra ese *nadismo* con su *hambre de inmortalidad* y su afirmación del porvenir de la conciencia. Por tanto, asumido el «tener que morir», surge el «querer vivir» como trágica lucha contra aquél, como voluntad de no morir: «No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre» (STV, 311)<sup>41</sup>. Y el conflicto es trágico porque es eterno e inconciliable, sin solución ni final, pues ninguno de los dos contendientes (el «tener que morir» y el hambre de inmortalidad) puede vencer al otro ya que ambos tienen los mismos derechos y la misma legitimidad, de manera que esos dos contrarios sólo existirán en perpetua contradicción y sin posibilidad de mediación hegeliana<sup>42</sup>, en permanente combate<sup>43</sup>. El propio Unamuno explica que «la tragedia es perpetua

<sup>39</sup> Cfr. SÁNCHEZ GRANJEL, L., *Retrato de Unamuno*, Madrid: Guadarrama, 1957, p. 190.

<sup>40</sup> Cfr. MEYER, F., *op. cit.*, pp. 110s.

<sup>41</sup> Sobre el carácter trágico del pensamiento unamuniano: CERESO, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta, 1996; PESSIS GARCÍA, B., «Una aproximación a lo trágico en Nietzsche y Unamuno», *Pensamiento*, n° 278 (2017), pp. 1067-1090; GONZÁLEZ URBANO, E., «Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche», *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI (1986), pp. 13-39.

<sup>42</sup> Contra la dialéctica idealista hegeliana que todo lo media y comprende racionalmente en absoluta transparencia, escribe Unamuno que eso es propio de «filósofos cínicos, indulgentes, buenos muchachos, de los que todo lo comprenden y todo lo perdonan. Y el que todo lo comprende no comprende nada, y el que todo lo perdona, nada perdona» (VQS, 14. Cfr. REGALADO, A., *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de M. de Unamuno*, Madrid: Gredos, 1968, pp. 122s).

<sup>43</sup> Sobre esta naturaleza de lo trágico como lucha sin posibilidad de solución final ya Goethe señaló que «todo lo trágico (*Tragische*) se basa (*beruht*) en una oposición irreconciliable (*unausgleichbaren Gegensatz*). Tan pronto como el equilibrio, la salida, interviene (*Ausgleichung eintritt*) o se vuelve posible, lo trágico se esfuma (*schwindet*)» (GOETHE, J. W., «Zu Kanzler Friedrich von Müller» (1824), *Goethes Gespräche*, Band III/1, F. Biedermann (Hg.), Zürich: Artemis, 1971, p. 697). Luego, en 1827, confesó a Eckermann que, respecto del enfrentamiento trágico, «en el fondo se trata simplemente de un conflicto (*Konflikt*) que no admite (*zulässt*) ninguna solución (*Auflösung*) y que se origina de la contradicción (*Widerspruch*) de algunas circunstancias (*Verhältnisse*)» (GOETHE, J. W., *J. P. Eckermann. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (1823-1832), dritter Teil, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Münchner Ausgabe), Band 19, K. Richter et. al. (Hgs.), München: Hanser, 1986, p. 541.). Vernant, tras advertir que «lo que enseña (*montre*) la tragedia es una *diké* en lucha (*lutte*) contra otra *diké*», confirma que «esta tensión nunca aceptada ni totalmente suprimida hace de la tragedia una interrogación que no implica (*comporte*) respuesta (*réponse*). En la perspectiva trágica, el ser humano y la acción humana se perfilan (*profilent*) no como realidades que podrían ser definidas o descritas, sino como problemas. Se presentan como enigmas (*énigmes*) cuyo doble sentido (*double sens*) nunca puede ser fijado ni agotado (*épuisé*)» (VERNANT, J.-P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (1968-1969), Paris: François Maspero, 1972, pp. 15, 31). En general, sobre este carácter irreparable, sin solución e inconciliable de lo trágico: LESKY, A., *Die griechische Tragödie* (1958), Stuttgart: Alfred Kröner, pp. 24ss; STEINER, G., *The death of tragedy* (1961), New York-Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 8; NUSSBAUM, M. C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 27.

lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción», pero añade que «sólo vivimos de contradicciones» (STV, 285). Ni sólo hay muerte, nada y angustia, ni hay certidumbre de inmortalidad. Esto significa que el «tener que morir» unamuniano, lejos de sostenerse sobre el heideggeriano *ser para la muerte*, lo hace paradójicamente sobre su contrario, el *ser contra la muerte*, ya que no hay «tener que morir» sin, al tiempo, impulso contra la muerte, sin «no querer morirse»<sup>44</sup>. A su vez, la dialéctica trágica y no idealista del *hambre de inmortalidad* supone que este «querer vivir», como *contramuerte* que es, siempre lleva consigo la muerte y la nada.

