

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE
UNAMUNO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE: MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CHRISTIAN EDUARDO DÍAZ SOSA

DIRECTORA: DOCTORA. JULIETA LIZAOLA MONTERRUBIO

CIUDAD UNIVERSITARIA MÉXICO, D.F. 2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias y agradecimientos:

-Este trabajo que representa la culminación de un proyecto, se lo dedico a mi familia.

A mi madre Yanin, por todo lo que día a día me da sin pedir nada a cambio, por su apoyo incondicional, su congruencia y su amor infinito. A mi padre Lalo, por enseñarme que la esperanza nos da la fuerza para encontrar un lugar mejor, por su amor y su templanza. A mi hermana Dulce, por su compañía, su determinación, su esfuerzo y su apoyo.

A mi familia, Por la fe y la esperanza que nos une de instante a instante.

-Agradezco y dedico este trabajo a todos los maestros que hacen de esta Facultad y de esta Universidad, una fuente de inspiración y crítica.

-A todos los amigos que me acompañaron a lo largo y ancho de este camino, algunos siguen hasta hoy: "Gracias totales".

-Agradezco especialmente a la Doctora Julieta Lizaola, por su amistad, consejos y paciencia. Verdaderamente quiero compartir este logro con usted, gracias.

	Pág.
Introducción.	4
Capítulo 1. Tragedia y religión en el pensamiento de Miguel de Unamuno.	20
1.1 El punto de partida: el hombre de carne y hueso.	23
1.2 Razón y fe.	31
1.3 Tragedia y religión.	42
1.4 Cristianismo agónico, la religión del Dios vivo.	48
Capítulo 2. Política y religión.	58
2.1 Entre la inmortalidad en el espíritu y la inmortalidad en la historia.	61
2.2 La vocación de ser persona.	72
2.3 La política como actividad religiosa.	78
2.4 De la moral de la desesperación a la política administrativa.	88
Conclusiones.	95
Fuentes.	99

INTRODUCCIÓN

Miguel de Unamuno es una de las figuras más complejas y fecundas de la España moderna. Filósofo, novelista, poeta, ensayista, filólogo, político, crítico de arte. Unamuno resume en su obra, buena parte de los problemas y preocupaciones de su época. Es indudable que su pensamiento removi6 profundamente la conciencia espa1ola e hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX. Podemos englobar sus mayores preocupaciones en tres temas centrales de los cuales siempre se ocup6 y nosotros estudiaremos en este trabajo: 1) El tema de Dios, “que nos crea o nos sue1a, pensándonos, amándonos, o que nos ama y piensa so1ándonos y creándonos, y nos rige con su Providencia y nos se1ala a cada uno un destino, una misi6n, (...) que nos acoge y enra1za en el suelo espacio-temporal de la historia, y con ella y en ella, y por y para ella, a veces, vivimos y morimos”¹; 2) El tema de la muerte, la infranqueable muerte f1sica a la cual siempre quiere escapar el hombre; supuesto que Unamuno toma como la base de su propuesta pol1tico-religiosa; 3) El tema de la pol1tica, entendida como una actividad que el hombre puede y debe realizar esperando lograr la inmortalidad a trav1s de una obra pol1tica capaz de ser recordada y seguida por todos los hombres.

Si bien estos temas fueron desarrollados a lo largo de su obra, en este trabajo nos centraremos en las concepciones pol1tico-religiosas posteriores a la crisis religiosa que sufri6 en 1897² expuestas en libros como: *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), *La agonía del cristianismo* (1925/1931), *C6mo se hace una novela* (1927), y nos enfocaremos espec1ficamente en la etapa a la que varios bi6grafos han dado el nombre de “el 1ltimo Unamuno” y que va de 1914, cuando es destituido de la Rectoría de la Universidad de Salamanca, y que culmina con su muerte el 31 de diciembre de 1936. Esto nos ayudar1 a ubicar y estudiar un periodo espec1fico de su

¹ Heredia, Antonio, “Hacia Unamuno con Unamuno”, en *Naturaleza y Gracia*, Vol. LII, 3 Septiembre – Diciembre, Salamanca. 2005, pp. 421-422.

² Crisis de fe que sufre en el a1o de 1897, para mayor comprensi6n sobre el tema, recomiendo la lectura del art1culo “Una experiencia decisiva; la crisis de 1897”, en S1nchez Barbudo, Antonio, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus. 1986.

planteamiento político-religioso en donde integró un orden normativo trascendente como el punto de unión entre la búsqueda de la trascendencia del alma y la obra política.

1914 fue el año en donde comenzó lo que Unamuno definió como su periodo de crítica social y política al margen de los partidos. “Soy bastante indisciplinado y me alegro de ello. No me he afiliado a ningún partido (...), porque no quiero considerar la política como oficio”³. El autor español pensaba en la política como una actividad pedagógica libre, así que se dedicó a enseñar política a su manera.

El desarrollo del planteamiento político-religioso se sostiene en las tres preocupaciones antes mencionadas, las cuales experimentaron un cambio evidente de la etapa de la crisis religiosa, a la etapa conocida como el último Unamuno. Posteriormente a los acontecimientos de 1914, tales como: la Primera Guerra Mundial; la destitución de Unamuno como Rector; el destierro en Fuerteventura; el auto-exilio en París; la muerte de su hija y de su esposa; Unamuno se alejó del planteamiento que solamente estaba basado en la fe y desarrolló una postura de lucha civil⁴, a partir de la cual intentó que su planteamiento político-religioso pudiese ser viable para las circunstancias en crisis de la España de ese tiempo. “Tenemos que bajar de sobre las nubes, de la región clara de la luz desnuda, y venir a pelear entre grasas tinieblas acaso”⁵.

Profundos cambios se experimentaron a partir de 1914, una nueva organización del mapa político europeo originó una división entre la clase intelectual española; de un lado los germanófilos y de otro los aliadófilos, en donde

³ Heredia, Antonio, “Hacia Unamuno con Unamuno”, en *Naturaleza y Gracia*, *op. cit.*, p. 438.

⁴ Con motivo de su destitución emprendió “con vehemencia no del todo normal –dice él más adelante- una campaña, de una parte, contra la causa germánica, y de otra, contra la monarquía, o mejor contra el monarca”. Se llamó a sí mismo “hombre de guerra”, y su encomienda fue, sobre todo desde su crisis, ‘dar coces contra el aguijón’. “Pienso vivir bastante para dar guerra. Es para lo único que vivo”, decía en 1922. Y todavía en 1933 escribía: “Y desde aquel verano de 1914, en que empezó mi mayor batalla, ni un solo día de verdadera paz”. “Hombre de guerra civil”, lo llamó su amigo J. Cassou. *Ibíd.*, p. 439.

⁵ *Ibíd.*, p. 441.

decididamente estaba Unamuno. Y aunque siempre rehuyó al término de intelectual, es innegable que participó en un contexto en donde nació un tipo de acción pública “políticamente incorrecta”, debido a la lucha del intelectual por la transformación radical de España al margen de los partidos políticos. Sin embargo, a pesar de que actuaba públicamente como intelectual, también lo hacía como profeta. Le hablaba al pueblo y al Rey, al político y al hombre común, al ciudadano y al aldeano, al grande y al pequeño, a todos por igual y con la verdad del profeta que reprende y que marca el camino porque sabe lo que está ocurriendo y lo que ocurrió, y dice sin tapujos todo lo que hay que decir y que los demás callan⁶. Y así, con el carácter del intelectual y del profeta se lanzó a luchar por una Monarquía democrática o por una República liberal, la cual era una cuestión secundaria, ya que lo que verdaderamente le importaba era ser o no ser liberal.

Posteriormente decidió competir por un puesto de elección popular como candidato al Congreso por los republicanos de Bilbao y socialistas de Madrid, sin embargo fracasó, pero continuó con las críticas al Directorio y a la incompatibilidad entre el liberalismo y la monarquía española, lo cual le costó ser procesado judicialmente en 1920 y ser condenado por injuria hacia el Rey⁷ con el destierro en Fuerteventura en febrero de 1924, para seguir con su auto-exilio en París y Hendaya; periodo en el cual, estaba seguro de que su lucha política lo llevaría a la inmortalidad, así que se avocó al ejercicio de una política legendaria, mítica y simbólica. Decía Unamuno: “mi obra es hacerme a mí mismo en cuanto mito”⁸, y aunque él mismo ya se sabía “una cierta notoriedad en las letras (...)”. Mi nombre –

⁶ ¡Profeta, sí! Que profeta no es propiamente el vaticinador, el adivino del porvenir sino el que les descubre a los demás la razón –o la sinrazón- de lo que ha pasado, el historiador”. (...) En otro lugar, con clara referencia a su propia función de intelectual o escritor público, dice que el “espíritu objetivo es el de un anti-profeta. Profeta no es adivino (...), no es el que dice lo que pasará mañana o pasado mañana, o el año o el siglo que vendrá, sino el que declara lo que está pasando hoy por dentro –mejor, lo que está quedando- y lo que pasó –o mejor, quedó. Ayer; todo lo que los demás, si lo saben, se lo callan (...). *Ibíd.*, p. 440.

⁷ En 1920, Unamuno es condenado a 16 años de cárcel -sentencia que no cumple ya que es indultado- debido a la injuria en contra del Rey en el artículo titulado: “Ante el diluvio”, que está contenido en *El Mercantil Valenciano*.

⁸ Unamuno, Miguel de, “Yo, individuo, poeta, profeta y mito” *Plus Ultra*, Buenos Aires, Agosto, 1992, en García Blanco, Manuel, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1998, p. 178.

decía en 1920-1921- no es ya mío, sino público (...). No debo, no puedo callarme ni mi voz es ya mía, sino que es de la patria”⁹.

Es importante tener en cuenta el periodo específico que abordaremos en este trabajo, ya que los planteamientos filosófico-políticos del pensador español experimentaron diversos cambios desde su juventud hasta su última etapa. Y si bien sí se alejó de los planteamientos de política pragmática que tanto defendía en su juventud, y también se alejó del planteamiento trascendente de la etapa de la crisis religiosa de 1897, nunca dejó de estudiar las relaciones entre la política y la religión como una parte fundamental del misterio humano¹⁰. Tampoco sería justo afirmar que no le interesaban los problemas prácticos, pero sí podríamos sostener que las posibles soluciones a los grandes problemas de la España de su tiempo, las planteó, en su última etapa, basadas en la unión de la religión y la política.

Sin embargo, muchos intérpretes de su vida y obra, lo han definido como un pensador que ha desestimado “las cuestiones mundanas” debido a su “obsesión religiosa”. Le critican su argumentación no-racional en problemas sociales que requieren soluciones prácticas. Se ha llegado a afirmar que la religión y la política son dos temas de los que Unamuno no pudo solventar su dicotomía intrínseca, y que posteriormente a la crisis religiosa de 1897, se volcó sobre la fe, relegando la razón a un segundo plano¹¹.

⁹ En Heredia, Antonio, “Hacia Unamuno con Unamuno”, en *Naturaleza y Gracia*, *op. cit.*, p. 442.

¹⁰ Unamuno volvió a España para reanudar en el seno de su patria, sus campañas civiles, o si se quiere políticas. “Mientras me he zahondado en ellas –dice- he sentido que me subían mis angustias, o mejor dicho, mis eternas congojas religiosas, y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: ‘Y después de esto, ¿para qué todo? ¿para qué?’ Y para aquietar esa voz o a quien me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia, y para convencerme a mí mismo de sus excelencias”. *Ibid.*, p. 448.

¹¹ Sin embargo, la crisis religiosa de 1897, no constituye, como se ha interpretado comúnmente, una ruptura total con su concepción filosófica global, sino un replanteamiento de las prioridades filosóficas. En 1898, Unamuno renunció a su militancia en el Partido Socialista y se enfocó en desarrollar la que sería hasta el día de su muerte, la forma de su acción y compromiso político, la del intelectual: “el que con el arma exclusiva de la palabra trata de influir en la cosa pública, al margen de los partidos políticos”. Cita tomada de Urrutia, Manuel, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 319.

Así, se crea, según algunos intérpretes, una separación radical entre un mundo espiritual-religioso y un mundo material, y una primacía del mundo espiritual sobre el mundo material. De esta manera, resulta fácil soslayar cualquier propuesta que Unamuno pudiese hacer sobre temas políticos o “realidades humanas”. Al respecto, Elías Díaz¹² afirmaba que el carácter absoluto de la religión en el pensamiento de Unamuno, provocaba que en el campo de las realidades sociales, las aportaciones o críticas que pudiese hacer, estuvieran casi completamente desfasadas. Por el contrario, veremos a lo largo de este trabajo que no hay una dualidad metafísica ni epistémica, no existe como tal el mundo espiritual-religioso ni el mundo material, sino que son uno y el mismo. De esta manera la política toma un carácter religioso en cada hombre que reconoce su insuficiencia de eternidad, así como la tragedia infinita de su lucha en contra de su mortalidad y se lanza a la búsqueda de la inmortalidad a través de una obra política capaz de ser digna de merecer la vida eterna y de ser ejemplo para ser seguido por los demás hombres.

El objetivo de este trabajo, consiste en mostrar y desentrañar las relaciones entre la política y la religión, así como las correspondencias que hacen que ambos campos converjan en la búsqueda de un mismo fin. De tal manera, en el primer capítulo se expondrán los planteamientos religiosos de los cuales se vale Unamuno para sostener que el ansia de inmortalidad es un deseo irracional y hasta contra-racional que todos los hombres deben tener, lo cual los debe llevar a desea el cumplimiento de la promesa de vida eterna que el cristianismo nos hace, mediante la búsqueda de la inmortalidad a través del espíritu o a través de la historia. Veremos que el centro de la propuesta unamuniana es la vida del hombre concreto que ansía la vida eterna y que finalmente no puede superar la tragedia de su condición humana, ni de la incertidumbre del cumplimiento de la promesa de vida eterna a través de la religión. Por lo tanto, Unamuno propone la vía de la práctica vital como otra forma de búsqueda de la inmortalidad, la cual será analizada en el siguiente capítulo.

¹² Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 23.

En el segundo capítulo se expondrá en qué consiste la búsqueda de la inmortalidad en el espíritu y en la historia, así como la apuesta de Unamuno por no renunciar a ninguna de las dos vías, ya que más allá de ser dicotómicas, tienen una relación necesaria. Se analizarán y plantearán los pasos en la constitución de la persona egotista que ve en la política una actividad religiosa, la cual constituye la única vía en la que el hombre puede buscar y esperar lograr la inmortalidad a través de una obra política capaz de ser un ejemplo para ser seguido por los demás hombres. Finalmente, veremos que la moral de la desesperación puede desarrollar una política capaz de universalizarse a través del hambre de eternidad que –supone Unamuno- deben tener todos los hombres, y que si bien, sí es una política sumamente valiosa para tiempos de graves crisis sociales, no es aplicable para tiempos de normalidad política.

Son equivocadas las afirmaciones que sostienen que Unamuno no se interesaba por las “cuestiones propiamente humanas”, y que su universo literario-intelectual estaba subordinado a su fe religiosa. Por el contrario, él fue un hombre profundamente comprometido con la política de su tiempo, sin embargo, comúnmente se deja pasar por alto el carácter religioso de la política en el planteamiento de su última etapa. En febrero de 1930, Unamuno regresó a España después del exilio al que el dictador Miguel Primo de Rivera lo obligó y se le recibió como un gran luchador en contra del régimen monárquico, se le otorgaron galardones y reconocimientos, se le nombró Rector de la Universidad de Salamanca, alcalde honorario, diputado de las cortes constituyentes, Doctor *honoris causa*, ciudadano de honor de la República, etc. Algunos meses después, el fervor republicano disminuyó, y fiel a su labor, comenzó a criticar fuertemente la tendencia política que la República había tomado, y aquéllos que unos meses antes habían exaltado su figura, ahora le volvían la espalda y lo tachaban de loco y pesimista¹³.

¹³ En 1915, Unamuno escribe: ¿Quién me ha hecho esta alma que ha gozado en el combate, que ha comprendido lo del *dolor sabroso* teresiano, que ha hallado la alegría de la tristeza y la tristeza de la alegría, que ha hecho de un pesimismo trascendente el sostén del inmanente optimismo, quién me ha hecho esta alma sino vosotras, montañas de mi tierra vizcaína? En 1922 escribe que ese pesimismo trascendente es el que le ha

Unamuno no tenía compromisos partidistas¹⁴, nunca los tuvo, y aunque en el año de 1894 sí fue militante del Partido Socialista, nunca actuó bajo una disciplina de partido que exige sometimiento a lo que decida la mayoría, por el contrario, siempre actuó como un librepensador que se había convencido de que el socialismo era el mejor sistema de organización política y económica posible. La militancia era para el pensador español, una forma de comunicar a los demás intelectuales que se resistían a tomar partido, que las circunstancias requerían que los intelectuales tomaran un posicionamiento de lucha política activa.

En el verano de 1931 cuando se inició en las Cortes el debate constitucional, Unamuno hablaba con absoluta independencia, con el carácter del profeta¹⁵ que lo enfrentaba a todos aquéllos que sí tenían una disciplina militante, de tal manera que el pensador español fue quedándose sólo. Creía que la euforia y la locura colectiva estaban llevando a la República española a su destrucción.

La República, o res-pública, si he de ser fiel a mi pensamiento, tengo que decirle que no va: se nos va. Esa es la verdad... Tiene usted razón al decir que en el Parlamento contamos con un grupo selecto que honra a España. Pero ese grupo minorista es muy reducido, tan reducido es que no puede contener, por muchos esfuerzos que haga, el empuje arrollador de la crápula que lo integra. Así va todo. De los improvisados genios del banco celeste ¿qué quiere que le diga?... En fin:

servido de base al empuje con que ha venido luchando en la vida civil y cultural, y aunque confiesa que ha sido aislado en la isla de Fuerteventura por pesimista, acusa a sus adversarios desde su fecundo aislamiento canario, de no entender qué es eso del pesimismo. Citado en Heredia, Antonio, "Hacia Unamuno con Unamuno", en *Naturaleza y Gracia*, *op. cit.*, pp. 445-446.

¹⁴ Al respecto, dice en una carta dirigida a Valentín Hernández: "Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de trabajadores, y al cual vienen a refluír corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad". Citado en Pérez de la Dehesa, Rafael, *Política y Sociedad en el primer Unamuno*, Madrid, Ed Ciencia Nueva, 1965, p. 50.