### 3.2. *Noche del sentido y pasión inútil*

Unamuno da un paso más allá para legitimar el *hambre de inmortalidad*. Realmente cuál es la razón del «querer vivir», por qué existe. Es cierto que Unamuno lo considera un *conatus*, una tendencia *metafísica* inherente al ser humano, pero esto no es suficiente. Él mismo profundiza en ese afán por ser para justificar *moralmente* su propia existencia. Mostraremos que la metafísica unamuniana tiene un fundamento último de índole moral en el orden del sentido. El texto clave de partida, nuestro primer texto fundamental, se encuentra no casualmente en las primeras páginas del capítulo dedicado al *hambre de inmortalidad*: «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza» (STV, 309). Lo que hace Unamuno aquí nada menos es plantear una conexión esencial entre mortalidad absoluta y falta de sentido. Si morimos del todo y no somos eternos, si nuestro destino es la aniquilación total, si nos está reservada la nada y sólo la nada, entonces no habría sentido, para qué todo. No se trata de que la muerte no tenga sentido, sino de que ella condena el sentido de la existencia. Unamuno indica que si nacemos y existimos exclusivamente para luego morir sin más y volver a la inerte e insignificante materia, a la impasible nada, la conclusión de la existencia es sólo terminación o fin de la existencia, no una meta, un desenlace con finalidad. Como ha escrito finamente Sánchez Barbudo, Unamuno experimentó, ante esta situación, «una revelación del vacío» que le mostraba en sustancia «el misterio de la vida, instantáneo convencimiento de que el mundo no tenía finalidad»<sup>45</sup>. La muerte absoluta sin más continuación, el *morirse del todo*, implica la *noche del sentido*, la supresión radical de toda posible finalidad. La vida entonces carecería totalmente de sentido. Consistiría en pura realidad sin más, mera presencia, un simple estar-ahí, sin otro significado; hasta la muerte y su desaparición definitiva. El sentido del ser, de la existencia, no sería otro que la nada, el no-ser. Cerezo confirma certeramente que la muerte en Unamuno es ante todo una «objeción al porvenir de la conciencia y a su lucha por el sentido», de donde se desprende que si triunfa la muerte sin más ya no hay esperanza, todo queda en sombra en «un mundo sin fondo

<sup>44</sup> Sobre este «ser contra la muerte» o «ser para la vida»: LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), París: Kluwer, 1971, pp. 247s, 262; RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 470; DASTUR, F., *La mort. Essai sur la finitude*, pp. 128ss.

<sup>45</sup> SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado* (1959), Barcelona: Lumen, 1981, p. 63.

ni sustancia»<sup>46</sup>. En efecto, poetiza Unamuno, «¡tú también morirás, / morirá todo, / y en silencio infinito / dormirá para siempre la esperanza!»<sup>47</sup>. Esto implica que el *ser para la muerte* heideggeriano consiste desde esta perspectiva en un *ser para la nada*, para la nada de sentido. De aquí se desprende que entonces el miedo a la muerte es realmente temor ante la inutilidad del esfuerzo humano, pánico ante el absurdo de la nada y desesperación por la ausencia de sentido. En el fondo, la idea unamuniana de la muerte como derrota del sentido anticipa la comprensión sartreana del ser humano como «pasión inútil (*passion inutile*)»<sup>48</sup>. En efecto, si se muere del todo, para qué todo, para qué tanto afán, para qué tantos trabajos, si son vanos y estériles. La *pasión inútil* de Sartre es la lógica consecuencia de su concepto de la existencia en general, no sólo la humana, como absurdo y sin sentido. Todo lo existente, el universo entero, e incluso la propia muerte de uno mismo, escribe Sartre, «estaba de más (étais de trop) por la eternidad»<sup>49</sup>. Todo está de más, nada tiene sentido, de modo que el absurdo (*Absurdité*) es «la clave de la existencia (*clef de l'Existence*)»<sup>50</sup>. El *pathos* que acompaña a la comprensión de esta verdad existencial y metafísica es la *náusea*, que es lo que sentimos ante el absurdo de considerar que «existir (*exister*) es estar ahí (*être là*)», sin más, sin ninguna justificación ni deducción, y que por ello «todo es gratuito (*gratuit*)», sin sentido, sin por qué ni para qué<sup>51</sup>.

### 3.3. Contra el pesimismo religioso

Con aquel primer texto fundamental Unamuno da a entender que garantizar la inmortalidad, la eternidad, sería la forma de asegurar la finalidad de la existencia y el sentido del universo. Si en Kant, en el fondo, es el hecho de que la existencia y el mundo tengan sentido lo que justifica filosóficamente la inmortalidad del alma<sup>52</sup>, en

<sup>46</sup> CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico*, p. 89.

<sup>47</sup> UNAMUNO, M., «Para después de mi muerte», *Poesías*, p. 21.

<sup>48</sup> SARTRE, J. P., *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris: Gallimard, 1984, p. 678. Cfr. ELLIS, R. R., *op. cit.*, p. 19.

<sup>49</sup> SARTRE, J. P., *La Nausée* (1938), Paris: Gallimard, 2003, p. 183.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 186s.

<sup>52</sup> Kant presenta dos demostraciones de la inmortalidad, una en la *Crítica* teoría y otra en la práctica (cfr. GUYER, P., *Kant*, London-New York: Routledge, 2006, pp. 234s; *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 351ss). En la primera, Kant subraya que, dado que una persona que se conduce moralmente se hace digna (*würdig*) de una felicidad (*Glückseligkeit*) que es imposible en el mundo empírico, entonces es necesario suponer a Dios y la inmortalidad —vida futura (*künftiges Leben*)— para que pueda ser justamente recompensado (KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Hamburg: Felix Meiner, 1976, B 836, B 839, pp. 731, 733). En la segunda, para Kant «el bien supremo (*höchsten Guts*) es la total adecuación (*völlige Angemessenheit*) de las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*) con la ley moral (*moralischen Gesetze*)», perfecta conformidad de la voluntad a la ley que llama santidad (*Heiligkeit*) (KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Hamburg: Felix Meiner, 1952, p. 140). Pero como ningún ser racional es capaz de esta perfección en el mundo sensible y, sin embargo, es exigida por la racionalidad práctica, dicha perfección «no puede hallarse sino en un progreso (*Progressus*) que se dirige al infinito (*Unendliche*) hacia aquella total adecuación» (Id.). Así queda demostrada la inmortalidad del alma, como exigencia de la racionalidad práctico-moral, puesto que «ese progreso infinito sólo es posible bajo la condición (*unter Voraussetzung*) de una existencia y una personalidad permanente en lo infinito (*Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit*) del ser racional (*vernünftigen*)

Unamuno es la inmortalidad la que le da sentido a la existencia —y al mundo, pues no olvidemos que sin yo concreto, «centro del universo» no hay mundo (STV, 311). Reconocer contra Heidegger que no somos para la muerte y la nada sino para la vida implica afirmar que hay sentido. Declarar que nada está absolutamente perdido debido a la muerte equivale a decir que hay sentido. Así descubre Unamuno que la clave subyacente de la pregunta por la inmortalidad no es el mero sobrevivir temporalmente sin fin, sino el problema del sentido de la existencia, sentido que parece quedar fundado si se afianza la inmortalidad. Para que haya sentido tiene que haber eternidad, infinitud. La vida humana sólo tendría sentido si fuese inmortal, eterna. Cerezo considera que en Unamuno *hambre de ser y voluntad de sentido* son idénticos, que la lucha por el sentido es lo mismo que la incondicional voluntad de ser<sup>53</sup>. En el «querer vivir», en el «no querer morir», se dirime según Unamuno el sentido humano del universo y, por tanto, la legitimación metafísica de la existencia humana. En la voluntad de existir siempre, en el *hambre de inmortalidad* unamuniana, hay una verdadera y profunda afirmación del sentido de la existencia. No hay mejor justificación de la existencia, no hay afirmación más alta del sentido de la vida, que querer existir siempre. Grondin confirma que «la naturaleza humana no puede creer en el sentido de la vida (*sens de la vie*) más que si anula (*oblitère*) la nada de su futuro (*nèant de son avenir*)»<sup>54</sup>. La esperanza, el anhelo de inmortalidad equivale a la esperanza de que la existencia tenga sentido. El afán de inmortalidad en Unamuno brota desde la conciencia viva como rechazo a aquel vacío y al horror del sinsentido.

Ahora bien, qué tiene que ver una cosa con otra. Cómo conectar la eternidad con el sentido, cómo la eternidad puede ser cifra y síntoma de sentido. Cómo es posible que por el hecho de ser eterna la existencia tenga ya sentido y se justifique. De hecho, el mero sobrevivir temporal ilimitado sin más, por sí mismo, no implica ninguna finalidad ni permite darle sentido al vivir. Por tanto, la eternidad que da sentido a la que se refiere Unamuno representa algo más. En otro pasaje de su obra principal no sólo insiste en este vínculo entre sentido de la vida humana y eternidad sino que además nos aclara que concibe este problema sólo desde una perspectiva religioso/trascendente<sup>55</sup>. En él se refiere a lo que denomina «pesimismo religioso» como aquella actitud que «desespera de la finalidad humana del universo, de que el alma individual se salve para la eternidad» (STV, 484). Este texto asimila «sentido de la

---

*Wesens*) —lo cual se llama inmortalidad del alma (*Unsterblichkeit der Seele*)» (*Ibid.*, p. 141). En suma, no hay moralidad —ni la felicidad adecuada a esa moralidad— si no se presupone el postulado de la inmortalidad (*Postulat der Unsterblichkeit*) (*Ibid.*, p. 143). Ahora bien, mostrar la racionalidad práctica de la inmortalidad y de Dios porque se entiende que sin ellos no pueden cumplirse las exigencias morales, esto sólo es posible si se presupone —en clave antitragica y antinihilista— que hay un fondo de sentido último que ordena el mundo y la existencia y que justifica trascendentalmente esa armonía entre moralidad y vida futura (cfr. KAULBACH, F., *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984, pp. 198s; *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York: De Gruyter, 1978, pp. 266s, 270ss, 330s; VILLACAÑAS, J. L., «Kant desde el destino de la razón moderna», *La balsa de la Medusa*, n° 19-20 (1991), 55-81, pp. 63, 66-70.)

<sup>53</sup> CEREZO, P., *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y romanticismo en la crisis finisecular del s. XIX*, Madrid: Biblioteca Nueva-Univ. de Granada, 2003, p. 437; *Las máscaras de lo trágico*, p. 278.

<sup>54</sup> GRONDIN, J., *op. cit.*, p. 80.

<sup>55</sup> Cfr. SAVIGNANO, A., «Filosofía y religión en M. de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno*, v. 48, 1 (2010), pp. 107-116.