¹⁵ "Hablo al son a que el Espíritu me sopla", dice en 1931 como una frase expresiva de profeta, y en 1933 dice: "He sentido que sopla sobre mí el aliento del Hado". En 1931, dirigiéndose a alguien que soñaba con la restauración de la monarquía, en nombre de los que soñaban con la República: "También nosotros, los que aparecemos frente a usted, soñábamos otra cosa. Siempre se sueña otra cosa. También nosotros nos sentimos desencantados... Lo peor de la República me parecen los republicanistas, que no son precisamente los republicanos. Cita tomada de En Heredia, Antonio, "Hacia Unamuno con Unamuno", en *Naturaleza y Gracia*, *op. cit.*, pp. 450-451.

esto dura poco. El pobre Hamlet tiene su fiel representación en ese falso templo de la Ley: Palabras, palabras, palabras...¹⁶.

Así mismo, consideraba que la verdad republicana quedaba comprendida en el lema: ¡Dios, España, Ley! Lema de profundo talante castizo y liberal¹⁷ que claramente era contrario a la visión republicana liberal y anti-clerical del siglo XX español, y que sólo algunos cuantos entendieron en aquélla circunstancia.

Sin embargo, Unamuno, hombre que venía del siglo XIX liberal y aburguesado como a él le gustaba decir, siempre actuó conforme a sus ideales. Siempre polémico, sus críticas se dirigían tanto a los ministros episcopales como a la política anticlerical de la República; lo mismo criticaba la falta de religiosidad al interior del catolicismo como al laicismo antiliberal republicano; igualmente, criticaba a los que decían que España debía ser una Monarquía, como a los que afirmaban que debía ser una República; criticaba tanto la forma de enseñanza de los colegios religiosos, como la propuesta de eliminar la enseñanza de la religión en las escuelas; defendía a ultranza la unidad de España y proclamaba la diversidad, pero al mismo tiempo criticaba la forma federal del Estado; de la misma manera criticaba la fe ciega en la religión, como la fe ciega en la razón.

Unamuno fue muchas cosas, más nunca se definió como hombre de izquierda o de derecha, como republicano o como monárquico, progresista o tradicionalista, socialista o anarquista, lo que siempre afirmó fue su interés por ser un “hombre entero y verdadero”. Su verdadera vocación de la cual nunca se alejó ni renegó, fue la que practicó desde su juventud hasta su último día, fue la de ser hereje, “porque Unamuno fue desde luego un pensador a la contra, y contra esto y aquello, contra los hunos y los hotros, como él mismo gustaba decir. Un inconformista radical, capaz de sostener las perspectivas más extremas, pero en cambio incompatible con la sumisión sin protestas a cualquier dogma, aunque

¹⁶ *Ibíd.*, p. 451.

¹⁷ “Yo, amigo, vengo del siglo XIX liberal y aburguesado”. *Ídem.*

fuese el más razonable y menos chocante”¹⁸, lo cual le atrajo críticas de ser un hombre que no se definía, de ser un hombre que se adaptaba a las circunstancias según su conveniencia.

Tal es el caso de la crítica que Ebery Moise expone en *¿Es Unamuno filósofo?*¹⁹, debido a que el carácter del liberalismo unamuniano no correspondía con el liberalismo económico, ni con el liberalismo político tradicional, así que no se le podía definir como liberal si no se apegaba a la concepción clásica o contemporánea del liberalismo, sin embargo, se llamaba a sí mismo liberal, lo cual lo hacía estar en un espectro –según la interpretación de Moise- en donde podía estar en todos lados, siempre que lo creyera oportuno. Esta crítica se debe a que el liberalismo²⁰ unamuniano no está en el nivel económico ni político coloquial, sino que es una forma de vida, una postura de libre pensamiento, y que también se forjó como una respuesta ante la crisis del sistema político español del siglo XIX²¹ y XX en el cual vivió y participó.

El que traza estas líneas, y que sintió nacer su conciencia civil y liberal el 2 de mayo de 1874, cuando siendo casi un niño vio entrar en su villa natal, Bilbao, a las tropas liberales, libertadoras contra los carlistas; que vivió el fragor de aquella guerra civil y había recibido la tradición oral viva de la de los siete años (de 1833 a 1840), siente en el himno de Riego lo que no pueden sentir aquellos para quienes no ha resucitado todavía lo que dormita en el hondón de su alma²².

¹⁸ Savater, Fernando, *El arte de ensayar. Pensadores imprescindibles del siglo XX*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2009.

¹⁹ Ebery, Moise, "¿Es Unamuno filósofo?", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, vol. 103, núm. 308, 1976, pp. 113-123.

²⁰ El liberalismo que propone Unamuno no es heredero del que Locke asume la paternidad, sino que es un liberalismo atemporal, cuya principal base se fundamenta en la libertad de pensar, en un libre examen ante cualquier circunstancia que se le presente al hombre en su vida cotidiana.

²¹ En España el paso del siglo XIX al siglo XX no fue fácil, fue un proceso de inestabilidad y de reorganización en el sistema político y económico. El sentimiento liberal y republicano vinieron a poner punto final al ocaso del sistema monárquico borbónico, que tras haber perdido sus últimas colonias (Cuba y Filipinas), experimentó un debilitamiento en su legitimidad y en su viabilidad como sistema político. Ello ocasionó un ambiente propicio para la manifestación de nuevas ideas políticas y para nuevas formas de expresión social. Así se inició la idea de una revolución con el fin de crear un orden democrático al margen de las influencias de la Monarquía.

²² Unamuno, Miguel, Prologo a Astur, Eugenia, *Riego*, Oviedo, 1933. En Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno*, op. cit., p. 15.

El liberalismo constituye entonces, un sentimiento y una actitud ante el mundo, es una forma de vida determinada por su carácter espiritual, agónico, antidogmático y que exige que el libre examen deba ser empleado en todos los órdenes de la vida. Este liberalismo o religión de la libertad²³, tiene un referente práctico que se concreta en un método de carácter político-religioso, que intenta realizar el fin utópico de la vida eterna a través de la obra política.

Desde muy joven y hasta sus últimos días, Unamuno se preocupó por desmarcarse del liberalismo oficial de la España de la Restauración²⁴, al cual acusa de falso, mediocre y corrupto, ya que utiliza de manera vulgar y oportunista, temas y discursos sólo figurativamente liberales. Estas críticas excesivas en contra del liberalismo de la República, provocaron que se creyera que estaba en contra del liberalismo y a favor del conservadurismo antiliberal. Sin embargo nunca renunció a la fe liberal, nunca apoyó ni se declaró en favor de un sistema totalitario de gobierno; las críticas dirigidas en contra del liberalismo debían servir para replantearlo y no para destruirlo.

Pero la realidad tan monstruosa e incontenible trastocó la fe liberal del pensador español en un sistema político concreto capaz de ser instaurado en la España de su tiempo, y la elevó a un nivel de religión trágica de la libertad. La originalidad del liberalismo de Unamuno va a radicar justamente en su esfuerzo por transformarlo y darle una orientación espiritual capaz de generar una acción político-religiosa que busque la inmortalidad a través de la obra política²⁵.

²³ El liberalismo es entonces, un sentimiento general de todo lo que abarca el hombre, es una intuición que se sostiene sobre la base del libre examen y de la crítica a cualquier tipo de pensamiento único, de verdad única, es pues, una actitud crítica en contra de los dogmatismos.

²⁴ En 1875 volvió a España Alfonso XII de Borbón, hijo de Isabel II y con él se regresó al régimen monárquico, poniendo fin a la tercera guerra civil contra Carlos María Isidro. Así comenzó la llamada “restauración”, promulgando en 1876 otra constitución de corte conservador que tendría vigencia por 47 años, hasta el golpe de Estado al mando del general Primo de Rivera en 1923. Durante el reinado de Alfonso XII y Alfonso XIII la monarquía experimentó su peor crisis de legitimidad y debilitamiento de recursos para seguir manteniéndose ante una sociedad civil que cada vez era más grande y activa.

²⁵ Marichal, Juan, *El nuevo pensamiento político español*, México, Finisterre, 1966, p. 131.

No obstante, este cambio en la fe liberal no es resultado de una simple evasión ante el choque con la realidad²⁶, sino que constituye un método que permite la experiencia de los hombres en sociedad y al mismo tiempo se adentra en la oscura individualidad del alma, así, la fe liberal toma un carácter de experiencia religiosa íntima, es decir, una actitud vital que mueve al hombre con esmero a la acción, a la observación y al cumplimiento de la lucha trágica²⁷; la fe liberal, es pues es un método-camino no sólo para la realización de lo posible, sino también para el sentir de lo imposible, *es un camino sin fin para el anhelo de lo que no podemos lograr y para la esperanza de lo que no podemos esperar*.

Esto nos lleva a considerar a la religión como uno de los pilares del pensamiento de Unamuno a partir de la cual se construye una propuesta política concreta que puede actuar en contra de grandes males –totalitarismos, absolutismos, verdades únicas-, y aunque podría parecer paradójica o inexistente dicha relación, debido al carácter dogmático con el que los *mentecatos*²⁸ engloban y determinan a la religión, de esta misma manera se acostumbra abarcar y señalar a la acción política de manera dogmática, calificarla como de izquierda o de derecha. El carácter dogmático que se asigna a ambos conceptos impediría dicha relación, separándolos en dos diferentes ámbitos, a menos de que ésta se haga de forma lineal, en la que uno de las dos carecería completamente de sentido, volviéndose la primera, coraza de la segunda.

Resulta difícil comprender que el método que propone Unamuno se sostenga en la gran contradicción existencial, en el desgarramiento interior, en el sentimiento trágico y agónico de la vida. Ya que su método “no persigue la síntesis, ni aun la conciliación, sino que mantiene separados los dos términos de la antítesis, convirtiendo la marcha del pensamiento, y la de la vida misma, en un

²⁶ Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno, op. cit.*, p. 21.

²⁷ Lucha sin posibilidad de triunfo, lucha en contra del destino, de la insuficiencia del hombre, en contra de su mortalidad, lucha por seguir viviendo, por continuar siendo uno mismo.

²⁸ Así califica Unamuno a los perezosos de pensamiento en *Mi religión y otros ensayos breves*, Madrid, Renacimiento, 1965, p. 13.

agónico y continuo *salto* de uno a otro, a la manera que suele pasar por invento de Kierkegaard. Es el método de la pura, crasa, flagrante contradicción”²⁹.

Pero cómo hacer que la religión y la política confluyan en un mismo planteamiento, si –algunos intérpretes consideran que- la religión de Unamuno es espiritual-atemporal y la política tiene como base la temporalidad y la realidad fáctica. La religión podría aparecer como un asunto más elevado y hasta cierto punto desinteresado de los problemas humanos. Sin embargo, para nuestro pensador la política y la religión confluyen en una misma acción que busca la salvación del hombre a través de una obra política digna de ser inmortal y capaz de ser un ejemplo para los demás hombres.

Si bien, nunca se deja de desear la inmortalidad en el espíritu, lo único de lo que el hombre puede hacerse completamente responsable es de la búsqueda de la inmortalidad en la historia –obra política- pero deseando siempre la verdadera inmortalidad, lo cual lo llevaría a evitar el peligro de la fama y la vanagloria, y dirigiría su acción hacia la inmortalidad en el espíritu. Sería sencillo dar por concluido el problema de la relación entre la religión y la política, recurriendo simplemente al argumento de que a partir de la crisis religiosa de 1987, Unamuno se vuelca en contra de la razón –a la cual hermana con el concepto de ciencia-, marcando así, de una vez y para toda su vida, una supremacía de la religión sobre la política, así como sobre todos los demás temas “humanos”.

Unamuno gira una y otra vez en torno a esa idea central: la religión como instrumento espiritual para consolar al hombre de haber nacido, para hacerle soportable la vida esperando, creyendo, queriendo creer en una inmortalidad personal ultraterrena. Lo demás, los problemas humanos, políticos, económicos, etc., en última instancia sólo son pura distracción y evasión, cosas para pasar el

²⁹ Aranguren, José Luis, *Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno*, en Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno*, op. cit., p. 22.

tiempo, de las que en el fondo Unamuno casi nunca se preocupará con suficiente seriedad, interés y objetividad³⁰.

Pero la relación es aún más compleja de lo que se expresa en el fragmento anterior. "(...) todos estos miserables están muy satisfechos porque hoy existen, y con existir les basta. La existencia, la pura y muda existencia, llena su alma toda. No sienten que hay más que existir"³¹. El sentimiento trágico lo conduce a interpretar la vida como un padecimiento, de tal manera que la auténtica existencia se manifiesta en el sufrimiento de existir, ante lo cual pocos se contentarían. El sufrimiento procede de la insuficiencia, se sufre por no poder ser en lo eterno y en lo infinito. La existencia toma así un carácter de lucha, de enfrentamiento ante su brevedad; así, la importancia de que cada hombre se haga cargo de su propia lucha agónica, radica en el hecho de poder percibir y asumir la propia fragilidad y fugacidad de su realidad insuficiente.

El sufrimiento es una vivencia que nos revela el campo de nuestra realidad, pero va más allá, y llega a revelarnos al ajeno, al otro. "Cuando oigo el grito de las entrañas del prójimo, éste se hace real comunicando con mi íntimo dolor. El circunstante, el convecino o conciudadano, la figura más o menos fantasmal de mi percepción cotidiana se eleva repentinamente a prójimo cuando escucha su quejido. O cuando descubro el 'secreto de su vida'".³² Así percibe la figura de una sociedad humana, fundada a partir del dolor común –moral de la desesperación-. Sin embargo, el individualismo egotista propuesto por Unamuno, abre un camino político en el cual se funda la defensa de lo individual, de la libertad frente a formas políticas totalitarias que él sufrió, así como frente a costumbres o formas sociales que deshumanizan a los hombres.

³⁰ *Ibíd.*, p. 29.

³¹ Unamuno, Miguel de, "El sepulcro de Don Quijote", en París, Carlos, *Unamuno. Estructura de su mundo Intelectual*, Barcelona, Península, 1968, p. 170.

³² *Ibíd.*, p. 173.

No es un individualismo egoísta y anti-social, no propone un solipsismo, sino un personalismo que al defender su individualidad, defiende al mismo tiempo las personalidades de los otros, así, intenta a partir de la afirmación del individualismo superar el “yo” en el “nosotros”. “Y eso que yo os digo, que vengo peleando toda mi vida por el respeto a la individualidad del hombre aislado – seguro de que al defender eso defiende la individualidad de cada uno de vosotros –, se dice que es egoísmo. El que defiende el ‘yo’ defiende todos los ‘yos’; no es el ‘yo’, es el ‘nosotros’”³³.

Pero el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de una sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción. Sí, el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los átomos. Y si el individuo se mantiene es por el instinto de perpetuación de aquél³⁴.

Unamuno plantea la necesidad de no permitir la absorción del individuo por la sociedad, ni de la sociedad por el individuo. Hasta este punto, se puede rastrear con cierta facilidad su propuesta teórico-política; pero posteriormente, tras la crisis del liberalismo y la frustración frente a la imposibilidad del socialismo, de la democracia y del Estado como eje rector de las relaciones sociales, y ante la sociedad de masas propia de la Modernidad, Unamuno se encuentra ante la pérdida de la fe en la posibilidad fáctica de la transformación de la sociedad a través de la relación individuo-sociedad, pero nunca renuncia a la lucha trágica, lo cual, le da a la política su carácter religioso.

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten ¡Paradoja! los mentecatos y los superficiales. No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura -y cultura no es lo

³³ Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno, op. cit.*, p. 32.

³⁴ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Los grandes pensadores, 1984, p. 48.

mismo que civilización- de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político.³⁵

La política toma un carácter religioso, al luchar trágicamente no sólo contra la imposibilidad fáctica de la sociedad, sino más allá, en contra de la carencia primaria del hombre, en contra de la sajadura, de su imposibilidad de la vida eterna, en contra de la mortalidad del hombre. No son dos tipos de lucha –una religiosa y otra política-, no se libra en dos planos distintos, sino en uno solo, el plano de la vida del *hombre de carne y hueso*.

En 1934, Unamuno sufre la pérdida de su esposa Concha a la que llamaba amorosamente, su "costumbre"³⁶, poco a poco fue enterrando amigos y familiares, su hija Salomé había muerto tres años antes. Unamuno se encontraba enfermo y debilitado y en junio de 1936, declara: "Mi salud no es la que era, me siento ¡ya al cabo! Envejecer, y el cuidado de dejar en regla mis cosas antes de tener que irme de este mundo"³⁷. Mas, continuaba con su ardua labor pedagógica, intentaba que sus escritos tuvieran resonancia y ayudaran a liberar a la España que se había convertido en una "casa de locos", peleaba en contra de la propuesta de los nacionalismos periféricos para constituir el Estado español; en contra de la laicidad del Estado español; en contra del adoctrinamiento político en las escuelas de educación básica; etc. Y el 17 de junio de 1936, escribe: "He oído decir que España ha cambiado radicalmente desde hace cuatro o cinco años. ¡Embuste! Por debajo de las túrdigas de la vieja piel no hay en gran parte todavía más que carne viva o cicatrices sanguinolentas. Y es completa carencia de sentido histórico –o acaso frivolidad- asegura que tal o cual cosa no puede ya volver"³⁸. Y aunque nunca dice qué es lo que podía volver, nos parece inevitable el pensar que detrás

³⁵ Unamuno, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves*, op. cit., p. 15.

³⁶ Pocos días antes de morir su mujer escribía a J. Chevalier, excusándose de no poder viajar a Grenoble en donde se le preparaba el Doctorado Honoris causa: "Mi pobre mujer se encuentra entre la vida y la muerte. Ya apenas si conoce, pero siente y acaso imagina. Ella, que es una santa, fue siempre infantil, su alegría pura ha sido mi mayor escudo. Solía yo decir que mi mujer, mi Concha, era "mi costumbre", cuando me la arranque Dios -¡hágase su voluntad!- me destrozarán el más íntimo tejido del espíritu", citado en Heredia, Antonio, "Hacia Unamuno con Unamuno", en *Naturaleza y Gracia*, op. cit., p. 454.

³⁷ *Ibíd.*, p. 455.

³⁸ *Ibíd.*, p. 459.

de esas palabras se encontraba el deseo de que ocurriera algo que corrigiera el rumbo de la República. Unamuno, ese hombre de contradicciones contra todo y contra todos al que todos hemos amado y combatido, muere el 31 de diciembre de 1936 en su casa de Salamanca.