existencia humana» con «finalidad humana del universo», de modo que presupone que la vida humana solo puede tener sentido cuando el universo está concebido respecto del ser humano, algo que sin duda nos coloca inevitablemente en un plano trascendente y religioso, pues solo un Dios puede garantizar esa finalidad y ese nexo<sup>56</sup>. Si se diese el caso de la eternidad sólo podría deberse a la existencia de un Dios que, al tiempo, avalaría el sentido de la existencia. El propio Unamuno explicita este esencial enlace entre eternidad, por una parte, y, por otra, religión y Dios: «El anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual, es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque en el fondo los dos son una sola y misma cosa» (STV, 450). Por eso el pesimismo religioso consiste en afirmar que el hecho de que el ser humano no sea eterno implica que el universo no tiene al ser humano como fin y que, por tanto, no hay Dios. Pero entonces, al contrario, creer que el ser humano es eterno implica creer que hay un Dios que vela por el sentido de la vida humana. La eternidad del yo, de cada yo, es para Unamuno la prueba, la señal indudable del sentido de la vida humana, de la finalidad humana del universo. Sólo puede ser un sobrevivir que sea consecuencia de un ser trascendente, un Dios, que legitime el sentido de la existencia y la finalidad humana del universo. Sólo así se puede establecer un vínculo efectivo entre eternidad y orden del sentido. Para Unamuno es inconcebible que el ser humano pueda salvarse de la muerte sin la intervención de una dimensión religiosa/trascendente<sup>57</sup>. El querer vivir unamuniano es inseparable de este plano trascendente de lo religioso. En definitiva, frente a la finitud sin trascendencia del nadista *Sein zum Tode* heideggeriano, el sentido que introduce Unamuno en la existencia finita del «tener que morir» con el relámpago de infinitud y eternidad que supone el «querer vivir» del *hambre de inmortalidad* está fundado, en último término, sobre lo religioso y trascendente. La eternidad que representa el *hambre de inmortalidad* es en el fondo un elemento religioso con el que Unamuno pretende darle sentido a la ruda existencia material que, en principio, se reduce a mera presencia indiferente y ajena al sentido.

### 3.4. *El pesimismo creativo de la moral del merecimiento*

Dado, primero, que sólo el Dios del plano religioso-trascendente puede legitimar la eternidad y el sentido, y segundo que no se puede garantizar racionalmente la existencia de ese Dios, resulta entonces claro que no se puede asegurar ni la inmortalidad ni el sentido. Ya en 1899 y siguiendo la idea de que la fe (creer) es crear, Unamuno había adelantado: «¿Qué no tiene fin alguno el universo? Pues démoselo»<sup>58</sup>. La evolución posterior del pensamiento unamuniano nos permite aclarar que esta donación de sentido no consiste en creación e imposición de sentido, sino en aspiración o pretensión, en *pasión de sentido*. Efectivamente, en aquella situación de inseguridad, incertidumbre y duda, Unamuno reconoce que lo único que puede quedar

<sup>56</sup> Sobre la idea de Dios en Unamuno: FERRATER MORA, J., *op. cit.*, pp. 67ss; MEYER, F., *op. cit.*, pp. 55ss.

<sup>57</sup> Cfr. CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico*, pp. 257, 515; *El mal del siglo*, p. 577.

<sup>58</sup> UNAMUNO, M., «Nicodemo el fariseo», p. 576. Cfr. TANGANELLI, P., *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa: Edizioni ETS, 2003, pp. 153-160.

es el *hambre de infinitud* o voluntad de Dios, que se manifiesta como pelea por la inmortalidad, o sea, pasión o lucha por el sentido. Precisamente porque no hay certeza, hay pasión y lucha. Si estuviésemos seguros de que hay eternidad y sentido no habría pasión. Aquella donación entonces sólo puede consistir en esta lucha por el sentido, que es a su vez la única creación posible de sentido, la lucha creativa. Ya que no se puede certificar la existencia del sentido, la lucha (creativa) por el sentido, el *hambre de inmortalidad* en suma, viene a ser su única forma de existencia. Para aclarar esta lucha o pasión por el sentido es necesario recordar que Unamuno funda el plano metafísico sobre el moral o existencial. No hay certeza metafísica de la eternidad ni del sentido, pero sí que podemos aspirar moralmente a ellos. La moral en la que Unamuno dilucida el problema metafísico del sentido y la inmortalidad, en la que despliega aquella lucha creativa, es la *moral del merecimiento*. Para acercarnos a ella tenemos que citar el segundo texto fundamental de nuestro trabajo.

Aunque tengamos certidumbre racional de que la nada nos espera y es nuestro destino, y de que no hay eternidad que respalde el sentido, la auténtica naturaleza humana según Unamuno no es el quieto conformismo sino la pelea contra ese destino, la lucha por merecerse la inmortalidad, que es el único resquicio de sentido que queda, aunque sea imposible: «Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria» (STV, 487). «Hay que aspirar a hacerse eternos», escribe (VQS, 240). Para que sean injustas e inmerecidas, luchar contra la muerte y su nada, por muy inútil que sea, es el auténtico destino humano: «Y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia» (STV, 479). Unamuno explicita que el origen de esta tesis moral/existencial se encuentra en un texto de la carta XC del *Obermann* de Sénancour que cita varias veces y hace propio: «El ser humano es perecedero. Puede ser, mas perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que esto sea justicia» (STV, 483). El criterio de sentido de la existencia según Unamuno es merecerse no morir. Es un criterio vitalista, que prima la lógica de la creatividad como método de la verdad por encima de la lógica racionalista: «Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleve a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad, y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe?» (VQS, 105s)<sup>59</sup>. Esto significa para Unamuno que «no es la inteligencia, sino la voluntad, la que nos hace el mundo» (VQS, 105). Sólo le ha dado sentido a la existencia aquel que logra que su muerte sea injusta. Antes vimos cómo el *hambre de inmortalidad* es lo que da sentido a la muerte y ahora comprobamos cómo también ella —o más rigurosamente la *contramuerte*— le da sentido a la existencia. A diferencia del *Sein zum Tode*, no es la muerte la que da sentido a la vida sino el combate contra la muerte, la pelea por (merecerse) la inmortalidad. Así es como la *contramuerte* le presta sentido a la existencia en Unamuno, viviendo de modo que no merezcamos la muerte, que sea una injusticia, algo absurdo. Contra Heidegger *avant la lettre*, la moral del merecimiento unamuniana logra que el

<sup>59</sup> Ya que «la verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar», por eso, «es más respetable el error creído que no la verdad en que no se cree» (VQS, 212, 165). Dado que es «la acción la que hace la verdad», para Unamuno la fe de los mártires es el fundamento de la verdad y no al revés (VQS, 214).

insentido de la muerte le dé sentido a la vida. Así enlaza inmortalidad y sentido, mediante esta moral del merecimiento. De aquí se desprende el imperativo ético unamuniano que sustituye al imperativo categórico de Kant: «Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir» (STV, 482). Dicho de otro modo: *Actúa de modo que la nada y el insentido que te esperan sean una injusticia y no te los merezcas*, es decir, *actúa de modo que te merezcas la eternidad y el sentido y no la nada*. Pero ¿cómo se combate por la inmortalidad para merecérsela y se hace que la muerte sea una injusticia? Unamuno lo explica con un ejemplo tal vez pedestre, confiesa él mismo. Actuar de manera que no te merezcas la muerte y la aniquilación total es lo que hace un zapatero que pretende hacerse «para con sus parroquianos el zapatero único e insustituible, el que de tal modo les haga el calzado que tengan que echarle de menos cuando se les muera, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto» porque «les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos: se lo hizo por religiosidad» (STV, 491). Esa forma de actuar tan religiosa, que se hace merecedora de inmortalidad en el juicio de los otros, es la que le da sentido a la existencia del zapatero.

Sólo el anhelo de inmortalidad cabe como sentido de la vida para Unamuno; en consecuencia, el *pathos* existencial fundamental no puede ser ya la angustia ni la náusea, sino merecerse no morir, o sea, la lucha contra la muerte, contra la nada que ésta implica. Lo que hace Unamuno, según Cerezo, es rechazar cualquier intento de probar objetivamente la inmortalidad y, con ella, el sentido, para fundarlos sobre el esfuerzo subjetivo y moral<sup>60</sup>. De ahí que para Unamuno «no hay más lógica que la moral» (VQS, 215). No se puede asegurar la eternidad ni el sentido; sólo —y fundada en el merecimiento— la esperanza de eternidad y sentido. Si el sentido de la existencia burguesa se condensa en el imperativo «retrasa la muerte», y en Heidegger consiste en «estar ahí para morir», en Unamuno el sentido de la existencia es merecerse no morir. Este combate por la inmortalidad, por merecerse seguir existiendo, es el significado profundo y primordial del *hambre de inmortalidad*, la cual es planteada por Unamuno contra el pesimismo nihilista que él mismo llama «pesimismo malo» y que reconoce en la conocida afirmación del Mefistófeles goetheano: «Pues todo lo que nace (*entsteht*) merece hundirse (*ist wert, daß es zugrunde geht*)» (STV, 483)<sup>61</sup>. El nihilista Mefistófeles, el espíritu que siempre niega (*der Geist, der stets verneint*), considera que todo merece perecer, que el sentido de todo lo existente es su muerte, que todo existe para morir. Frente a este pesimismo, Unamuno responde con un paradójico «pesimismo trascendente o engendrador» (STV, 379), un pesimismo que se trasciende a sí mismo y que, por ello, deja de ser pesimista, esto es, un *pesimismo creativo* o apasionado. Es pesimista porque no es ciego ante el vacío y la nada de la muerte, pero es productivo y trasciende su propio pesimismo porque, frente al nihilismo mefistofélico, considera que «nada debe hundirse aunque se hunda todo» (STV, 484) y que por ello hay que luchar contra

<sup>60</sup> CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico*, p. 405.

<sup>61</sup> Cf. GOETHE, J. W., *Faust. Eine Tragödie. Erster Teil* (1790-1832), *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Band 3, München: Deutscher Taschenbuch, 2000, p. 47.

la muerte y la nada para merecerse la inmortalidad y el sentido. El pesimismo trascendente de Unamuno no es pesimista porque, ante la nada y la aniquilación completa por la muerte, en vez de lamentarse en actitud pasiva, lucha contra ellas para merecerse la eternidad, y «el pesimismo que protesta y se defiende, no puede decirse que sea tal pesimismo» (STV, 484). De ahí que Cerezo sostenga que el pesimismo unamuniano es doblemente trascendente, porque «se trasciende a sí mismo en actitud activa y combativa» y porque, con ello, como compromiso ético por la inmortalidad, por merecer la eternidad, trasciende la realidad finita y mortal<sup>62</sup>. El pesimismo malo e inmanente, que considera que todo existe para morir, que todo merece desaparecer, simplemente se resigna y se duele inactivamente, no es creativo ni productivo. No es combatiente y por eso no se trasciende, no deja de ser pesimista. Contra este nihilismo metafísico, Unamuno enarbola una moral creativa presidida por un imperativo: merecete la eternidad, pelea contra el pesimismo. Es el pesimismo creativo de una moral del merecimiento.