1. TRAGEDIA Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE UNAMUNO

¿Necesita maestros de cordura esta tierra de vividores, de fríos y discretos bellacones? Locos necesitamos, que siembran para no cosechar. Cuerdos que talen el árbol para alcanzar el fruto, abundan, por desdicha. ¿Dónde están los lunáticos, los idealistas, los renunciadores, los ascetas, los románticos, que apenas se ven por ninguna parte? Tierra es ésta de vividores. Venga, en último caso, quien enseñe y ayude a bien morir.
Miguel de Unamuno.

En la obra de Miguel de Unamuno, resulta evidente la necesidad de llegar a los otros, de gritar la propia angustia con el objetivo de brindar a las demás personas la posibilidad de que se cuestionen, de que duden y puedan lograr la conciencia de su realidad limitada, de que logren obtener un conocimiento de esa limitación, que la sientan, y a partir de esto, se adquiera el anhelo de inmortalidad, de vida eterna. “Sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre. Y si tú, que así reprochas su arrogancia a Don Quijote, no quieres ser sino lo que eres, estás perdido, irremisiblemente perdido. (...) Y desde entonces empezó a ser más que hombre, tomando fuerzas de su flaqueza y haciendo de su degradación su gloria y del pecado cimiento de su redención”³⁹.

Y es que se puede ser finito sin notarlo, porque ser es necesariamente lo que es; y, aún más, “lo que es ser finito no puede notar y sentir y vivir que lo es; porque la necesidad esencial del ser, la necesidad que imponen esencia y definición, son costumbres potenciadas, hábitos inveterados, que quitan toda conciencia, todo sentimiento”⁴⁰. Es decir, podemos exponer y delimitar tres

³⁹ Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 68-69.

⁴⁰ Revisar García Bacca, Juan David, t. I, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Alcalá, 1947, p. 159.

momentos: Una cosa es *ser* finito y otra *sentirse* limitado y otra, muy distinta, tener *pasión* de infinitud⁴¹.

Es decir, la mayoría de los hombres saben que son finitos, que son mortales, y tienen conciencia de su limitación, pero este hecho inevitable no les causa sufrimiento o agonía, ya que no sienten su finitud, no padecen su existencia aunque saben que van a morir, que van a dejar de ser y que tal vez, todo termine allí –en la muerte-, el saberse finito no quiere decir sentirse finito, ni menos aún sufrir por serlo.

Como veremos a lo largo de este capítulo, podemos afirmar que para Unamuno, la primer forma de conocimiento se da a través del sentimiento, del sentir y padecer con el propio cuerpo; por otro lado, la conciencia –que se da a través de la idea “*noein*”, sirve para lograr la unidad entre la heterogeneidad- no conoce los objetos, sino la idea de los objetos, es decir, para conocer algún objeto primero es necesario sentirlo y después se crea la idea de dicho objeto. De la misma forma, se rechaza el planteamiento de conocer a Dios a partir de una idea, ya que esto sería tanto como intentar calentarse con un fuego-idea, por este motivo, consideramos que Unamuno renuncia a la posibilidad de adentrarse en el misterio de Dios por medio de planteamientos ideales, y se lanza a la búsqueda de Dios a través del sentimiento y de la práctica vital.

Podemos entender que la conciencia sentimental agónica es una experiencia provocada por un sentimiento de dolor, ya que en la propuesta unamuniana, el dolor es lo que nos da el sentimiento de que existimos verdaderamente. No se reduce al dolor como sufrimiento físico, podría entenderse mejor si se le considera como padecimiento, palabra a la que Unamuno da el significado de sufrir, soportar, experimentar un sentimiento o una pasión, es decir,

⁴¹ Podemos revisar el desarrollo de estos tres puntos en el libro: Fernández Turienzo, F, *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, p. 149.

todo lo que se siente o experimenta: el estado del alma; la tristeza; la alegría; las pasiones, el dolor físico, quedan comprendidos en el concepto de padecer.

Si este mismo planteamiento se lleva hasta el hombre íntegro, el que está constituido por cuerpo y alma, entonces, ¿Por qué no someternos a la prueba, para saber así con conciencia real y por el grado de dolor, qué cosas nos pertenecen real y verdaderamente y qué otras sólo como objetos presentes en nuestra conciencia, qué problemas son reales y cuáles fingidos?

Así, Unamuno como Job, quiere gritar su desgracia, y provocar por la experiencia de su individualidad, un dolor que se expanda hasta inundar los corazones de todos los demás hombres, quiere que los hombres sientan dolor de existir, que sientan hambre de Dios, y por lo tanto, que les duela y que se angustien con la inevitabilidad del límite humano, ya que éste es el único medio para ir de la duda de la existencia de Dios y del cumplimiento de la promesa de vida eterna, -cuestiones que no dependen del hombre, sino de la gracia divina- a una acción que sí depende del hombre, a una acción política basada en principios morales que el hombre puede aplicar en cada acción que realiza en su vida cotidiana. La finalidad del planteamiento religioso es sin duda, el sustentar la propuesta política, el servirle de contrapeso para que no se desvíe de su finalidad utópica que es lograr la inmortalidad.

1.1 El punto de partida: El hombre de carne y hueso

Sin duda resulta difícil poder comprender y traspasar las barreras para llegar al punto originario del cual parte o se sustenta el sentimiento tan grande, la manera tan intensa de sentir el problema vital que envuelve la obra de Unamuno.

Ante el estudio que nos proponemos realizar, saltan inmediatamente problemas en cuanto a la manera de abordar el pensamiento de nuestro autor, ya que éste no es sólo un filósofo. Su universo literario le permite pasar sin restricciones, ni encasillamientos de la filosofía, al ensayo político, a la obra teatral, a la literatura estrictamente estética, a los planteamientos religiosos que parten de una fe anti-racional. Pero evidentemente, todos estos géneros literarios de los cuales se vale, provienen de un mismo núcleo, a saber, *el hombre de carne y hueso*, todo gira en torno al hombre, todo parte del hombre y finalmente todo redundando en el hombre que vive, que sufre y que muere⁴².

La cuestión del intrusismo⁴³ a Miguel de Unamuno no le interesa, son para él, simples argucias para encasillar o estereotipar algún pensamiento. Aunque de la misma manera, la dificultad para establecer requisitos formales en su pensamiento, le valen las críticas de ser alguien que *no se define*, de ser *incierto y vago*⁴⁴.

⁴² Unamuno no acepta la limitación, la clasificación, el encasillamiento; no busca definir el problema existencial a través de conceptos que fijen o delimiten la idea-hombre, sino que se dirige al hombre concreto, real, al *hombre de carne y hueso* en su compleja realidad, y antes de teorizar sobre la realidad humana, propone a la experiencia como la forma primaria de contacto del hombre con la naturaleza, de aquí parte la lucha del hombre por autoafirmarse, al crear, humanizar y antropomorfizar al Universo.

⁴³ Nos referimos a que se pretende que haya ámbitos en donde no se acepta la intromisión de alguien ajeno a un universo cultural, es decir, un científico no tiene derecho a escribir de filosofía, un filósofo no debe penetrar en el terreno de la teología.

⁴⁴ Al respecto, Azorín escribía lo siguiente sobre su primer encuentro con Unamuno: 5 de septiembre –he visto a Unamuno en la librería de Fe, el judío y Zaragueta. Le conocía ya desde Salamanca. Ha tomado un libro de uno de los estantes y enseñándole a los concurrentes, ha dicho con cierto mohín de desdén: <Aquí tienen ustedes *El Señor Feudal*.> Era una novela de NET, Le Grand... no sé qué. Miguel de Unamuno me es simpático; entre él y yo encuentro semejanzas de vida. Él, frío, retraído, alejado del trato social en su retiro de Salamanca, leyendo montañas de papel, escribiendo como una máquina; yo... ¿Me voy a contar a mí mismo cómo he vivido? Pero hay en Unamuno cosas que no me gustan; no me gusta su nebulosidad, su incerteza de ideal, filosófica, su vaguedad de pensamiento... para ser socialista, como él pretende serlo –no socialista revolucionario, que no llega a tanto a pesar de su colaboración en Ciencia Social- para ser socialista hay que

Sin embargo, dentro de la gran complejidad de la obra unamuniana, habría que adentrarnos en el estudio de la peculiaridad que nos muestra una voluntad a la que muchos renuncian por ser contraria a los designios de la razón positiva, y otros niegan por la gran dificultad de llegar a una definición o concepto estable que nos muestre el camino a seguir. La voluntad que nos propone Unamuno se dirige primeramente a luchar en contra de la razón⁴⁵ positiva y posteriormente, se dirige a luchar en contra de la tragedia de no poder resolver la duda de la existencia de Dios y del cumplimiento de la promesa de vida eterna. Esta misma voluntad lo lleva a una búsqueda trágica de la verdad, a una religión personal que le impulsa a seguir buscando aunque sabe que es imposible encontrarla.

¿Cuál es tu religión? preguntaban a Unamuno:

Y yo responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. (...) Y yo quiero pelear mi pelea sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión⁴⁶.

De tal manera, podemos afirmar que el primer pilar de la religión para Unamuno es el liberalismo⁴⁷, sin duda, no es un liberalismo político⁴⁸ ni económico, sino que

morar más alto, y ver más en concreto, tener más fe, tener más tesón del que Unamuno tiene. En, Zambrano, María, *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003, p. 37.

⁴⁵ La razón –para Unamuno- es entendida como la doctrina que sólo se atiene a la verdad objetiva, a lo que se puede demostrar que es y que existe, el problema –según Unamuno- radica en que el anhelo de inmortalidad, la comprobación de la existencia de Dios y la prueba del cumplimiento de la promesa de vida eterna, encuentran confirmación racional, ni consuelo ante la tragedia de la muerte.

⁴⁶ Unamuno, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷ El liberalismo de Unamuno es crítico, agónico, es un liberalismo desarrollado en contradicciones, un liberalismo en conflicto consigo mismo, que necesita del adversario para seguir existiendo, que sólo adquiere plenitud al convivir con éste y frente a él, y medirse con él en una contienda que es, a la vez, abrazo porque es esfuerzo de comprensión para sentir el peso de la razón del otro y, así, enriquecer la propia razón.

⁴⁸ Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. (...) Una vez que un determinado número de hombres ha consentido en constituir una

trasciende las épocas, es un sentimiento, una intuición general del mundo; constituye una visión total de la vida, “un sentimiento de la existencia definido por su carácter espiritual, agónico, crítico, aunque no racional, y antidogmático”,⁴⁹ es pues, un libre examen que puede y debe ser aplicado a cualquier orden de la vida humana. No es una mera concepto, sino una actividad que toma su fundamento de un sentimiento y una intuición de la vida.

La religión de la libertad –dice- es lo que llamamos el liberalismo, aquel que, según nuestra Sagrada y Salvany y los jesuitas que le jalearon, es pecado, es el gran pecado moderno, la síntesis de todas las herejías surgidas del libre examen del Renacimiento, el erasmismo, y de la Reforma, el luterano. El Renacimiento primero, la Reforma después, la Revolución más tarde, dieron fomento y vivacidad a la religión de la libertad, al liberalismo⁵⁰.

El liberalismo es entonces, un sentimiento general de todo lo que abarca el hombre, es una intuición que se sostiene sobre la base del libre examen y de la crítica a cualquier tipo de pensamiento único, de verdad única, es pues, una actitud crítica en contra de los dogmatismos. Pero ¿cuál es el punto central del liberalismo y de la religión propuesta por Unamuno? ¿Cuál es el origen, el núcleo alrededor del cual giran o deben girar todos los planteamientos religiosos, filosóficos y políticos? Sin duda, el centro del liberalismo, el origen y el objetivo de la religión, es el hombre que lucha trágicamente en contra de su finitud. “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere-, el que

comunidad o gobierno, quedan desde ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, dentro del cual la mayoría tiene el derecho de regir y de obligar a todos. (...) Tenemos, pues, que lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad. Y eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar principio a un gobierno legítimo. Para una mejor comprensión del liberalismo político, recomendamos la lectura de Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, 1983, pp. 73, y 75.

⁴⁹ Unamuno, Miguel de, Prologo a Astur, Eugenia, *Riego*, Oviedo, 1933. En Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno, op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ Unamuno, Miguel de, “El liberalismo español”, *El Sol*, Madrid, 25 de marzo de 1932, en Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno, op. cit.*, p. 16.

come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”⁵¹.

De esta manera, es el hombre el que debe constituir el centro de cualquier teoría, de cualquier ideología, acción política o filosofía. Claramente, no se trata de un hombre-idea, sino de un hombre concreto. Es la filosofía, la que nos ha llevado a formar una concepción unitaria y total, del mundo y del hombre, esto nos lleva a creer que es la concepción unívoca la que nos engendra el sentimiento que se traduce en una actitud íntima y hasta en una actividad social. Por el contrario, para Unamuno esta relación se da precisamente en sentido contrario, ya que es el sentimiento, la causa de aquélla concepción unitaria. “Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez”⁵².

Varios intérpretes de la obra de Unamuno, afirman que se sitúa en el orden del corazón, en un orden que antecede al conceptual, en un lugar originario que nos brinda una comprensión más entrañada de la existencia, ya que sentirse siendo, es decir, sentir el propio acto de ser, es la primigenia forma de autoconciencia, de saberse existente por el hecho de sentirse. Sin embargo, consideramos que estas interpretaciones son parciales y se deben tomar con mucha precaución, ya que afirmar que se sitúa en el orden del corazón, no significa que la parte irracional haya triunfado sobre la racional, sino que el anhelo –irracional o contraracional- de vida eterna es lo que mueve al hombre hacia la búsqueda trágica de su salvación, en medio de innumerables evidencias racionales que contradicen la posibilidad de la vida eterna.

El sentimiento representa, entonces, el modo originario en que el hombre se experimenta como existente, por lo que la apertura a la propia realidad es pática antes que noemática, esto es, antes de conocerse y pensarse, el hombre reconoce

⁵¹ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, *op. cit.*, p. 25.

⁵² *Ibíd.*, pp. 26-27.

su ser sintiéndolo, padeciéndolo. Así lo declara Unamuno: <Sentirse hombre es más inmediato que pensar>, Esto llevó al filósofo a invertir el *cogito* cartesiano, <*cogito ergo sum*> por <*sum ergo cogito*>, con el fin de remarcar la idea de que la autoconciencia no es fruto de una intuición intelectual, como pretendía Descartes, sino de un sentimiento entrañado, íntimo de la propia existencia. Ser, en ese sentido, no puede desligarse del sentimiento que el mismo acto de ser produce⁵³.

El punto de partida es el hombre y su anhelo de inmortalidad, su ansia de no morir; en la obra de Unamuno no es Dios el que da fundamento a la realidad, tampoco a la vida del hombre, ni a su sentimiento religioso, sino que es el hombre mismo el que se auto-fundamenta. Su ansia de inmortalidad, su anhelo de vida eterna, su desesperación ante la duda de la salvación es lo que lo lleva a crear a Dios, para después buscar en ÉL, la salvación. Pablo de Tarso, figura que recurrentemente cita Unamuno como un personaje de suma importancia en el nacimiento y desarrollo del cristianismo nos dice:

Ahora bien, si proclamamos un Mesías resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos ahí que no hay resurrección de los muertos? Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, nuestra predicación no tiene contenido, como tampoco la fe de ustedes. Con eso pasamos a ser falsos testigos de Dios, pues afirmamos que Dios resucitó a Cristo, siendo así que no lo resucitó, si es cierto que los muertos no resucitan. Pues si los muertos no resucitan, tampoco Cristo pudo resucitar. Y si Cristo no resucitó, de nada les sirve su fe: ustedes siguen en sus pecados. Y, para decirlo sin rodeos, los que se durmieron en Cristo están totalmente perdidos. Si nuestra esperanza en Cristo se termina con la vida presente, somos los más infelices de todos los hombres⁵⁴.

Para Unamuno, la religión y la promesa de la vida eterna, es lo que hace que el hombre encuentre su fundamento en desear lo que no es, sin duda es un anhelo anti-racional o contra-racional, y al respecto son aceptables todas las críticas que se hacen a esta afirmación recurrente del pensador español, ya que si un hombre

⁵³ Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 16.

⁵⁴ (I-Corintios, 15, 13-14).

no quisiera vivir eternamente y salvar su conciencia, si un hombre o un grupo de hombres no fundamentaran su existencia en el anhelo de inmortalidad, ¿por este motivo dejarían de ser hombres o serían menos hombres? Claramente no.

Unamuno es claro al respecto, no admite que un hombre no quiera conservar su ser, no admite que un hombre prefiera morir a conservar su vida, cree que todos los hombres deben luchar incansablemente por conservarse completamente en la eternidad, por tal motivo, si se quiere entender de mejor manera la propuesta política –que se abordará en el siguiente capítulo- debe comprenderse el esquema argumentativo que desarrolla nuestro autor, para ir del sentimiento religioso a una acción política a través de imperativos morales. Por tal motivo, debemos entender que este pilar de la religión, se sustenta en una argumentación frágil, si es que no se admite que el anhelo de inmortalidad es universal. Unamuno conocía las debilidades de dicho argumento, y según nuestra interpretación, es su misma debilidad e inconsistencia lo que fortalece por oposición el planteamiento de la política, es decir, el planteamiento de lo que el hombre puede hacer verdaderamente –siguiendo imperativos morales- por sí mismo para buscar su salvación.

Es claro que Unamuno pide que la religión se sustente en el íntimo sentimiento de la propia existencia y de su perpetuación, ya que si no lo hiciera, no sería una religión “será una filosofía de una religión, pero no religión, no. La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial”⁵⁵, no es que esta

⁵⁵ Unamuno, Miguel de, *¡plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, Ensayos, V, pp. 85-86, en Marías, Julián, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960, p. 146. Para Unamuno, es la escolástica la que introduce el concepto de alma-sustancia –relación que no conocía Aristóteles, ya que él planteaba que el alma era forma del cuerpo, es decir, era una entelequia del cuerpo, pero no una sustancia- con la finalidad de hacer racionalmente posible la inmortalidad del alma. Al respecto, sugerimos revisar Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, específicamente la cuestión 75, varias ediciones. Dice: Una vez acabado el estudio de la creación de lo espiritual y de lo corporal, hay que dedicarse ahora al hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal. Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma. Así, nuestro primer análisis será el del alma. Y puesto que, según Dionisio en el c.2 *Angel, hier.*, en las sustancias espirituales hay *esencia, capacidad y acción*, primero estudiaremos lo referente a la esencia del alma; segundo, lo referente a su capacidad o potencias; tercero, lo referente a su acción. Con respecto a lo primero, se presenta una doble problemática: 1) El alma en sí misma; 2) el alma en cuanto unida al cuerpo. La cuestión sobre el alma en sí misma plantea y

petición carezca de importancia, por el contrario; sabía que la única forma de sostener el anhelo de inmortalidad, es a partir de un deseo irracional, inescrutable para la razón positiva.

Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: <Entonces, ¿para qué Dios?>⁵⁶.

Para intentar salvar el argumento del anhelo anti-racional de vida eterna, Unamuno retoma de la *Ética* de Spinoza, dos proposiciones que representan una especie de máxima para su obra: “Cada cosa en cuanto es en sí, se esfuerza por preservar su ser”, y “El esfuerzo con que cada cosa trata de preservar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma”⁵⁷.

Sin embargo, Spinoza intenta eliminar las dos sustancias que la tradición filosófica había propuesto –*res cogitans* y *res extensa*, según lo proponía Descartes-, uniéndolas en un único principio. De tal manera que se propone a la Sustancia con infinidad de atributos, de los cuales, los hombres solamente conocen la extensión y el pensamiento. Hay que entender entonces, que para Spinoza: la Sustancia, la realidad, el ser, la vida, Dios, la Naturaleza son sinónimos o manifestaciones de algo que es único e infinito. Así, Dios entre la infinidad de sus atributos, también es pensamiento y extensión, es causa y efecto. Dios es la Sustancia con infinidad de atributos y afecciones o modos de esos atributos. Por lo tanto, el hombre es una afección o modo en que se expresan dos

exige respuesta a siete problemas: El alma, ¿es o no es cuerpo?; El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?; Las almas de los animales irracionales, ¿son o no son subsistentes?; El alma, ¿es o no es el hombre?; El alma, ¿está o no está compuesta a partir de la materia y de la forma?; El alma humana, ¿es o no es corruptible?; El alma y el ángel, ¿son o no son de la misma especie?

⁵⁶ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 28-29.

⁵⁷ Al respecto, sugerimos la lectura de otras traducciones de la *Ética* de Spinoza, en donde la traducción, pareciera decirnos algo muy diferente: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por preservar en su ser”; y “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por preservar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma”, proposiciones VI y VII de la Tercera parte de Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 2002, pp. 110-111.

de los atributos infinitos de la Sustancia, de manera que, en rigor, no hay existencia individual, no hay lucha por conservar una existencia humana-individual, como si el hombre fuese algo distinto de la sustancia y existiese como algo claro y distinto de Dios.

La potencia por la que las cosas singulares y, por consiguiente, el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de Dios o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse por una esencia humana actual. Luego, la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, esto es, de la esencia de Dios o de la Naturaleza⁵⁸.

Unamuno interpreta esto de diferente manera, y llega a descontextualizar las dos proposiciones anteriormente planteadas e interpretarlas a partir del anhelo de inmortalidad del hombre, así, afirma que la esencia es el esfuerzo de cada hombre por ser inmortal, “(...) tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir”⁵⁹, siguiendo el argumento de Unamuno, los hombres como individuos distintos unos de los otros y distintos de la Naturaleza, luchan individualmente por conservar su existencia, lo cual resulta una contradicción con el planteamiento de Spinoza. Sin embargo, esto sustenta o justifica para él, que el hombre y su anhelo de inmortalidad constituyen el núcleo de la religión y de la política posteriormente.

Unamuno intenta salvar la fragilidad en el argumento del anhelo universal de inmortalidad a través de su necesaria relación con la fe, sabemos ya, que dicho anhelo es anti-racional, no puede apoyarse ni sustentarse en la razón, pero a pesar de esto, busca hacerlo. En este punto resulta necesario conocer cuáles son las fronteras que la razón positiva levanta al anhelo de inmortalidad y cuál es la relación trágica y necesaria que mantiene la razón con la fe.

⁵⁸ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 178.

⁵⁹ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 130.

1.2 Razón y fe

Una lectura rápida podría llevarnos a interpretar *Del sentimiento trágico de la vida*, como el conflicto entre razón y fe, entre filosofía y religión; sin embargo, el conflicto va más allá, se da principalmente entre tragedia y religión.

Es necesario recordar que la incompletud del hombre, la conciencia del límite, de la finitud de nuestra conciencia personal ante el inevitable hecho de la muerte, constituye un descubrimiento de la propia mortalidad, y de aquí surge el gran dolor existencial que propicia el anhelo, el deseo, el hambre de ser inmortal. Así, en todo hombre –según Unamuno- tiene lugar el conflicto entre su conciencia de saberse mortal y su anhelo de inmortalidad.

(...) entre la congoja ante el *memento mori* y su esperanza en preservar en su ser la eternidad. Es este conflicto el que origina el *sentimiento trágico de la vida* que lleva a experimentar la existencia como una lucha entre dos tendencias contrapuestas: entre ser del todo, ser para siempre, o no ser nada, ser para la muerte: <De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!>⁶⁰.

Unamuno no cree en que la capacidad racional de los hombres pueda lograr alcanzar la verdad sobre Dios. A través de la razón no podemos comprobar la existencia de Dios, del alma humana, de la vida de ultratumba, de la continuidad de la conciencia, ni de la resurrección.

Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales -la ontológica, la cosmológica, la ética, etcétera- de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant. Y siento, al tratar de esto, no poder hablar a los zapateros en términos de zapatería. Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su

⁶⁰ Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 18.

no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores⁶¹.

La vida en el fondo no sólo es irracional, debido a que proviene de un sentimiento –no susceptible a ser racionalizado- entrañado que el hombre tiene sobre su vida, sino que el sentimiento o anhelo de inmortalidad –el cual Unamuno supone que todo hombre tiene- es impugnado, refutado por la razón, ya que éste sale de los parámetros que la propia razón positiva establece como lo conocible o comprobable.

Resulta claro que Unamuno discute con las teorías de la razón-instrumental-científico-positivista, que colocaban a la razón como una totalidad, como la única manera de acceder a un orden en donde los hombres participan junto con todo lo que les rodea. En el inicio de la época moderna, con el impulso y la fe en la razón, ésta se aventura al descubrimiento de leyes naturales que a través de métodos físicos y matemáticos cree poder encontrar una ciencia universal capaz de descubrir o fijar las leyes del mundo, así, los avances matemáticos fueron acompañados por una renovada fe en la razón. El desarrollo de la ciencia y la tecnología del siglo XIX y XX apuntalaron la supremacía del racionalismo en la consolidación de la búsqueda del orden y de la transformación del mundo.

Volver al mundo racional no es sólo explicarlo y comprenderlo, es también transformarlo. La razón está ligada a la acción técnica tanto en la naturaleza como en la sociedad. La suprema dignidad del hombre, pensaban los renacentistas, consiste en su capacidad de recrear el mundo en torno para construir una segunda naturaleza, a su imagen y semejanza; esto lo logra por el arte y por la técnica. Transformar es signo de dominar. La razón, una y universal, se entiende ante todo ligada a la capacidad de dominio. Es un instrumento para establecer sobre la tierra, al fin, el *regnum hominis* de que hablaba Francis Bacon⁶².

⁶¹ Unamuno, Miguel de, *Mi religión, op. cit.*, p. 17.

⁶² Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995, p. 16.

La razón positiva se volvió fuente, instrumento y medida, además de la única forma del conocimiento verdadero. Pero la modernidad y su ideal de racionalización no sólo dominaron las ciencias y la tecnología; su pretensión también intentó ordenar a la sociedad, buscó leyes universales capaces de erigir una sociedad política regida por la razón. La modernidad pretendía que la transformación racional del mundo derivara en una sociedad de individuos libres trabajando a través de leyes necesarias para lograr los fines trazados por la razón. “La explicación racional del origen de la sociedad política y la construcción racional de la utopía son dos caras de la misma concepción de la sociedad como un orden sujeto a reglas que el hombre puede conocer y dominar”⁶³. También la historia se ve dominada por la razón, pasa de ser una serie de acontecimientos oscuros, es decir, acontecimientos o fenómenos que no tienen explicación lógica, sino mística y hasta divina a la que el hombre no puede acceder, a un curso de acontecimientos cuyo fin es trazado forzosa y necesariamente por el hombre racional.

La duda ante la razón totalizadora y única empieza desde la generación posterior a Hegel. Se manifiesta en varias líneas no coincidentes entre sí: erosión del fundamento último racional, en Kierkegaard, dependencia de la razón de la voluntad y del deseo, en Schopenhauer y en Nietzsche, más tarde en Freud, función de la razón al servicio de la práctica, en James, o de la vida, en Ortega y Gasset. La razón empieza a mostrarse también dependiente de la historia misma. El historicismo (Dilthey, Simmel), al subrayar la función histórica de las concepciones racionales, puso en entredicho el carácter universal y único de la razón⁶⁴.

Todo lo no-racional se confinó al terreno de la locura, de lo no-existente, de lo completamente inoperante; al rechazar como ilusorio el anhelo de vida eterna, la necesidad de la existencia de Dios, la resurrección de la carne, la existencia del alma; la razón positiva –según Unamuno- si llega a plantearse estos temas es

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 17.

para negar que puedan existir, pero comúnmente no se los plantea por considerar que no entran dentro de su rango, pues no sólo exceden sus límites, sino también porque carecen de importancia.

En el problema concreto vital que nos interesa –comenta Unamuno- la razón no toma posición alguna. En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, lo cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta (...). Racionalmente carece de sentido hasta plantearlo⁶⁵.

La razón positiva –según nuestro pensador- no ayuda al hombre en su anhelo de eternidad, sino que va más allá e intenta destruir ese anhelo, estigmatizándolo como una ilusión insensata. “Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos lo contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida. Esta irreconciliabilidad entre razón y vida abre el espacio de la tragedia, despierta ese sentimiento trágico de la vida por el insalvable litigio entre el anhelo de ser y los balances de la razón que desmienten como utópico tal anhelo⁶⁶”.

Por la mera luz de la razón parece difícil probar la Inmortalidad del Alma. Los argumentos para ello están derivados comúnmente ya sea de tópicos metafísicos, o morales o físicos. Pero en Realidad, es el evangelio, y el evangelio sólo, el que ha traído vida e inmortalidad a la luz⁶⁷.

Para argumentar en favor de que la razón positiva no apoya, sustenta o fundamenta a la fe, Unamuno se vale de algunos planteamientos expuestos en la *Crítica de la razón pura* –texto que forma parte de la columna vertebral de la argumentación unamuniana- que recuperaremos a continuación. El argumento fundamental es la aseveración sobre la imposibilidad de una demostración

⁶⁵ Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 20.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 20-21.

⁶⁷ Hume, David, *Del suicidio y De la inmortalidad del alma*, México, Océano, 2002, p. 165.

ontológica⁶⁸ de la existencia de Dios, al afirmar que el concepto de ente absolutamente necesario, es un concepto únicamente de la razón, y que su realidad empírica no está demostrada y no satisface los requisitos que la razón necesita, sin embargo, no hay manera de comprobar ni de refutar la existencia de Dios mediante el uso de la razón, así que es un problema que se pasa a la práctica.

Al respecto, Kant argumenta que la prueba ontológica⁶⁹ incurre en petición de principio, ya que supone que debe existir un ser perfecto. Además concibe la existencia como una perfección suplementaria y la inexistencia como un defecto, cuando la existencia no añade nada a un concepto. *Algo puede resultar perfecto como concepto y no existir en la realidad.* Es decir, la idea de Dios corresponde a una auto-creación del pensamiento, ésta se inventa, por lo cual existe, de manera que la existencia es la condición de posibilidad de la existencia y no es un predicado más. Para Kant, la idea de Dios es un espacio que ordena y da unidad al pensamiento, tendemos a él, pero no lo tenemos como un conocimiento concreto, ya que es un juicio analítico, debido a que es verdadero en virtud de su significado, es decir, si algo es pensable –como la idea de Dios–, es posible, pero no porque sea posible “es”, esto no quiere decir que exista ni que vaya a existir.

Ser no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico es únicamente la cópula del juicio. La proposición: *Dios es todo poderoso*, contienen dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la partícula *es*, no es otro predicado más, sino

⁶⁸ En la *Critica de la razón pura*, se refutan las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios: 1.- La prueba ontológica que pretende derivar la existencia de Dios de su naturaleza perfecta, de tal manera que si Dios es perfecto y la existencia es una perfección, entonces Dios debe ser existente; ya que un ser perfecto e inexistente sería una contradicción lógica; 2.- La prueba cosmológica se sustenta sobre la idea de una necesaria creación del mundo, ya que el hombre no ha creado las cosas que le rodean, y como no pueden provenir de la nada, entonces es necesario que haya un Creador del cosmos; 3.- La prueba físico-teológica argumenta que hay una legalidad u orden en el mundo, y que debió haber sido organizado por un supremo ordenador, ya que no parece que tal orden se deba al azar.

⁶⁹ Para Kant, bastaba con mostrar la imposibilidad de la demostración de la prueba ontológica, para desechar al mismo tiempo, los argumentos de la prueba cosmológica y físico-teológica, ya que consideraba que todas se fundaban en la misma petición de principio de la prueba ontológica.

solamente lo que pone al predicado en relación con el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los cuales figuran también la omnipotencia) y digo: Dios es, o hay un Dios, no pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y ciertamente al *objeto* en relación, con mi *concepto*. Ambos deben tener un contenido idéntico y, en consecuencia, no puede añadirse nada al concepto, que expresa meramente la posibilidad por el solo hecho de que yo conciba (mediante la expresión “él es”) como absolutamente dado su objeto. Y así lo real sólo contiene lo meramente posible⁷⁰.

De tal manera que el Ser de Dios no es un predicado real, sino que es la posición de una cosa en sí, de manera que la existencia es la posición de un objeto frente a un sujeto. Kant afirma que Dios como concepto no tiene ningún problema; el problema comienza cuando intentamos pasarlo del concepto a la realidad empírica, ya que ésta exige una prueba empírica de su existencia. Kant pasa así, de la prueba ontológica a una fundamentación de Dios a través de una prueba moral, de tal manera que la ley de la moralidad es un conocimiento que conduce por sí solo a la fe en Dios –y no debe ser al revés-, así, frente a la indignación moral de la decadencia del mundo, se abre la esperanza de otra vida en donde Dios existe y será el juez. Unamuno se vale de estos argumentos para apoyar el planteamiento de que no es posible la comprobación de la existencia empírica de Dios de manera racional, y que la fe en el Dios vivo, parte esencialmente de una creencia anti-racional y hasta contra-racional.

De la misma manera Unamuno retoma, suscribe y sigue de cerca algunos argumentos de David Hume “*el gran maestro del fenomenalismo racionalista*”, éste último entiende al Evangelio como la verdad revelada, de tal manera, que es la revelación –según Hume-, la única forma de poder penetrar en el conocimiento de la inmortalidad del alma. Aquí podríamos preguntarle a Unamuno ¿Por qué el Cristianismo y no cualquier otra religión que también haga la promesa de salvar el alma? Es verdad que existen otras religiones soteriológicas, sin embargo, para Unamuno, solamente el cristianismo –la religión del Dios vivo- nos promete una

⁷⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 623-624.

vida de ultratumba en donde se conserve todo y seamos nosotros mismos eternamente, en donde nos salvemos completamente y no sólo de manera parcial.

Nada puede traer más a la luz el infinito reconocimiento que tiene la humanidad de la revelación Divina, puesto que no hallamos algún otro medio para indagar esta gran e importante verdad⁷¹.

Unamuno afirma que el racionalismo científicista tiene una gran ventaja sobre las cuestiones que dependen de la fe, ésta radica en poder negar una cuestión –sea la existencia de Dios, la de la inmortalidad del alma, la de la vida de ultratumba, la de la reencarnación- que se encuentra fuera de la naturaleza que los hombres comúnmente experimentan; al no tener referentes fácticos para poder comprobar racional, científica y empíricamente cuestiones que salen del rango de las posibilidades racionales y empíricas que los hombres regularmente perciben, algunos niegan radicalmente la posibilidad de encontrar algún tipo de conocimiento en las cuestiones de la fe, otros más moderados, prefieren afirmar que por medio de la razón no se pueden comprobar cuestiones de fe, pero tampoco se puede negar su existencia, “¿Mediante qué argumentos o analogías podemos probar cualquier estado de existencia, que jamás alguien ha visto y que de ninguna manera se parece a cualquier cosa jamás vista? ¿Quién depositaría semejante confianza en cualquier presunta filosofía como para admitir, a partir de su testimonio, la realidad de tan maravillosa escena?”⁷².

El Evangelio –revelación- es la nueva lógica, la facultad mental que para Hume, puede penetrar en ese gran misterio al cual, por medio de la razón no se puede llegar. Unamuno sigue de cerca este argumento y lo desarrolla ampliamente en *Del sentimiento trágico de la vida* con la finalidad de sostener que el racionalismo no permite que el hombre se adentre en los misterios del alma, y que es necesario otro tipo de habilidad, o sensibilidad que provenga del corazón, y que aunque contraria a la razón, pueda llevarnos al conocimiento del alma a

⁷¹ Hume, David, *Del suicidio y De la inmortalidad del alma*, op. cit., p. 175.

⁷² *Ídem*.

través de la fe. Por lo tanto, no hay manera de probar racionalmente la inmortalidad del alma, lo que si podemos a través de la razón es encontrar formas para probar que el alma es mortal.

El racionalismo es para Unamuno, la doctrina que solamente se atiene a la razón, a la verdad objetiva, lo cual es necesariamente materialista, así, “eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte”⁷³. Aún así, para el problema vital, es lo mismo que se diga que todo es materia o que se diga que todo es idea, ya que son sistemas monistas que no salvan al hombre de *carne y hueso*. Y para Unamuno la razón es monista, debido a que exige comprender y explicar el universo con la razón misma, labor para la cual no es necesaria la existencia de la sustancialidad del alma.

La idea de la existencia del alma eterna –sustancialidad de alma-, nace de la necesidad de los hombres de apoyar racionalmente el anhelo irracional de su salvación, de su inmortalidad. El sacramento Cristiano de la Eucaristía es –según Unamuno- “el reflejo de la creencia en la inmortalidad; es, para el creyente, la prueba experimental mística de que es inmortal el alma y gozará eternamente de Dios. Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo. Tal es su primera aplicación pragmática y con ella su origen. (...) ¿Qué razón desprevenida puede concluir el que nuestra alma sea una sustancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad –y esto dentro de muy estrechos y variables límites- resista a través de los cambios de nuestro cuerpo?”⁷⁴

La eternidad o sustancialidad del alma proviene del anhelo de los hombres por ser inmortales; al sentirnos sustancia, es decir, como algo que permanece

⁷³ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, p. 100.