### 3.5. *La esperanza merecida y la infinitud del sentimiento trágico de la vida*

Ni está garantizada la inmortalidad ni lo contrario: «La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas» (STV, 369). Puede que la nada no aguarde, pero tenemos esperanza, y «sólo el que espera vive»<sup>63</sup>. Precisamente porque no tenemos certidumbre, tenemos esperanza de eternidad y sentido. En efecto, si estuviésemos seguros de ellos no cabría entonces la esperanza. No los esperaríamos, estaríamos seguros de ellos. Por eso no es una esperanza fundada en la fe sino que «creemos porque esperamos», de modo que «se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza» (STV, 423, 434). Pero no es una esperanza irracional, caprichosa, sin fundamento. Lo que hace Unamuno es fundamentar la esperanza y ya que no es posible hacerlo en una certeza metafísica, pues no se puede demostrar objetiva y racionalmente la inmortalidad, la funda moralmente en el merecimiento. No solo esperamos el sentido y la eternidad; debido a nuestro comportamiento, nos los merecemos, nos los hemos ganado. Más aún, legítimamente no podemos esperarlos si no nos los merecemos. El zapatero del ejemplo, el que merece ser inmortal, se ha ganado el derecho moral y existencial a la esperanza luchando contra el nihilismo de Mefistófeles. El zapatero ha demostrado que no todo lo que existe merece morir, que en su caso la muerte es injusta. Tiene legitimidad moral para exigir la eternidad y sobre ella se basa su esperanza. Sólo entonces puede haber de verdad legítima esperanza, cuando está fundada, es decir, cuando es merecida. La última gran demostración objetiva de la inmortalidad la expuso Kant como una exigencia de la racionalidad práctico-moral. Unamuno en cambio ya no pretende demostrar la inmortalidad sino la esperanza de inmortalidad, esto es, justificar que nos la merecemos. Es una esperanza merecida, basada en el merecimiento.

Ahora bien, realmente no podemos luchar por merecer algo si en el fondo no lo esperamos, pero esta espera es la unamuniana, la que se basa en el merecimiento y no en la certeza, y ella es el motor de la lucha. De hecho, según Unamuno, «para obrar, y obrar eficaz y moralmente, no hace falta ninguna de las dos clases opuestas

<sup>62</sup> CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico*, p. 277; *El mal del siglo*, p. 318.

<sup>63</sup> UNAMUNO, M., «¡Adentro!» (1900), *OC*, t. VIII, 2007, 311-320, p. 317.



de certezas, ni la de la fe ni la de la razón» (STV, 378). La certeza no puede ser la madre de la praxis moral. Más bien se verá cómo «la incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral» (Id.). Precisamente, ser este fundamento es lo que justifica «al sentimiento de incertidumbre y a la lucha íntima entre la razón y la fe» (Id.). Este enfrentamiento esencial que se produce entre esa esperanza moral basada en el merecer y la certidumbre racional de la muerte total y la nada, es en el fondo lo que llama Unamuno *sentimiento trágico de la vida*, que consiste en la oposición y la lucha entre la razón, que afirma que todo lo existente tiene que perecer, y el querer, que no lo acepta, que no admite la muerte de uno mismo<sup>64</sup>. Esta lucha es trágica, o sea, es una contradicción sin posible solución, «¡la de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice no!», exclama Unamuno (STV, 285). Antes ya sostuvo que «mientras tu cabeza te decía que no, te decía tu corazón que sí, y tu voluntad te llevaba en contra de tu entendimiento y a favor de tu fe» (VQS, 147)<sup>65</sup>. No puede haber síntesis entre los contrarios pues viven de su contradicción, de su lucha, alimentándose cada uno de la negación de sí que representa el otro. Así, «la verdadera fe se mantiene de la duda», es «fe que se alimenta de dudas», pues «sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan, ni sienten tentaciones contra su fe, no creen en verdad» (VQS, 146). «Fe que no duda es fe muerte» confirma más tarde (ACr, 548).

Se ha insistido correctamente en que este sentimiento trágico define a la finitud en Unamuno, pero no se ha subrayado lo suficiente el hecho de que el propio Unamuno introduce en esta finitud una dimensión de infinitud mediante el *hambre de inmortalidad*, lo cual tal vez se deba a la voluntad de finitismo radical que se aferra a la inmanencia —finita— y se vuelve de espaldas ante la posibilidad de la dimensión de infinitud, sin la cual aquel sentimiento trágico es incomprensible<sup>66</sup>. Por ello puede Unamuno destacar que «el sentimiento trágico de toda la vida es un sentimiento de hambre de Dios» (STV, 409), de que haya Dios, porque ciertamente es lo único que —como vimos— puede garantizar aquella inmortalidad, la infinitud. Frente a la finitud radical que representa la angustia del *Sein zum Tode* heideggeriano que nos confronta a la nada, la pelea unamuniana por la inmortalidad supone inyectar una dosis de infinitud en la finitud de un ser humano destinado a morirse totalmente y a la aniquilación. Al limitarse al puro «tener que morir» que se desprende del *Sein zum Tode*, del «estar ahí para morir», Heidegger se ciñe fenomenológicamente a la finitud radical del ser humano sin más posibilidades; recordemos que la muerte misma era su posibilidad más propia. Pero Unamuno en cambio, al no entender el «tener que morir» sino en relación de combate trágico con el «querer vivir» del *hambre de inmortalidad*, introduce entonces en aquella finitud un rayo de infinitud, de eternidad, motivo por el cual no podemos compartir la tesis que sostiene que «para Unamuno no hay posibilidad de sintetizar (*synthesizing*) lo infinito y lo temporal en esta vida»<sup>67</sup>. Tan inseparables son angustia y finitud como *hambre de inmortalidad* e in-finitud.

<sup>64</sup> Cfr. GARAGORRI, P., *op. cit.*, pp. 137-141.

<sup>65</sup> Cfr. VALDÉS, M. J., *op. cit.*, p. 40.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 36-42.