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 102-103.

aunque las cosas devienen, atribuimos por analogía, sustancialidad a todos los demás hombres. Según Unamuno, para el racionalismo, el alma no es más que una consecución de estados de conciencia coordinados, los cuales nos generan la sensación de una continuidad. “Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es cosa evidente”⁷⁵.

Consideramos que los intentos por lograr sustentar racionalmente la idea de la inmortalidad del alma, al crear una dualidad epistémica –*res cogitans, res extensa*-, ni prueban la inmortalidad del alma, ni nos brindan el consuelo que necesitamos ante el problema existencial, lo que intenta el racionalismo es dar valor y preponderancia a aquello que está en el pensamiento, pero la inmortalidad a la que se refiere Unamuno es de otro tipo, es una apetencia de más vida, de inmortalidad fenoménica, de continuación de esta vida que se vive y no de otra. “Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida”⁷⁶. Al respecto debemos ser cuidadosos, cuando se afirma que la razón actúa en contra de la vida, se refiere a que la razón nos muestra la finitud de la vida, nos muestra que el límite de la muerte es infranqueable y no puede prometernos una vida eterna, no nos da comprobación de la existencia de Dios, y menos aún, nos da consuelo ante la inevitabilidad de la muerte.

Tales afirmaciones son susceptibles de confusión. No se plantea eliminar la razón, no propone el regreso a la animalidad ni una fe ciega en las promesas religiosas. Pero sí se plantea que la vida es ininteligible, ambigua, inapresable, y la razón pretende lo contrario, la estabilidad que a partir de conceptos nos den una idea unívoca de las cosas, la razón intenta reducir la multiplicidad a géneros inalterables, que nos den certeza sin importar el lugar o el tiempo.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 100.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 109.

La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón⁷⁷.

A nuestro parecer, la afirmación que realiza Julián Marías, en donde expone el pensamiento de Unamuno como una especie de camino paralelo entre filosofía y religión, el cual “se mueve en un ámbito de preocupación metafísica y religiosa; el problema del hombre y el problema de Dios –y el de su relación- acaparan todo su interés y toda su actividad mental; pero, en un caso y en otro, en lugar de lanzarse por la vía del conocimiento, aunque fuese para volver, al término de la navegación, con las manos vacías, renuncia a la empresa, a la aventura, por creer, desde el comienzo, que la razón no puede llevarlo a puerto seguro”⁷⁸. Muestra un laxo entendimiento de la importancia que la razón tiene como el origen del sentimiento agónico. Unamuno no renuncia a la razón, ya que es parte fundamental en la vida de los hombres, y por supuesto, también es parte fundamental en la lucha interminable entre razón y fe, ya que es a partir de esa lucha, que surge el gran amor compasivo y la prueba moral -o política- que solamente puede ser cumplida por el hombre en la sociedad.

Sin embargo, la relación trágica entre razón y vida, la cual constituye *el fondo del abismo*, es una relación necesaria. No nos podemos sustraer a la razón, nuestro lenguaje tiene una estructura lógica, la manera en que transmitimos nuestros pensamientos y las formas con las que percibimos tienen esta misma

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 109-110.

⁷⁸ Marías, Julián, *Miguel de Unamuno, op. cit.*, p. 151.

ordenación lógica. Sin duda, no se plantea que para vivir sea necesario eliminar la razón, lo que sí se afirma es que para el problema vital, es decir, para el gran problema de la perdurabilidad de la vida, de la existencia de Dios, de la resurrección y de la vida eterna, la razón no nos permite confirmar tal anhelo, ya que busca la verdad solamente en aquello que se puede demostrar y no nos brinda consuelo alguno.

Unamuno no critica el uso de la razón, pero sí se alza con gran furor en contra de los fanáticos del racionalismo⁷⁹, aquellos a quienes les molesta que otros hombres crean o necesiten del anhelo de inmortalidad que ellos simplemente niegan. Por otro lado, elogia a los que esforzándose en creer, no lo logran, alaba a esos que tienen hambre de eternidad, aunque su búsqueda los lleve a dudar, alaba a los que su anhelo no les da la paz. “¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice que no! Contradicción, naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: <¡Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!>? ¡Contradicción!, ¡naturalmente!, Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción”⁸⁰.

El verdadero peligro se encuentra en el absoluto y radical racionalismo, el cual tiende al absoluto escepticismo, éste nos lleva a una desesperación sentimental, debido al aplastante peso de las evidencias racionales, pero de aquí surge –según Unamuno- el consuelo. De esta manera, ha quedado expuesta la relación trágica que para Unamuno se da entre razón y fe, ahora resulta necesario entender por qué la lucha decisiva se da entre tragedia y religión.

⁷⁹ Unamuno menciona entre estos fanáticos a escritores como: A. Vogt, Haeckel, Buchner y Virchow.

⁸⁰ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, pp. 36-37.

1.3 Tragedia y religión

El fondo de la verdadera lucha no se da entre filosofía y religión –razón y fe-, como podría interpretarse a partir de una lectura descuidada de *Del sentimiento trágico de la vida* o de *La agonía del cristianismo*. La gran lucha se da entre tragedia y religión. Y es precisamente Job el personaje⁸¹ al que Unamuno propone como el símbolo de su propia lucha, de la gran tragedia o contradicción de su vida.

Un trabajo forzado es la vida del hombre sobre la tierra, y sus días son los de un jornalero. Se parece al esclavo que suspira por la sombra, o al jornalero que espera su salario. Así, a mí me han tocado meses de decepción, y fueron mi parte noches de dolor. Al acostarme digo: “¿Cuándo llegará el día?” Al levantarme: “¿Cuándo será de noche?” Y hasta el crepúsculo me abruma mis inquietudes. Mi carne está cubierta de gusanos y costras, mi piel se ha arrugado se deshace, mis días han corrido más rápidos que la lanzadera, y se pararon cuando ya no hubo hilo. Recuerda que mi vida es un soplo, y que mis ojos no verán más la felicidad. Los ojos que me miraban ya no me verán, y si me buscas ya no estaré. Así como la nube se disipa y pasa, así el que baja donde los muertos no sube más. No volverá a su casa y los lugares en que estuvo no lo verán jamás. Por eso, no quiero callarme sino que expresaré la angustia de mi espíritu y haré que escuchen la pena de mi alma⁸².

Siguiendo este argumento, Job es aquél que conoce su insuficiencia, su gran fragilidad ante el terrible poder de Dios, y que sabiéndose un *simple soplo, polvo, ceniza, sombra pasajera*, no sólo quiere que Dios le responda el ¿por qué? de su destino, de su nacimiento, de la injusticia que sufre, sino que también quiere gritar toda su angustia, quiere que todos escuchen el dolor de su alma, y al mismo tiempo, quiere rechazar la conversión –renuncia a la fe ciega que lo lleve a aceptar sin más los designios indescifrables de Dios-: *Porque todo hombre es como Job*,

⁸¹ Son varios los personajes trágicos que Unamuno rememora a lo largo de sus obras, como Don Quijote, Iñigo de Loyola, Pascal, Spinoza y también Jacob, como aquél hombre, aquél simple mortal que luchó con Dios hasta el amanecer, “Dame a conocer tu nombre” –pedía Jacob-, lo cual representa para Unamuno el intento por humanizar la fuerza divina. Jacob se dirige a Dios personalmente, y no le pide favores, sino que le exige que cumpla sus promesas: “No te dejaré marchar hasta que no me des tu bendición”. Recomendamos revisar (Génesis, 32, 24-29).

⁸² (Job, 7, 1-11)

hijo de la contradicción –como se dice en *Del sentimiento trágico de la vida*-. Job es el que habla de cara a Dios, porque sabe que va a dejar de existir y quiere aprovechar *el tiempo limitado que tiene el hombre en la tierra*. Ésta es la queja humana, la no resignación, ni ante la vida, ni ante la muerte, es la afirmación del hombre y de su mundo, lugar en donde se decide su salvación o su hundimiento.

Job es el personaje que Unamuno propone como símbolo de su tragedia, pero va más allá; quiere que sea también símbolo de la tragedia de todos los hombres, y es que la vida humana tal y como la vivimos nunca es una vida en soledad, sino que siempre es la vida en la que estoy con otros, en un gran entramado de relaciones –a veces evidentes y las más de las veces muy oscuras- que me definen y me determinan.

Vida en la que estoy como hijo, como hermano, como miembro de un grupo, como amigo y en la que tengo la posibilidad de estar como padre. Y todo esto me lo da la tragedia, como me da el saberme dependiente de otro, encerrado dentro de una limitación, como me da también la esperanza que asoma, la posibilidad, la indeterminación de mi vida total, el yo verdadero que, como fantasma más real que yo mismo, camina delante de mí. Como me da mi mito, y el mito de otros, de los que defendemos y a los que he de acogerme⁸³.

Una parte de la tragedia salta inmediatamente a la vista, cuando en Job parece estar ya, el germen de la razón positiva, ésa que tanto combate Unamuno y que se evidencia en la rebeldía, en la no-aceptación ante lo ya dado, en el constante, irrenunciable e incansable venirse a razones con Dios. Aquí, las razones que se piden o las que se dan –distan mucho de ser argumentos, que a la manera de silogismos comprueben la consecución lógica de un enunciado-, no son lo más importante, sino la acción de que hay un hombre que conoce su insuficiencia, su tragedia, y aún así se levanta ante el terrible Dios a pedir y a dar razones. “Job es

⁸³ Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 85.

el padre de la expresión trágica en que lo que se revela es un personaje, la tragedia individual de ser alguien”⁸⁴.

Éste es el personaje trágico unamuniano que se hace consciente de su miseria al reconocerse primeramente como existente, y después como perecedero, insuficiente, mortal y siempre sobre un abismo. Así, el hombre se inventa para su lucha y después para su consuelo, un Dios que le supera, que es eterno, omnipotente, que le justifica y le protege, y contra este grandioso y terrible Dios, es contra quien debate. El autor vasco afirma que es a este Dios que creamos, al que se le pide, y por medio de la violencia se le exige que nos dé un poco de su luz para que nos permita ser, pero la petición, el anhelo de Unamuno va más allá del simple ser algo, ya que él quiere serlo todo, quiere y pide a Dios que le conceda ser tanto como Él. Ésta es la lucha trágica de alguien que quiere serlo todo sin dejar de ser él mismo.

Aquí no sólo se lucha frente a otros hombres por la afirmación del propio ser, sino que también y principalmente, se lucha frente a Dios, éste es sin duda el centro de la tragedia, ya que a partir de esta lucha se revela el personaje, que no es otro que el hombre mismo que se sabe insuficiente, *un soplo, viento, nube pasajera*. La existencia de los hombres desde Job es una lucha en contra de la nada que representa la vida misma de los hombres, es decir, contra la posible aniquilación del hombre ante el hecho de la inevitable muerte, es una lucha ansiosa en contra de no ser nada, anhelante de ser, de querer ser y no dejar de ser. Ésta es el hambre de divinidad que según Unamuno, debe inundar al hombre desde el cristianismo, un ansia de inmortalidad, una no resignación ante la muerte. Sin duda, son válidas las críticas que se le hacen a este planteamiento, al preguntar: ¿y qué si no deseo la inmortalidad? ¿y si lo que deseo es la muerte? Sin embargo, Unamuno pasa por alto estos cuestionamientos, y afirma que todos los hombres deben desear la inmortalidad y que sólo el cristianismo nos promete esta vida eterna.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 91.

Así, la tragedia no es un simple eslabón en un sistema o método de una pretendida filosofía trágica existencial, sino que es su origen, su sustento. Es la tragedia que radica en la existencia de uno que quiere ser todo, de la pluralidad en la unidad. “El pensamiento ha descubierto la unidad, y el imponerla a la tornadiza realidad de las cosas ha sido su esfuerzo; él ha querido que haya cosas, y ha impuesto la unidad de la sustancia, ha querido que haya esencia”⁸⁵.

La gran tragedia que concibe Unamuno, es aquella que se expone en la lucha entre la unidad y la heterogeneidad, en la eterna búsqueda de la unidad lograda a través del pensamiento sobre la heterogeneidad del encuentro con la vida. Ésta es la tragedia del pensamiento, el estado inicial en el que el hombre se encuentra, ya que no se le da la unidad sino que tiene que buscarla y lograrla dentro de la interminable heterogeneidad de la vida. Es ésta la tragedia que encontramos en el Antiguo Testamento –según lo expresa María Zambrano en *Unamuno*-, es pues, la tragedia de la existencia del hombre que se encuentra inevitablemente frente a su creador, es una relación que se disputa entre el amor hacia el creador de los hombres y el resentimiento contra el hecho de haber sido creados y ser finitos. En esta tragedia hay una petición, una búsqueda, anhelo y hasta exigencia, es la de querer ser, pero no como una ddiva de un ser limitado y temporal, se quiere ser de veras, de raíz, y no tener límite, “Porque para ser de veras nosotros tendríamos que serlo todo.”⁸⁶.

El cristianismo agónico, la religión del Dios vivo –en donde la esperanza y la angustia constituyen su fundamento- es en donde el personaje –Job o Unamuno, etc.- quiere ser, y sabe que aquello que quiere es imposible racionalmente, y aún así no deja de luchar por obtenerlo, y menos aún, deja de quererlo, y aún más allá, afirma su existencia en la incertidumbre de ése su imposible anhelo. “Para ser él no tiene, como los griegos, que liberarse de las pasiones; en rigor, no tiene que liberarse de nada, tiene que cumplir un imposible, el imposible de ser divino sin

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 95-96.

⁸⁶ Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 98.

dejar de ser humano. El imposible de realizarse en su ser terreno, en su ser transterreno”⁸⁷.

Desde esta perspectiva, la incertidumbre de la vida eterna y de la existencia de Dios es contraria a la duda cartesiana⁸⁸, ya que ésta es la que aún antes de expresarse, ya conoce su respuesta, es una duda de carácter literario para solventar un postulado –*cogito ergo sum*– que da una certeza a partir de la cual se elimina la duda, éste es el planteamiento que postula a un Dios absoluto – completamente abstracto y por lo tanto, desligado del hombre–, a la manera de un *Motor Inmóvil*⁸⁹, o cualquier variante en donde Dios sea absolutamente todo; en este caso, Dios equivale a absolutamente nada y el hombre que se confina a este Dios, es un hombre que no se sabe existente.

Sin embargo, y aquí la lucha entre tragedia y religión, la tragedia no puede ser resuelta o evitada por la religión, la duda existencial, no la de la existencia presente, ya que ésta se verifica en el sentirse y en el padecerse físicamente en la propia existencia; sino la duda de la existencia allende la muerte, la duda de la existencia de Dios, de la resurrección de la carne y de la inmortalidad del alma⁹⁰, es lo que provoca la lucha de la religión del Dios vivo que dice sí, que da consuelo y esperanza, contra la tragedia de la evidencia racional que dice no –en un primer momento–, que niega la existencia de Dios y del alma; y después y más importante

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 97-98.

⁸⁸ Es la que Unamuno denomina como de mentirillas, ya que la verdadera duda se da en la incertidumbre sobre la existencia de Dios y de la vida de ultratumba.

⁸⁹ Para Aristóteles resulta claro que todo lo que se encuentra en la naturaleza tiene un *thelos*, esto es lo que revela la legalidad o racionalidad que es la causalidad. El ser es causa y se explica por causas, no es lo causado sino el origen de todas las causas. Así, la causa es lo que hace ser o existir a lo que es, todo lo que llega a ser tiene por lo menos una causa. El orden universal en Aristóteles es sólo un supuesto, no hay una inteligencia que gobierne. Dios es una inteligencia que por su presencia ordena el mundo, pero esto es sólo un presupuesto lógico del orden. Ahora bien, las cosas se mueven naturalmente hacia su cumplimiento mediante la imitación de la perfección divina. Este Dios es el Motor Inmóvil que mueve las cosas por apetencia, no del Motor Inmóvil, sino de la apetencia de las cosas para curar la sajadura en la completud de la perfección divina. Dios es la causa pura porque no le falta nada, es el pleno Ser. Es un Dios lógico ya que es una premisa que ordena el universo, no es creador, sólo es un principio organizador, es formalidad y finalidad. Dios es la plenitud de las determinaciones, es una actividad en sí mismo, es plenitud ontológica, sólo piensa en sí mismo porque ya es, no puede pensar en algo que no sea el mismo. Recomendamos revisar el libro XII de Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Obras Selectas, 2001.

⁹⁰ En esta duda no hay –como sí la podemos encontrar en la duda cartesiana– una posible certeza, una última comprobación –empírica-lógica– que nos de la seguridad de la existencia de Dios o de la vida de ultratumba.

aún, en contra de la tragedia de no poder solventar, a través de la religión, la duda del cumplimiento de la promesa del Dios vivo. “Es este conflicto el que origina el sentimiento trágico de la vida que lleva a experimentar la existencia como una lucha entre dos tendencias contrapuestas: entre ser del todo, ser para siempre, o no ser nada, ser para la muerte: De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!”⁹¹.

Ante este trágico conflicto provocado por la duda, Unamuno propone actuar como si la existencia tuviese una finalidad, aunque ésta no pueda ser comprobada racionalmente por nadie, y aún más allá, el hombre debe dar al mundo una finalidad que se realiza a través de una prueba moral, es decir, de una acción personal que se consolida y evidencia en el espacio público. Esta prueba moral que exige una acción en la sociedad, es vivida como un conflicto trágico, ya que ésta acción no nos da ninguna garantía de que seamos vistos, juzgados y salvados por Dios. Podemos observar en la prueba moral un trabajo trágico que no renuncia a la lucha por considerar que el fracaso en el cumplimiento social es inevitable, ni porque dude que mediante su trabajo pueda lograr la inmortalidad. Y así el hombre –para el pensador español-, debe pasar sus días en lucha constante, en esa tensión entre lo que es y lo que debe ser.

Por tal motivo, Unamuno intenta desmarcarse del Dios-Idea, despersonalizado, sin finalidad humana; y de recuperar y hasta crear a ese Dios cordial, Dios cristiano del amor que es finalidad del Universo, que sufre con el hombre, que nace del anhelo y del hambre humana de inmortalidad y se extiende a partir de la fraternidad universal que surge de la tragedia de todos los hombres por el hecho de existir y de ser mortales. De aquí la propuesta unamuniana del cristianismo como la religión del Dios vivo.

⁹¹ Gómez Blesa, Mercedes, en “prólogo”, en Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 18.

1.4 Cristianismo agónico, la religión del Dios vivo

La finalidad del Universo representa la búsqueda del sentido de la existencia, de encontrarlo o de crearlo. Es una búsqueda que se debate entre la genealogía histórico-evolucionista y la esperanza en la promesa del Dios vivo.

Hijo el Hombre es de Dios, y Dios del hombre.

Hijo; ¡Tú, Cristo, con tu muerte has dado
finalidad humana al Universo
y fuiste Muerte de la Muerte al fin!⁹²

Unamuno desarrolla una genealogía de la fe en Dios, afirma que el hombre salvaje sentía su dependencia a invisibles y misteriosas fuerzas vivas que le envolvían, se sentía en correspondencia con toda la Naturaleza –con los otros y con lo Otro-, y esto corresponde a una personalización de todo lo que le rodea, así, el hombre traslada el sentimiento de su conciencia individual a la conciencia universal, “cree el salvaje que lo oye su fetiche o que la nube tormentosa se acuerda de él y le persigue”⁹³. Y esto se debe a que el proceso de individuación que separa al hombre del orden natural no se había dado aún.

La misma personalización ocurría con aquellos dioses que se mezclaban con los hombres, que vivían entre ellos, que procreaban semidioses, y esto ocurría porque lo divino y lo humano formaban parte de la misma realidad, así, los dioses eran conciencias humanas agrandadas y exaltadas. De la misma forma, Unamuno se vale de un argumento de organización divina que deriva de la ordenación social dada en aquellas comunidades primitivas, explica que en esas comunidades de dioses, había siempre un dios máximo, una especie de monarca, y fue esta figura la que después llevó a los pueblos a adorar al Dios monarca y apegarse al monocultismo y posteriormente al monoteísmo. “Monarquía y monoteísmo son,

⁹² Poema titulado “Muerte”, en Unamuno, Miguel de, *El Cristo de Velázquez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 131.

⁹³ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, p. 172.

pues, cosas gemelas. Zeus, Júpiter, iba en camino de convertirse en dios único, como en dios único, primero del pueblo de Israel, después de la humanidad y, por último, del Universo todo se convirtió Yavé, que empezó siendo uno de entre tantos dioses”⁹⁴.

De esta manera, el Dios único nació del sentimiento de divinidad del hombre, que al personalizar lo divino, dio al Dios funciones guerreras, administrativas y sociales. Así, el Dios se reveló al pueblo primero y después –ya en el cristianismo- al individuo, pero –según Unamuno- fue la actividad de los profetas, la que individualizó la divinidad. “Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios”⁹⁵.

Sin embargo, -según el autor español- el Dios-Idea, el *ens summum*, el *primum movens*, el Dios que es absolutamente todo y por lo tanto es absolutamente nada para el hombre⁹⁶, es un ser infinito, es la causa primera e incausada del ser y del devenir de todos los demás entes. De tal manera que los entes son realmente distintos de Dios, por lo cual no hay ninguna razón para afirmar que Dios sea a la vez sabio e ignorante, misericordioso y cruel, poderoso y débil, etc⁹⁷. La crítica que Unamuno lanza contra estos intentos tradicionales para

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 173.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 174.

⁹⁶ El Dios lógico, el Dios-Ideal, en rigor se encuentra alejado del hombre, porque no ama ni odia, no sufre ni goza, es entonces un Dios inhumano.

⁹⁷ Entre el ser de Dios y el ser de los entes hay analogía, es decir, semejanza en un sentido y desemejanza en otro. Las propiedades trascendentales del ser –unidad, verdad, bondad, belleza- también corresponden a Dios, pero –para la teología cristiana- no conocemos el modo infinito que estas propiedades tienen en Dios. Por estas razones, hay tres vías para el conocimiento de los atributos de Dios –causalidad, negación y eminencia-: La causalidad dice que la bondad de Dios es la causa primera de la bondad de las criaturas, así, hay una semejanza entre la causa y el efecto; La negación dice que la bondad de Dios no es igual a la bondad de las criaturas, de tal manera que la desemejanza es mayor que la semejanza; La eminencia dice que la bondad de Dios es eminente, es decir, infinita.

probar la existencia de Dios, dice que tratan de determinar su esencia, y por lo tanto, de convertirlo en idea, y así, termina por ser un “Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien a causa de su excelencia misma ideal podemos decir que no es nada, (...). El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de atributos humanos, y como tales finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo”⁹⁸.

Siguiendo este argumento, resulta claro que la idea de un Dios absoluto, eterno y desconocido por los hombres, no explica la creación del Universo de mejor manera que una teoría físico-mecanicista. La conciencia de la humanidad, de la mortalidad de la carne y posteriormente del conato por preservar la propia existencia y no romper el encadenamiento de la conciencia, fue lo que engendró el anhelo del hombre de querer ser fin y sentido del Universo, y fue lo que dio vida al Dios antropomórfico, al *Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo*. “Es un Dios vivo, subjetivo –pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada-, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. Dios es Amor, esto es, Voluntad. La razón, el Verbo, deriva de Él; pero Él, el padre, es, ante todo, Voluntad”⁹⁹.

Crear en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe para el hombre. Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana, de su misma naturaleza, aunque sublimada, de una conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre¹⁰⁰.

Carlos París afirma que para Unamuno, “Dios constituye la culminación y salvación de nuestro ser personal y consciente. La última cima, definitivamente salvadora de la conciencia”¹⁰¹. No obstante, debemos tener cuidado con afirmar que es posible una culminación o una salvación definitiva, no hay que olvidar que

⁹⁸ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 174-175.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹⁰¹ París, Carlos, Unamuno, *Estructura de su mundo intelectual*, op. cit., p. 82.

la fe que mueve al hombre, la fe a partir de la cual se engendra al Dios vivo en las entrañas de los hombres, nunca es una fe completamente entregada, sino que es siempre polémica, en constante lucha.

En este sentido, podemos ver ya la relación que el hombre sostiene con Dios, cuando éste aparece a partir del hombre y se le coloca en el horizonte de la vida humana, como finalidad del Universo y de la existencia propiamente humana. Éste es un Dios al cual se llega o al cual se crea a partir del sentimiento, del sufrimiento y del amor a la vida, así –para Unamuno- se tiene hambre de Dios y se cree en Él por querer que haya Dios. “Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y está sustentado nuestra existencia existiéndonos”¹⁰².

Pero aquí cabría preguntar: ¿en qué sentido ese Dios propuesto por Unamuno es el Dios cristiano? El Dios vivo, es el Dios del cristianismo, al cual se llega por el camino de la fe, del amor y del sufrimiento y no por el convencimiento o la necesidad racional. Y es el anhelo y la esperanza del cumplimiento de la promesa de la resurrección de la carne, de la vida eterna y de la continuidad de la conciencia, lo que nos lleva a querer creer en Él.

La fe en el Dios vivo –agónico-, no viene de un intento de la razón por encontrar y asirse a un principio ordenador. Por el contrario, la fe en el Dios cristiano es voluntad que mueve al hombre hacia una verdad práctica, que nos hace vivir y no simplemente intentar entender la vida. Así, la fe como voluntad tiene un movimiento práctico –acaso el más importante para Unamuno-, el vivir, el no morir. “Y la fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que está creando a sí mismo de continuo en nosotros. Por lo que dijo San Agustín: <Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en

¹⁰² Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, p. 182.

Ti. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me dice, que me inspiraste con la humanidad de tu Hijo, por el misterio de tu predicador> (Confesiones, lib. I, cap. I)”¹⁰³.

Creer en Dios, sería entonces, querer que exista Dios para darle finalidad al Universo, gran tragedia ésta, que se sostiene en la incertidumbre de querer y no saber si se logrará. No hay que perder de vista el carácter de la fe para pensador español, que es en todos los casos, una fe trágica, a base de incertidumbre. A pesar de que reiteradamente Unamuno nos habla de la fe como una voluntad irracional y hasta contra-racional, el peso de la evidencia racional-materialista es lo que hace que la fe se mueva en los terrenos de la incertidumbre y nunca sea una fe completamente entregada.

Ahora bien, la fe se relaciona con la esperanza, ya que la primera es la sustancia de la esperanza, y ésta última constituye la forma de la fe. “La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial; no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en el porvenir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos”¹⁰⁴.

Y en el cristianismo se cree en un Dios que se hace hombre, que padece, que sufre y muere para luego resucitar. Y ésta es la gran revelación –que subyace en la obra de Unamuno- que el cristianismo dio a los hombres, la que se nos reveló con la venida al mundo del Hijo que es un hombre-Dios, a que nos redimiese con su sufrimiento y con su muerte. “Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre”¹⁰⁵, y “la congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro con Él”¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 218.

El cristianismo da finalidad al Universo, al darnos la esperanza de la resurrección de la carne y de una vida eterna, por esto la gran importancia que para Unamuno tiene la pasión de Cristo y la prueba mística práctica del sacramento de la Eucaristía, en donde el cuerpo de Cristo muere, después es enterrado, y comido por cada uno de los que comulgan para aplacar el hambre o anhelo de Dios con la promesa –esperanza- de la resurrección y de la vida eterna. Unamuno diría que el que como Pedro sienta el hambre y la sed de inmortalidad y de la resurrección de su carne, aquél que sienta hambre de “Dios-Hombre a lo cristiano, o de Hombre-Dios a lo pagano”¹⁰⁷, tiene la posibilidad de revivir a Cristo en su interior. Freud analiza en *El porvenir de una ilusión*, la génesis del sentimiento religioso, y lo plantea de la siguiente manera:

Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitadas de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos. Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que en el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida, llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso. El gobierno bondadoso de la divina Providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida; la institución de un orden moral universal, asegura la victoria final de la Justicia, tan vulnerada dentro de la civilización humana, y la prolongación de la existencia terrenal por una vida futura amplía infinitamente los límites temporales y espaciales en los que han de cumplirse los deseos¹⁰⁸.

Al respecto, las diferencias son claras entre el planteamiento de Freud y el de Unamuno, mientras que para el primero, la génesis del sentimiento religioso se da a partir de una necesidad –de ilusiones- consabida, y redundante en un orden social

¹⁰⁷ Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 57.

¹⁰⁸ Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Grandes Pensadores, 1999, p. 16.

a partir de normas morales; para Unamuno el sentimiento es producido por el anhelo de inmortalidad, el cual también redundará en un comportamiento social, más, allí donde Freud dice ilusión –como algo totalmente claro-, Unamuno coloca la duda, y de aquí el trabajo del hombre por sobrevivir en la Historia o en el Cristo a través de una paternidad carnal o de una paternidad espiritual.

Veremos que el cristianismo no es una doctrina, sino la cualidad de ser cristiano, de revivir la agonía del Cristo, *el cristiano se hace Cristo* –se afirma constantemente en *La agonía del cristianismo*-. Más este Cristo, es un Dios que el hombre crea para después creer en Él, pero esta voluntad que impulsa el querer creer en Dios no termina por otorgarse definitivamente, y así el cristianismo agónico lucha por querer creer pero sin llegar a creer, “bien porque Dios calla, bien porque ellos no saben o no pueden escucharle”¹⁰⁹.

El Dios vivo de Unamuno es el Dios-Hijo del cristianismo que sufre porque está vivo, porque padece su existencia en la lucha entre la vida y la muerte, y agoniza, y es que “al cristianismo hay que definirlo agónicamente, polémicamente, en función de lucha”¹¹⁰.

Terriblemente trágicos son nuestros crucifijos, nuestros Cristos españoles. Es el culto a Cristo agonizante, no muerto. El Cristo muerto, hecho ya tierra, hecho paz, el Cristo muerto enterrado por otros muertos, es el del Santo Entierro, es el Cristo yacente es su sepulcro; pero el Cristo al que se adora en la cruz es el Cristo agonizante, el que clama *consummatum est!* Y a este Cristo, al de <<Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?>>, es al que rinden culto los creyentes agónicos. Entre los que se encuentran muchos que creen no dudar, que creen que creen¹¹¹.

¹⁰⁹ Mata Induráin, Carlos, *Unamuno, del ensayo a la novela filosófica: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno mártir*, en <<http://hispanismo.cervantes.es/documentos/mata.pdf>>, Pamplona, p. 124.

¹¹⁰ Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo*, *op. cit.*, p. 36.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 32.

Así que el cristianismo fue desde San Pablo, una preparación para la muerte y posteriormente para la resurrección de la carne y la vida eterna. Sin embargo, se expone en *La agonía del cristianismo* que hay una contradicción agónica en el cristianismo después de Pablo, ya que “luego de que murió Jesús y renació el Cristo en las almas de sus creyentes, para agonizar en ellas, nació la fe en la resurrección de la carne y con ella la fe en la inmortalidad del alma. Y ese gran dogma de la resurrección de la carne a la judaica y de la inmortalidad del alma a la helénica nació de la agonía en San Pablo, un judío helenizado, un fariseo que tartamudeaba su poderoso griego polémico”¹¹². Y esto se dio –según Unamuno– por la tragedia personal de Pablo, el cual no podía creer en la resurrección de la carne, y para salvarse, para no perderse por completo, retomó, adaptó e ideó la salvación del alma.

La resurrección de la carne, la esperanza judaica, farisaica, psíquica –casi carnal– entró en conflicto con la inmortalidad del alma, la esperanza helénica, platónica, pneumática o espiritual. Y ésta es la tragedia, la agonía de San Pablo. Y la del cristianismo. Porque la resurrección de la carne es algo fisiológica, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, sólo con Dios¹¹³.

Y la inmortalidad del alma es social, ya que es dejar una obra y vivir en ella y a través de ella en todos los hombres, y extenderse tanto como sea posible, la inmortalidad del alma es pues, vivir en la historia. “Y ésa fue la agonía del cristianismo en San Pablo y en el paulinismo que nació de él. O, mejor, que le engendró. Ésta fue la tragedia de la *paulinidad*. La lucha entre la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma, entre el verbo y la letra, entre el Evangelio y la Biblia. Y ésta sigue siendo la agonía”¹¹⁴.

¹¹² *Ibíd.*, p. 41.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 42.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 49.

Sin embargo, nuestro autor nos dice reiteradamente que el cristianismo es algo que exige soledad, “Estas solo, mucho más solo de lo que te figuras, y aun así no estás sino en camino de la absoluta, de la completa, de la verdadera soledad. La absoluta, la completa, la verdadera soledad consiste en no estar ni aun consigo mismo. Y no estarás de veras completa y absolutamente solo hasta que no te despojes de ti mismo, al borde del sepulcro. ¡Santa soledad!”¹¹⁵, se exige entonces, una renuncia a todo lo mundano para poder seguir al Cristo sin ataduras. “¿Qué es eso del cristianismo social? (...) ¿Qué tiene que ver la cristiandad, la verdadera cristiandad, con la sociedad de aquí abajo, de la tierra?”¹¹⁶, y es que el cristiano como cualquier otro individuo que habite este mundo, es siempre un individuo en sociedad, ésta es la que le da historia, la que le infunde el anhelo de perpetuación, la que lo impulsa a buscar una salvación ante lo inevitable de la muerte.

Y si constantemente se subraya el campo del individuo, y se hace patente y preponderante ante la sociedad, no quiere decir –como lo interpreta Elías Díaz en *Revisión de Unamuno*- que promueva un solipsismo y extralimite su elemento religioso infravalorando “lo propiamente humano” –como lo es “la sociedad, la historia, política”- debido a su obsesión religiosa”. Así mismo se le critica a Unamuno por la argumentación no-racional en problemáticas sociales, así se llega a deslegitimar casi cualquier aportación o comentario que Unamuno pudiese hacer sobre temas políticos o “realidades humanas”.

Y esto ocurre, es importante insistir en ello, no sólo –donde quizá resulte legítimo- en el mundo espiritual religioso o, desde otros puntos de vista, en el de la creación literaria y artística, sino también –aquí y sólo aquí quiere incidir nuestra crítica- en el campo de las realidades humanas científico-sociales, susceptibles de un mucho más elevado índice de racionalidad del que Unamuno quería conceder. Este irracionalismo unamuniano –hablando, por supuesto, al nivel exclusivo de las superestructuras- procede directa e inmediatamente de la absolutización de la

¹¹⁵ Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, op. cit., p. 36.

¹¹⁶ Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo*, op. cit., p. 73.

religión, de esa injustificada extralimitación del elemento religioso, de su espiritualismo totalmente absorbente.¹¹⁷

En el planteamiento que hemos estado exponiendo y desentrañando podemos encontrar una contraposición fáctica entre individuo¹¹⁸ y sociedad, es éste el lugar que en donde se da y se tiene que dar la lucha trágica por la afirmación de la existencia. Así, la sociedad no es otra cosa que el lugar de la lucha del hombre con los otros –entendido como el prójimo y como Dios-, para no morir. De esta manera, el único camino en donde el hombre puede controlar sus acciones y esperar, sólo esperar que a partir de sus acciones pueda encontrar a Dios y el cumplimiento de la promesa, es el camino de la política.

¹¹⁷ Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno*, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁸ Entendido como el individuo del cristianismo trágico que plantea Unamuno como el hombre que tiene hambre de inmortalidad.

2. POLÍTICA Y RELIGIÓN

Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob.
Miguel de Unamuno

El planteamiento político-religioso de Unamuno se basa en un supuesto irracional, a saber, “que todos los hombres desean ser inmortales”, sin embargo, la moral de la desesperación logra consolidar una actividad política real mediante una prueba moral que se da necesariamente en la obra política. El supuesto irracional pasa a segundo plano, entendiéndolo como un recurso que deja ver en su fondo, la verdadera importancia del planteamiento de la acción política capaz de luchar en contra de cualquier tipo de ideología cerrada o visión única. Para Unamuno, todos los hombres buscan su inmortalidad; el ansia de vida eterna es lo que los mueve a lanzarse a la búsqueda de los medios para volverse eternos. Así, se identifican dos formas de buscar la inmortalidad: la primera es la inmortalidad en el espíritu que requiere la existencia de un alma inmortal y de un Dios que salve a esas almas; la segunda es la inmortalidad en la historia que se da a través del nombre y la fama.