<sup>67</sup> EVANS, J. E., *M. de Unamuno's Quest for Faith: A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe*, Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2013, p. 90. Contra esta tesis

### 3.6. *La pasión útil*

Bien puede que esta lucha desesperada contra la muerte y su nada sea a la postre inútil, pero, añade Unamuno, «peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria» (STV, 487). Aunque Sartre tenga razón y el ser humano sea una pasión inútil y todo el trabajo humano sea vacío, aunque la pasión por ser, por la eternidad y el sentido, sea inútil —e incluso absurda— porque no significa de ninguna manera que la eternidad y el sentido sean ciertos y estén asegurados, a pesar de todo, Unamuno, contra Sartre *avant la lettre*, lejos de resignarse y quedarse en la aceptación pasiva de la certeza de la nada, y por muy en balde que sea todo el esfuerzo humano, afirma un pesimismo combatiente y activo que no se queda melancólicamente en él mismo sino que se trasciende y supera. Este será el verdadero significado —combativo, de lucha por el sentido— del *hambre de inmortalidad*. Pero ¿luchar sin esperanza de victoria? ¿No es además de inútil absurdo? ¿Cuál es el fundamento unamuniano para este combate sin esperanza? Sería realmente inútil y absurdo si creyéramos que con él vamos a poder vencer a la muerte y la nada. Pero es útil si reparamos en que con él logramos merecernos la eternidad y que nuestra muerte, la nada y el sinsentido sean una injusticia, de manera que con ello superamos el nihilismo metafísico mefistofélico que pensaba no sólo que todo muere sino especialmente que todo merece perecer. Por tanto, contra Sartre, esa lucha por merecerse la eternidad y el sentido, esta pasión por ser, lejos de ser inútil, es una *pasión útil*. Pero ¿en qué sentido es útil merecerse la eternidad y el sentido? ¿No tendrá razón Sartre y por mucho que nos los merezcamos da igual y es una pasión inútil porque no hay sentido ni eternidad? Unamuno responde que esta pasión por la eternidad y sentido es útil, muy útil, porque no hay otro modo de relacionarse con ellos que merecerlos. Esa es la utilidad del merecimiento. Sartre pretende una utilidad imposible, que es la certeza del sentido, que podamos estar seguros de que hay sentido, y si no hay certidumbre, sólo nos queda la náusea del absurdo y del «estar de más».

Lo único que tenemos cierto de la eternidad y el sentido es nuestro merecerlos. Por eso, la praxis que acredita ese merecimiento, además de útil, es valiosa por sí misma. No es posible la lucha apasionada si no hay en el fondo esperanza de sentido, pues sin esperanza no se lucha, pero al tiempo esa esperanza es auténtica porque está fundada en el merecimiento que se desprende de aquella lucha. Sólo hay una forma de deshacer este aparente *circulus vitiosus*: que la pasión misma, la lucha, sea ya la esperanza. En efecto, la propia actividad combativa contra el destino de la aniquilación y el sinsentido por la cual nos merecemos ser eternos es ya una praxis que se paga a sí misma, cuyo valor y fin está en ella misma. La actividad digna de merecerse la eternidad y el sentido tiene su recompensa en ella misma. Con el ejemplo del zapatero nos muestra Unamuno que esa actividad es ya la vivencia misma de la inmortalidad y el sentido. Mientras realizamos esa actividad de merecimiento vivimos la inmortalidad y el sentido. Y tal vez sea la única eternidad y el único sentido que estén a nuestro alcance, los que experimentamos

---

afirmó Unamuno que «en las entrañas de las cosas y no fuera de ellas, están lo eterno y lo infinito. La eternidad es la sustancia del momento», de modo que «nada menos eterno que lo que pretendemos poner fuera de tiempo» (VQS, 195).

—como aquel zapatero— en la praxis que nos hace merecedores de ellos, por muy inútil y absurda que parezca esta praxis. Unamuno escribe que «sólo el que ensaya lo absurdo es capaz de conquistar lo imposible» (VQS, 119). En esa misma pretensión —pasión— nos merecemos la eternidad y el sentido, que es a lo máximo que podemos aspirar, a merecérnoslos. En este sentido, esa actividad de lucha por la inmortalidad, por ser, es la única esperanza posible<sup>68</sup>. Por eso es útil, una pasión útil. Esa actividad que nos hace merecedores de eternidad es la actividad creadora de sentido, lo (único) que le da sentido a la existencia, creatividad unamuniana que remite en último término a la *Wille zur Macht* nietzscheana<sup>69</sup>. Este es el sentido que Nicodemo exigía darle al universo y a la existencia, un sentido que sólo existe en la lucha por el sentido y que sólo en tanto que es pasión por el sentido podemos donárselo al mundo y a la vida.

#### CONCLUSIÓN: DON QUIJOTE COMO HÉROE SIMBÓLICO DE LA PASIÓN POR SER

Como en Heráclito, para el que la guerra (πόλεμος), «padre (πατήρ) de todas las cosas (πάντων), rey (βασιλεύς) de todas las cosas»<sup>70</sup>, era el Dios que permitía que cada cosa desvelara su verdad oculta, así en Unamuno la pasión y la lucha son beneficiosas, signos de vida, de no estar muerto. Marcas del ser. Por eso pedía que «Dios no te dé paz y sí gloria» (STV, 533). Lejos de aspirar a la muerte y la nada de la paz, debemos cuidar nuestra guerra, nuestra agonía, y esperar que «Dios nos las bendiga» (ACr, Prólogo (1930), 539), porque sólo así —en trágica lucha— existimos<sup>71</sup>. Unamuno nos recuerda que «agonía, ἄγωνία, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando» (ACr, 545). Sólo mientras nos apasionamos vivimos de verdad: «Procura vivir en continuo vértigo pasional, dominado por una pasión cualquiera. Sólo los apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas» (VQS, 15). Esta *pasión por ser del hambre de inmortalidad* vale por sí, no es ajena a la inmortalidad que pretende, como si ésta fuera un objeto externo; en ella misma tal vez esté

<sup>68</sup> De aquí podemos deducir cuatro actitudes frente al inconcebible terror que nos produce la irrevocabilidad de la muerte. La primera es la del sujeto burgués no creyente que sólo piensa en alargar su existencia: ese mismo terror que experimenta como nadie es el que le hace olvidar la muerte, ocultarla, como si no existiera. El creyente no siente ese miedo porque el poder salvador que tiene la muerte y resurrección de Jesús le redime de aquella inexorabilidad de la muerte. La tercera actitud corresponde a Heidegger y consiste en enfrentarla sin trascendencia, pero dado que la entiende como sentido de la existencia, como su posibilidad más auténtica, evita aquel miedo burgués para reemplazarlo por la angustia. La última actitud, la unamuniana, se compendia en la lucha de esperanza.

<sup>69</sup> Cfr.: LA RUBIA PRADO, F., *Una encrucijada española. Ensayos críticos sobre M. de Unamuno y J. Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, pp. 145-153; GILLIS, C., «Unamuno y Nietzsche: una oposición insuperable», *Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno*, 46, 1 (2011), pp. 45-57; MENDOZA NEGRILLO, J., «Unamuno ante la voluntad de poder nietzscheana», *Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno*, v. 28 (1983), pp. 59-83.

<sup>70</sup> HERÁCLITO, fr. 53, H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)* (1903), Erster Band, W. Kranz (Hg.), Berlin: Weidmann, 1974, p.162. Sobre Unamuno y Heráclito: BLANCO AGUINAGA, C., *El Unamuno contemplativo* (1959), Barcelona: Laia, 1975, pp. 222-229.

<sup>71</sup> Este es el *Unamuno agonista*, además habría un *Unamuno contemplativo* (BLANCO AGUINAGA, C., *op. cit.*, pp. 23-40, 363-374).

la única inmortalidad que podemos legítimamente ansiar. Así de útil es. Contra la náusea sartreana, la pelea unamuniana, por muy incierta e inútil que sea racionalmente, es el único resquicio de esperanza y sentido, y «la esperanza es ya fe», «crea su objeto»<sup>72</sup>. Por eso Sartre condenó ya esta lucha por lo infinito y el sentido que había encontrado en Nietzsche: «Había idiotas (*imbéciles*) que venían a hablaros de voluntad de poder (*volonté de puissance*) y de lucha por la vida (*lutte pour la vie*)»<sup>73</sup>. Pero este combate absurdo define según Unamuno al ser humano y tiene en Don Quijote su figura simbólica, desplegada especialmente en *Vida de Don Quijote y Sancho*<sup>74</sup>. Don Quijote, como Pascal, es para Unamuno un ser humano de lucha y de agonía, de contradicción (*ACr*, 601, 620). Por eso la pelea contra el destino a que nos animaba, incluso sin esperanza de victoria, es según Unamuno una *pelea qui-jotesca* (*STV*, 487). Contra el *ser razonable* del racionalismo, Unamuno exclamaba «¡enloquéeme, mi Don Quijote!» (*VQS*, 233). Esto es lo que representa Don Quijote en el pensamiento de Unamuno, un símbolo del ser humano combatiente, que, contra el pesimismo malo y nihilista que considera que todo debe aniquilarse, no se resigna a la nada y, en palabras de Cerezo, «no desiste de su apuesta desesperada por el sentido», o sea, no se abandona pasivamente a la muerte y no renuncia a la eternidad. Don Quijote es el héroe simbólico de esta filosofía que, en lugar de abandonarse a la verdad racional que nos castiga con la nada, lucha cordialmente por la inmortalidad (*STV*, 529, 531s)<sup>75</sup>, una filosofía de la esperanza merecida y trágica sostenida sobre una pasión de lo infinito, una pasión por ser condenada al fracaso objetivo, pero una pasión útil.

Universidad de Sevilla  
Facultad de Filosofía  
Depto. de Estética e Historia de la Filosofía  
agpozo@us.es

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO

[Artículo aprobado para publicación en 2019]<sup>76</sup>

<sup>72</sup> UNAMUNO, M., «La fe» (1900), *OC*, t. VIII, 333-346, p. 335; «Almas de jóvenes» (1904), *OC*, t. VIII, 621-637, p. 636.

<sup>73</sup> SARTRE, J. P., *La Nausée*, p. 189.

<sup>74</sup> Sobre Don Quijote y Unamuno: FERRATER MORA, J., *op. cit.*, pp. 91-94; RIBAS, P., *op. cit.*, pp. 95-99; ZUBIAUR, I., «Verdad y arbitrariedad: la lectura unamuniana del *Quijote*», *Cuadernos hispanoamericanos*, 657 (2005), pp. 43-64.

<sup>75</sup> Esta filosofía qui-jotesca, una «ciencia de la tragedia de la vida», es según Unamuno la filosofía española (*VQS*, 241s; *STV*, 525s).

<sup>76</sup> Revisado en 2023 para su edición