Unamuno decidió buscar la inmortalidad a través de las dos vías, de tal manera que nunca se entregó por completo a la fe en la existencia de un Dios cordial que salve las almas, así que planteó la inmortalidad en la historia como la única forma en la que el hombre puede tomar la responsabilidad de sus acciones y buscar su inmortalidad por medio de sus obras. Sin embargo la búsqueda de esta inmortalidad tampoco es definitiva, ya que no asegura que los hombres puedan

lograrla, sólo asegura que el esfuerzo por la obra bien hecha, puede dar los hombres la posibilidad de hacerse inmortales a través del nombre y de la fama.

¿Por cuál inmortalidad opta el pensador español? Como veremos en este capítulo, Unamuno opta por ambas inmortalidades, es decir, actuar buscando la inmortalidad en la historia, pero siempre deseando la inmortalidad en el espíritu. Esta combinación, hace que el hombre evite el egoísmo generado por la búsqueda de la fama y la vanagloria y logre hacer de su obra un acto egotista –incluyente e integrador-.

De esta manera podremos ver cuáles son los pasos para la constitución de la persona egotista que se lanza a la búsqueda de la inmortalidad a través de una obra política digna de ser inmortal y digna de ser tomada como ejemplo por los demás hombres. Así, los pasos se pueden resumir en: 1) Saber cuál es la vocación de una persona; 2) El gran secreto de la condición humana es el ansia de inmortalidad; 3) La política como actividad religiosa.

En el último punto, la política es la obra a través de la cual, los hombres como seres sociales deben buscar su inmortalidad, esforzándose porque la obra sea digna de ser recordada por todos y de ser tomada como un ejemplo. Así, en la actividad política, se unen tanto la búsqueda de la inmortalidad en la historia como la inmortalidad en el espíritu.

Finalmente, veremos que la moral de la desesperación puede desarrollar una política capaz de luchar en contra de grandes males sociales como los totalitarismos o autoritarismos, pero que en condiciones de normalidad política, el planteamiento unamuniano tiene un gran desfase ya que puede llegar a ser totalmente inaplicable, debido a que sus condiciones son excepcionales, es decir, la política planteada por Unamuno, está pensada desde una época en crisis y para una época en crisis, y no para una época de normalidad política. Aún así, la visión unamuniana sobre la búsqueda religiosa de la inmortalidad en la obra política bien

hecha y la ejemplaridad de dicha obra, nos lleva a pensar en la política -más allá de su dimensión administrativa- como un medio para actuar siempre de la mejor manera posible y hacernos dignos de la inmortalidad. Sin embargo, tampoco podemos abstraernos de la dimensión administrativa, ya que finalmente, es aquí en donde la filosofía política puede sustentarse y hacerse viable o puede perder su validación fáctica y ser entendida puramente como una filosofía política que busca el bien, pero que es inaplicable como sistema político para la vida cotidiana.

2.1 Entre la inmortalidad en el espíritu y la inmortalidad en la historia

La cuestión de las dos inmortalidades es recurrente en la obra de Unamuno, y sin duda, el desarrollo argumentativo proviene del sentimiento de contrariedad provocado por la duda del cumplimiento de la promesa de vida eterna. Su pensamiento se mueve en la polémica, a ratos afirma una cosa y después la contraria, “dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y hace de esta lucha su vida”¹¹⁹.

El ansia de inmortalidad o hambre de Dios es el punto de donde parte la tendencia spinoziana de Unamuno por conservar eternamente la propia existencia, de esta manera, se busca la garantía del cumplimiento de la vida eterna. Es claro que la razón positiva no nos permite ni nos alienta a adentrarnos en el misterio de la inmortalidad, así que el pensador español se lanza a buscarla por el camino de la práctica vital.

Resulta imposible para Unamuno, el pensarse o imaginarse muerto, le aterra la idea de no existir y afirma que su mente se resiste a aceptar sin pelea su propia muerte, aún así, resalta un pasaje del *Diario íntimo*, en donde se muestra aterrizado por la inminente aniquilación:

Imagínate lo más vivamente que puedas que de pronto te quedas ciego y que luego, cuando vas ya consolándote de tu ceguera con las impresiones de los demás sentidos, te quedas sordo; y que luego pierdes el tacto, el olfato y el gusto y hasta la sensación de tus propios movimientos, quedando como cosa inerte a la que ni el suicidio le es posible por no poder servirse de sí mismo. Aún te quedan tus pensamientos solitarios, tu memoria, aún puedes vivir en tu pasado. Pero he aquí que hasta tus pensamientos empiezan a abandonarte, y privado de sentidos no puedes sustituirlos ni renovarlos, y se te van liquidando y se te evaporan y te

¹¹⁹ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 267.

quedas con la mera conciencia de existir y hasta ésta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo... no, no te quedas, que ya eres nada. Y ni aún te queda la conciencia de tu nada¹²⁰.

Podemos observar que la idea de que la muerte fuese el final le aterraba, es decir, no resistía y no aceptaba la idea de que la muerte fuese la aniquilación completa, la destrucción total del cuerpo y de la conciencia. “En una palabra, que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida: se me destituirá de ella”¹²¹.

Así mismo, no podía soportar el no ser eterno, y esto originaba en él, el conflicto que se debatía entre el deseo de serlo todo por siempre sin dejar de ser él mismo, y el compartir un destino común con los demás hombres, es decir, el ser finitos, el tener un nacimiento y una muerte. Este conflicto lo llevaba al erostratismo –también llamado “pasaje abismático”-, es decir, al ansia loca de inmortalidad, ya que –afirmaba Unamuno- hay que sobrevivir de alguna manera, y si tenemos muchas dudas de poderlo hacer en el espíritu, entonces el deseo nos lleva a anhelar poder sobrevivir en la historia –nombre y fama-. Al respecto, el autor retoma de *El Quijote*, el siguiente fragmento que constituye una especie de confesión sobre las dos inmortalidades:

Cuando el Quijote se vio en la campaña rasa, libre y desembarazado de los requiebros de Altisidora, topó con unos labradores que llevaban para el retablo de su aldea, las imágenes de relieve y entalladura, de San Jorge, San Martín, San Diego Matamoros y San Pablo, y después de ponderar los méritos de estos cuatro caballeros andantes, agrega: ‘Estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador, y peleo a lo

¹²⁰ Unamuno, Miguel de, *Diario Íntimo*, en Dezso Csejtei, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 33.

¹²¹ Unamuno, Miguel de, *Pensamientos y sentimientos*, Salamanca, Consorcio Salamanca, 2002, p. 18.

humano'. Y añade estas preñadísimas palabras: Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos; pero si mi Dulcinea del Toboso saliese de los que padece, mejorándose mi ventura y adobándoseme el juicio, podría ser que encaminase mis pasos por mejor camino del que llevo¹²².

Resulta claro que Dulcinea del Toboso representa el símbolo de la gloria humana, simboliza el ansia, el anhelo de inmortalidad a través del nombre y de la fama mundana. Podemos entender claramente que la posibilidad de la inmortalidad a través del espíritu es incognoscible para el hombre, ya que si bien el cristianismo nos hace la promesa de la vida eterna, ésta no puede superar la incertidumbre de su cumplimiento, no sabemos cómo conseguirla o si después de cumplir con todas las leyes reveladas, finalmente se nos otorgará. Y si los hombres no pueden estar seguros de obtener la inmortalidad por gracia divina, el camino que queda es el de buscarla a través de la gloria y del nombre, sin embargo, y a pesar de que parece que éste es el único camino que el hombre puede tomar en sus manos, no deja de desear y buscar la inmortalidad en el espíritu.

El ansia de inmortalidad lleva al hombre a realizar acciones heroicas, la inmortalidad histórica la relaciona con la esencia del quijotismo –obra de vida, política-, mientras que la inmortalidad en el espíritu –que es cuando Dios salva nuestras almas- la relaciona con la esencia de la religión. Pero ¿Por cuál inmortalidad se decide Unamuno? Claramente se decide por las dos o por ninguna, “o todo o nada” señala en *Del sentimiento Trágico de la vida*:

El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo

¹²² Unamuno, Miguel de, *Ensayos y artículos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980, pp. 18-19.

inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!¹²³

Más adelante afirma que “tal vez una razón degenerada y cobarde llegase a proponer tal fórmula de arreglo, porque en rigor la razón vive de fórmulas; pero la vida, que es informulable; la vida, que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. Su única fórmula es: o todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios”¹²⁴. Sin embargo, de aquí se desprende lo que nuestro autor nombraría como el ensueño de la inmortalidad:

Este soberano ensueño de la inmortalidad, esta flor fecundísima y esplendente de aquel esfuerzo por preservar indefinidamente en el propio ser, esfuerzo que constituye, según Spinoza, la esencia misma de cada cosa, ese soberano sueño es el padre de las acciones duraderas y grandes¹²⁵.

¿A qué se refiere con sueño-ensueño de inmortalidad? La verdadera inmortalidad, la de la salvación eterna del hombre involucra necesariamente la existencia de un Dios cordial que nos salve y de un alma sustancial que sea salvada, y el deseo de inmortalidad y la creencia en la existencia del alma son el sueño, son una gran locura del hombre que no logra transgredir las barreras de la razón positiva. No obstante, Unamuno no podía entregarse por completo a la fe en la inmortalidad en el espíritu, y de nuevo exhibía la trágica, conflictiva y contradictoria relación entre “su corazón que decía sí y su cabeza que decía no”, a partir de este conflicto, desarrolla la concepción sobre el ser, entendido como esfuerzo, lucha, conato, y por lo tanto, como obra, trabajo, política. “Ya te he dicho, lector, que son los mártires los que hacen la fe, más bien que ser la fe la que hace mártires. Y la fe hace verdad... Es verdadero... cuanto, moviéndonos a obrar, hace que cubra el resultado a nuestro propósito, y es, por lo tanto, la acción la que hace la

¹²³ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 62.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 126.

¹²⁵ Unamuno, Miguel de, OC, V, 112, en, *Fernández Turienzo, F, Unamuno, Ansia de Dios y creación literaria*, op. cit., p. 88.

verdad”¹²⁶, de esta manera, lo creado por medio del esfuerzo construye la verdad, así que el hombre puede crear su verdad espiritual o crear su verdad histórica y obrar para cumplirla, sin embargo, siempre se encuentra presente el límite infranqueable de no tener nunca la certeza de lograrla.

Más allá de que la relación entre el deseo de la inmortalidad en el espíritu y el deseo de la inmortalidad en la historia sea contradictoria e irreconciliable, como afirman varios intérpretes, consideramos que es necesaria, ya que de esta relación se da nacimiento al carácter moral o egotista en la búsqueda de la inmortalidad. En otras palabras, hay una aparente contraposición –que resulta finalmente ser la base en la búsqueda del a inmortalidad- y por lo tanto una relación necesaria entre ambas inmortalidades.

Consideramos que el erostratismo o ansia loca de inmortalidad, puede tender al egoísmo si éste se convierte en pura vanagloria, es decir, si la búsqueda de la inmortalidad en la historia se convierte en una simple búsqueda de fama mundana, entonces el erostratismo tenderá al egoísmo. Unamuno ejemplifica esto de la siguiente manera: “Me refiero a Las Mocedades del Cid, de Guillén de Castro, en que al caer muerto en desafío Rodrigo Arias, exhala estas últimas palabras: ¡Muera yo! ¡Viva mi fama!”¹²⁷. Para evitar el egoísmo, resulta necesaria la contraposición de la inmortalidad en la historia con la del espíritu y el anhelo de ambas, es decir, es necesario creer que el hombre puede trascenderse, “Sacrificarse a la fama en vez de sacrificar ésta a sí mismo”¹²⁸. Así se pasa de la tendencia del egoísmo al egotismo¹²⁹. Nos parece importante explicar en qué

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 89.

¹²⁷ Unamuno, Miguel de, *Ensayos y artículos*, *op. cit.*, p. 90.

¹²⁸ *Ídem.*

¹²⁹ Debemos ser cuidadosos con el tema del egotismo, ya que Unamuno no lo consideró siempre de la misma manera, en su juventud, precisamente en sus años de militancia socialista, afirma: “hoy los cultos no tienen más héroe que el yo, el insufrible yo empeñado en ponerse a la vera del camino de la vida a excitar la admiración compasiva de los transeúntes”. Y veía en esa degeneración egotista la influencia del proceso económico capitalista, al ponderar la figura del individuo como mercancía a ser intercambiada, vendida o comprada según las necesidades del mercado. Texto tomado de Flórez Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 68.

consiste dicha transformación, y cuáles son los pasos que pueden llevar al hombre del egoísmo al egotismo.

¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Eso que llamáis egoísmo, es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. «¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!», se nos dijo presuponiendo que cada cual se ame a sí mismo; y no se nos dijo, ¡ámate! Y, sin embargo, no sabemos amarnos¹³⁰.

La primera distinción que podemos plantear, es cuando se relaciona al egoísmo con el individuo en cuanto singular, y al egotismo con la persona en su carácter individual y social, reconociendo en el egotismo una cierta cualidad ética-estética que resulta de suma importancia para la constitución de la persona –personalidad-unamuniana.

La mera vanagloria o egoísmo, hace que la búsqueda de la inmortalidad pierda el objetivo y provoca que el individuo se desee solamente a sí mismo de manera absoluta, “exclusiva y excluyente”, el individuo quiere todo para sí mismo, quiere dominarlo todo, poseerlo todo, quiere serlo todo y por lo tanto cree que su muerte es una terrible injusticia y que esto representa el fin de todo, pues todo lo existente es sólo una representación del sí mismo, de sus deseos o apetencias. El egoísmo lleva al individuo a considerar su propia existencia y su bienestar ante todo lo otro y, “ciertamente, desde el punto de vista natural, está dispuesto a sacrificar a éste todo lo otro, incluso a aniquilar el mundo, con tal de conservar un poco más de tiempo, su propio sí mismo, esta gota en el mar”¹³¹.

¹³⁰ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 68.

¹³¹ Cerezo Galán, Pedro, “Variaciones sobre el tema del yo en la crisis de fin de siglo”, en Flórez Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, op. cit., p. 66.

Para poder evitar el egoísmo se retoma el yo a partir del egotismo trascendental¹³². “Porque estoy persuadido de que el egoísmo sólo se cura cuando el egoísta descubre su íntimo y eterno yo, la idea arquetípica de sí mismo”¹³³. Unamuno establece un carácter ético de alcance universal en el egotismo, ve en la persona influida por el egotismo un yo-heroico que a través de su existencia y por lo tanto de su obra –política-, brinda un ejemplo de valor que intenta llegar a todos los demás con el objetivo de incitar su hambre de inmortalidad; en oposición al egotismo, Unamuno ve en el egoísmo la mera vanagloria, el mero interés del sí mismo a costa de todos y de todo lo demás.

En *Diario íntimo* el autor expresa reiteradamente una postura diferente sobre el egotismo, afirma que es una tendencia fatua y frágil debido a la creencia de que el hombre es el centro de todo. “Después de todo, es poco pura esta constante preocupación mía por mi propio fin y destino. Es tal vez una forma aguda de egotismo. En vez de buscarme en Dios, busco a Dios en mí”¹³⁴. En esta época se encuentra atravesando su crisis religiosa y aún no ha encontrado en el orden normativo trascendente, la base que sostenga la tendencia del egotismo, así que éste pareciera ser puro egoísmo. La crisis religiosa pareciera haberlo llevado a entregarse por completo a la fe en la religión y haber renunciado definitivamente a la inmortalidad en la historia: “He vivido soñando en dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma”¹³⁵.

Sin embargo, en *Vida de Don Quijote y Sancho*, el orden normativo trascendente ha sido integrado como base del egotismo, una base ético-religiosa que une la búsqueda de la trascendencia del alma a la obra histórica, es decir, se une la obra política a la fe en la trascendencia del alma. Así que el ansia de inmortalidad a través de la historia, se encuentra ligada al ansia de inmortalidad en

¹³² Unamuno asigna al egotismo un carácter trascendental, ya que considera que éste trasciende el interés individualista y se esfuerza por consolidar una obra o existencia humana que merezca la inmortalidad en virtud a su carácter ejemplar, la construcción de un yo como obra viviente de arte.

¹³³ Palabras de Unamuno, tomadas de Flórez Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, op. cit., p. 67.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁵ *Ídem.*

el espíritu, y esto evita el egoísmo propio de la mera vanagloria. Por lo tanto, ambas inmortalidades no son contrarias e incompatibles, la autoafirmación de la conciencia o de la personalidad no es discordante con la búsqueda utópica de la eternidad, sino que son expresión del mismo deseo y de la misma acción que ese deseo nos impulsa a realizar. De tal manera, podemos observar que la dicotomía –que en los ensayos de juventud de Unamuno parecía irreconciliable- individuo / persona, pareciera desaparecer o pareciera fundirse en la búsqueda de crearse un yo y al mismo tiempo crearse un mundo.

El - ¿De modo que usted es un mito?

Yo - ¡Pues claro, hombre, pues claro! Soy un mito que me estoy haciendo día a día, según voy llevando al mañana, al abismo, de espalda al porvenir. Y mi obra es hacer mi mito, es hacerme a mí mismo en cuanto a mito. Que es el fin de la vida hacerse un alma, como dije al final de uno de mis sonetos¹³⁶.

Así que el hacerse a uno mismo en cuanto mito, el hacerse un alma o el hacerse una novela, es el acto heroico que intenta trascenderse en su obra a través de la imitación de la trascendencia del alma. La existencia del alma requiere necesariamente la presencia de una finalidad, es decir, debe existir una conciencia –voluntad-¹³⁷ que trabaje para la realización de diversos fines que den finalidad humana al universo. La conciencia como voluntad crea para sí misma su mundo, de la misma manera, crea un yo cuando se constituye a sí mismo como un centro que interpreta, orienta y da sentido. De esta manera, el egotismo trascendental hace que el yo trascienda el egoísmo y se convierta en un paradigma de existencia, transustanciándose en un alma –que busca la inmortalidad en el espíritu- que se encarna en un hombre concreto de “carne y hueso”.

¹³⁶ Unamuno, Miguel de, “Yo, individuo, poeta, profeta y mito” *Plus Ultra*, Buenos Aires, Agosto, 1992, en García Blanco, Manuel, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1998, p. 178.

¹³⁷ Unamuno entiende por conciencia a la voluntad de participar y de asimilar, es decir, la voluntad propone y construye un orden sobre lo diverso y desde lo subjetivo.

¿Qué implica la idea de un alma encarnada que busca su inmortalidad en el espíritu a través de su obra? Sin duda, los alcances de este planteamiento van más allá del sentir el yo en la propia existencia, es decir, de sentir y padecer la existencia del cuerpo; y requiere de una experiencia basada en la fe que implique el sentir la existencia del cuerpo y al mismo tiempo, el sentir la existencia del alma. “Se trata de la intuición de la propia sustancialidad, que es propiamente la experiencia de un acto y, por tanto, de un esfuerzo, pero de índole existencial y moral. También lo llama Unamuno tacto o conato espiritual, pues no es otra cosa que el sentir la fuerza o energía creadora de la propia conciencia o existencia en cuanto libertad”¹³⁸. Pareciera pues, que la experiencia que brinda el propio acto de existir involucra de hecho a toda la humanidad existente.

Y, sin embargo parece que hay gentes faltas de tacto espiritual, que no sienten la propia sustancia de la conciencia, que se creen sueño de un día. Que no comprenden que el más vigoroso tacto espiritual es la necesidad de persistencia, en una forma o en otra, el anhelo de extenderse en tiempo y espacio¹³⁹.

La experiencia que requiere el egotismo trascendental, debe ser radical, y debe partir necesariamente de la voluntad de ser como *faktum* originario. En otras palabras, es la voluntad la que afirma la existencia del mundo para que el yo exista, y de la misma manera, la voluntad afirma al yo para que el mundo exista. Es pues una relación de creación mutua y permanente, el yo crea al mundo y se perpetúa en él, y el mundo crea al yo y se perpetúa en él. “Y sólo sintiendo así se siente uno vivir en una creación continua”¹⁴⁰.

Para Unamuno, el sentir la propia personalidad –cuerpo y alma- lleva al hombre a experimentar el amor de sí mismo sobre la base del egotismo. “Que nadie se conoce mejor a sí mismo que el que se cuida de conocer a los otros. Y puesto que conocer es amar, acaso convendría variar el divino precepto y decir:

¹³⁸ Flórez Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, op. cit., p. 70.

¹³⁹ *Ídem*.

¹⁴⁰ Flórez Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, op. cit., p. 71.

ámate a ti mismo como amas a tu prójimo”¹⁴¹. Este amor de sí mismo lleva ya, un sentido ético-existencial, ya que sólo el que se ama a sí mismo cuida su existencia y la trabaja como una obra de arte u obra política. No es un amor complaciente como afirman algunos intérpretes, sino un amor de compasión.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo que va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, van descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadezco de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma¹⁴².

El egotismo es el interés ético-estético por la personalidad, evitando el reduccionismo del ser del otro, así mismo, incluye al otro como la base a partir de la cual se afirma el yo de la persona como algo único e irrepetible, que busca la inmortalidad y la universalización de su obra de vida.

El egotismo es inclusivo y universal, es un contrapeso de gran valía que supera el egoísmo, la avaricia y el deseo de conservarse solamente a uno mismo. Así mismo, impulsa a los hombres a eternizarse dándose a los demás, extiende su interés por la personalidad para que cualquier otro hombre, tome este interés como suyo. “No soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego; es la finalidad última de nuestra cultura toda. Yo soy uno, pero todos son yos”¹⁴³.

¿No era este descubrimiento ya en sí mismo, al margen del valor que cada uno pueda poner en su obra, una ganancia ética de alcance universal? Pregunta Pedro Cerezo Galán. Claramente no, ya que lo más importante es que el valor que

¹⁴¹ Unamuno, Miguel de, *Cómo de hace una novela*, Grandes pensadores, Madrid, 1999, p. 47.

¹⁴² Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 154.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 141.

cada quien pone en su obra sea capaz de universalizarse, no hay que malentender la universalización, ésta se realiza en sentido externo e interno al mismo tiempo, es decir, no basta con desear, intentar o hacer que otros sigan el ejemplo de una obra que pretende ser universal, sino que hay que brindarse a todos los demás en la obra, de tal manera que la obra es posible ya que todos los demás son el origen y la finalidad de dicha obra, la universalización se presenta cuando todas las obras tienen por origen a todos y tienen por finalidad a todos. Por tal motivo, los otros tipos de egotismo que menciona Pedro Cerezo Galán – dandysmo y la bohemia- y que no tienen ansia de trascendencia no son considerados por Unamuno como vías de búsqueda de la inmortalidad a través de la universalización de la obra política.

De tal manera, el egotismo tiene un carácter pedagógico universalizante, es decir, intenta enseñar a otros el desvelamiento de su yo mediante el desvelamiento del yo propio. El egotismo provoca que el yo incite y requiera de los otros egotistas para que le sirvan de contrapunto, reconocimiento y estímulo de su propia existencia, el egotista es un contrario-complementario que solamente es posible frente y junto a los otros. De aquí, la importancia del valor egotista de la obra política, ya que de esto dependen las relaciones que se den entre las personas en la búsqueda de la inmortalidad.

2.2 La vocación de ser persona.

Los efectos prácticos de la experiencia del egotismo son de gran alcance y tienen enormes implicaciones. Pero aquí cabría preguntar ¿a partir del egotismo se puede construir una teoría ética y política, o simplemente se cumple y finaliza al enunciar la protesta del deseo de inmortalidad? Ya hemos dicho que hay una diferencia entre la persona y el individuo, la cual expresamos en la diferencia entre el egotismo y el egoísmo respectivamente, y que la construcción de la persona y de su personalidad implica ya un valor ético que se evidencia en el actuar político. Y también hemos visto que el egotismo exige una acción pedagógica, es decir, intenta enseñar a los otros mediante un ejemplo capaz de universalizarse.

De esta manera, el principal ejemplo para desentrañar y comprender los niveles e implicaciones que tiene la constitución de la persona egotista, radica en la vida misma de cualquier hombre. Así, resulta importante indagar sobre el “quién” de la persona, ese “quién” personal en donde todos los “qué”¹⁴⁴ convergen y tienen lugar al mismo tiempo.

¿Cómo poder conocer a una persona? Pregunta de suma complejidad, ya que el conocimiento de una persona de “carne y hueso” trasciende la mera definición física que mediante el nombre se hace de un hombre que está o no presente ante nosotros. Pero también va más allá de conocer sus logros, deseos, creencias, gustos, disgustos, no-creencias, fracasos, etc. Pedro Laín¹⁴⁵ afirma que el conocer a una persona radica en saber con la mayor certeza posible quién es y quién ha sido como persona, es decir, como autor de su vida, todo esto en relación con lo que quiso ser, con lo que realizó, forjó, creó o dejó de hacer, para ser eso que quiso ser. Para conocer a una persona es necesario saber cuál es su

¹⁴⁴ Entendemos los “qué” objetivos de una persona como las facetas específicas que desarrolló y vivió en su vida: Político, hombre de letras, pensador, poeta, agónico, filósofo, lector, padre, esposo, maestro, universitario, etc.

¹⁴⁵ En conferencia dictada el 30 de Octubre de 1986 en Madrid, para el ciclo *Viaje hacia Unamuno*, organizada por la fundación Juan March.

verdadero don, disposición, aptitud o vocación central si es que fueron muchas, así como las cosas que realizó para llevarlas a cabo.

Esto nos pone ante un aparente camino sin salida, ya que hay algo intransmisible que provoca un sesgo que no nos permite saber lo que verdaderamente un hombre quiso o quiere ser. ¿Cómo poder penetrar hasta ese íntimo lugar de la persona en donde su *conatus* cobra sentido en el deseo más subjetivo del querer ser “alguien”? ¿Cómo conocer ese deseo subjetivo y valorarlo para poder decir que conocemos o no conocemos a una persona? Unamuno nunca dio una respuesta metódica y lógicamente consecuente para poder solucionar este problema, sin embargo, de múltiples maneras y a través de diversos trabajos explicó el camino que él decidió seguir. Cuestión que nos invita y obliga a reconstruir la respuesta ante la problemática del cómo conocer verdaderamente a una persona.

Al respecto, resulta reveladora la interpretación que hace Pedro Laín Entralgo del texto de *La novela de don Sandalio jugador de ajedrez*, en donde Unamuno intenta mostrarnos que el conocimiento de una persona no radica en llenarlo de adjetivos, referencias e informes, sino en imaginar, creer y crear lo que es, ha sido, o fue el ser íntimo de esa persona. Sin embargo, según Pedro Laín, el requisito radica en que la creencia que tenemos, nos dé la oportunidad de comprender los datos que poseemos sobre la persona en cuestión, pero también consiste en creer que esos datos son verdaderos y que revelan el verdadero ser de la persona.

—Yo creí, señor mío —me dijo entonces—, que había usted cobrado algún apego, acaso algún cariño a Don Sandalio...

—Sí —le interrumpí vivamente—, pero a mí Don Sandalio, ¿lo entiende usted?, al mío, al que jugaba conmigo silenciosamente al ajedrez, y no al de usted, no a su sueño. Podrán interesarme los ajedrecistas silenciosos, pero los suegros no

me interesan nada. Por lo que le ruego que no insista en colocarme la historia de su Don Sandalio, que la del mío me la sé yo mejor que usted¹⁴⁶.

Pedro Laín afirma que para conocer a una persona que se nos acerca y nos sonrío y del cual no sabemos casi nada, más que sus características físicas, es necesario considerar en una fracción de segundo la posible relación de lo que previamente sabíamos de esa persona y lo que en ella se percibe en ese momento, sólo así podemos creer o no, que esa persona nos sonrío porque se complace de vernos.

Debemos ser cuidadosos con esta consideración, ya que si bien sí es mencionada dentro del método que Unamuno consideró el mejor para conocer a una persona, sólo constituye el primer nivel de la propuesta Unamuniana. Si nos quedásemos con este planteamiento, inmediatamente aparecerían fronteras impenetrables, ¿cómo construir una universalización a partir del conocimiento de la persona? ¿Cómo conocer a aquéllos de los que no sé nada de su pasado? ¿Cómo conocer a aquéllos que con los que ni siquiera hemos coincidido en el espacio? ¿Sólo puedo conocer a aquellas personas de las que sé mínimamente algo de sus vidas?

En el ensayo *El secreto de la vida*, se expone un segundo nivel en el conocimiento de la persona. Unamuno nos dice: “El misterio es para cada uno de nosotros un secreto. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiera a cada hombre; es decir, cuanto más hombre lo haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada laya de la tribulación”¹⁴⁷. En esta metáfora no se habla de un Dios que imprime un secreto –como si fuese un destino- en cada hombre, por el contrario, se habla de que cada hombre tiene en su alma, enclavado como una semilla, un secreto

¹⁴⁶ Unamuno, Miguel de, *La novela de don Sandalio jugador de ajedrez*, Grandes pensadores, Madrid, 1999, p. 18.

¹⁴⁷ Unamuno, Miguel de, *El secreto de la vida*, Grandes Pensadores, Madrid, 1999, p. 4.

propio¹⁴⁸, tan hondo y tan fértil, como cada hombre dolorosamente haya llegado a sentir su condición humana, a hacerse más hombre, es –dice Unamuno- “su ansia propia, su tribulación suya, la congoja que le atormenta o el gozo oculto que no puede revelar, la pasión que le consume o le acrecienta, el anhelo que persigue en su corazón”¹⁴⁹, es decir, el secreto de cada hombre es lo que él quiere ser y sólo parcialmente puede ser y llega a ser.

Pero en este punto, Unamuno avanza un nivel más y plantea que la existencia de los últimos secretos personales son solamente representaciones particulares del gran secreto de la condición humana, es decir, “el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser todo sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo, a la vez, otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios”¹⁵⁰.

Los otros –que Unamuno llama amigos¹⁵¹-, todos aquellos que conocemos en “la carrera de la vida nos perfeccionan y enriquecen, más aún que por lo que de él mismo nos da, por lo que de nosotros mismos nos descubre. Hay en cada uno de nosotros cabos sueltos espirituales, rincones del alma, escondrijos y recovecos de la conciencia que yacen inactivos e inertes, y acaso nos morimos sin que se nos muestren a nosotros mismos, a falta de las personas que mediante ellos comulguen en espíritu, con nosotros y que merced a esta comunión nos los revelen. Llevamos todas ideas y sentimientos potenciales que sólo pasarán de la potencia al acto si llega el que nos los despierte. Cada cual lleva en sí un Lázaro que sólo necesita de un Cristo que lo resucite, y ¡ay de los pobres Lázaros que acaban bajo el sol su carrera de amores y dolores aparenciales sin haber topado

¹⁴⁸ El secreto último particular no puede ser visto por los demás, pero tampoco se revela completamente a aquel que lo lleve en su interior, es decir, sólo se conoce parcialmente.

¹⁴⁹ Unamuno, Miguel de, *El secreto de la vida*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁰ *Ídem.*

¹⁵¹ En este punto, la expresión utilizada por Unamuno: Amigo, tiene un marcado cariz egotista, lo cual relaciona posteriormente con la actividad de la persona egotista que se encarga de despertar el hambre de inmortalidad en todos los que le rodean.

con el Cristo que les diga: «Levántate!»¹⁵². Todos los hombres compartimos la raíz del misterio, pero los verdaderos amigos, las personas egotistas –políticas– son aquéllas que nos renuevan, aquéllas que nos dan la oportunidad de conocer o desvelar nuestro secreto personal a través de la provocación que ejercen sobre nosotros, a través de su ejemplo.

En el mismo ensayo, se esboza la idea de dos corrientes contrapuestas en las que el tiempo puede ser entendido. La primera que va en línea recta del ayer al hoy y al mañana; la segunda que va del mañana al ayer, es decir, ésta consiste en tratar de entender el objetivo final a partir del acto que lo hizo posible. Para Unamuno, el poder transitar por ambas vías nos ayuda a desvelar el secreto de la vida propia, pero aún más importante, el poder transitar por ambas vías en el interludio de la existencia de otras personas, nos acerca más a conocer el secreto de las vidas ajenas. Ese secreto se encuentra inicialmente formado por la manera en que cada hombre ejerce su libertad y hace suyo el sentido de su vida, es decir, se encuentra constituido por el querer ser de cada hombre y el modo particular de cumplir o de no cumplir ese querer. Ahora bien, en este querer ser y existir como hombre, se funden tanto la vocación de la persona en su íntima individualidad y la vocación de la persona en cuanto parte del género humano.

Ego sum homo mea voluntate –soy hombre por mi voluntad, frase de Santo Tomás–, el sentido que da Unamuno a esta frase no quiere decir que el hombre haya sido el único autor de su realidad y que ésta dependa absolutamente de él –principio de operación–, sino que llega a ocurrir que el hombre se topa con la realidad cuando éste ha tomado conciencia de ella y de sí mismo –concomitancia–. Así se encuentra el hombre en la realidad, y asume con gozo o con angustia o con ambas, su condición de hombre y se esfuerza a pesar de las limitaciones inherentes a la condición humana por modificar lo que le oprime y conservar lo que le es beneficioso. En resumen, esto es el sentir la vocación de ser persona.

¹⁵² Unamuno, Miguel de, *El secreto de la vida*, op. cit., p. 3.

La vocación de ser persona se dirige primeramente a encontrar las formas más idóneas para lograr ese gozoso, acabamiento u objetivo que llamamos felicidad. Los caminos para lograrla son múltiples y distintos para cada persona que se lance a su encuentro. Es evidente que la felicidad plena, continua e ilimitada en la vida de los hombres es imposible, pero también es evidente que hay momentos en donde la vocación íntima y la vocación genérica se cumplen provocándonos esa pasión pasajera que llamamos felicidad.

Necesariamente, la vocación de ser persona busca también su realización en el espacio social según los caminos que cada sociedad brinda a aquéllos que en ella viven. “Sólo estoy hecho para las excepciones” decía Oscar Wild, precisamente en esto radica uno de los pilares de la construcción de la persona, todas las personas tienen algo que si llega a realizarse genuinamente, las lleva a ser excepción. Pero por muy grande que sea el ansia de originalidad, la vida en sociedad hace que los hombres también estén hechos para las reglas. De esta manera, la primera regla de la vocación de ser persona en la sociedad, consiste en elegir y asumir, alguna de las formas de vida que la sociedad brinda –filósofo, maestro, policía, etc.-.

La vocación de ser persona es para Unamuno, una forma de poder conciliar esos dos aspectos que parecerían irreconciliables, por un lado, el ansia de originalidad que nos lleva a ser como queremos ser, y por el otro lado la regla social, ser uno de acuerdo a los modos de vivir socialmente posibles. Pero no basta con elegir una forma de vivir dentro de la sociedad, el egotismo nos lleva a hacerlo bajo imperativos que evidencian su carácter social en la manera en que se une la acción política con la fe religiosa.

2.3 La política como actividad religiosa

Para desentrañar el carácter político-religioso de la persona egotista, es necesario dirigirnos a las implicaciones éticas o morales que se suscitan cuando la persona como contrario-complementario actúa políticamente frente y junto a los otros en una sociedad determinada. Primeramente, debemos entender que Unamuno utiliza indistintamente los términos de moral y ética, lo cual le ocasiona ciertos problemas a la hora de criticar otras teorías éticas, ya que en rigor, la ética que él propone corresponde con una teoría moral de alcance universal; pero en algunos momentos marca ciertas diferencias que evidencian que la moral de la desesperación se encuentra a la base del planteamiento político-religioso como una serie de valores o normas de conducta cuya asimilación y práctica no dependen de una actitud racional sino del sentimiento de desesperación y del sentimiento de compasión. Por su parte, la ética del sentimiento basado en el imperativo moral “obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de todos los demás la eternidad”, entra en juego cuando el hombre tiene que decidir cuáles son las mejores acciones posibles para merecer la inmortalidad.

Sin duda alguna, en el planteamiento unamuniano no encontramos una ética racionalista o utilitarista, porque la razón no podría universalizar el sentimiento, sino que en el orden práctico, la razón legitimaría *–pos factum–* los compromisos que previamente hemos adoptado. Para Unamuno, la ética racionalista no nos llevaría más allá del mero cálculo de costos y beneficios en un sentido social y colectivo, pero no pasaría de ser mero utilitarismo. Consideramos que en rigor, la ética unamuniana sí llega a realizar un cálculo sobre las formas conducentes para lograr la inmortalidad, sin embargo, no está sustentada en un utilitarismo racional, sino en una moral entrañada que nos impulsa a buscar la inmortalidad de manera colectiva debido a que la universalidad del sentimiento de la compasión, nos hace solidarizarnos con todo lo que como nosotros, es mortal.

Si bien es cierto que Kant tuvo una gran influencia en el pensamiento de Unamuno y que este último reconoce difícil e insuficientemente, sí hay un alejamiento en el tema de la ética. El pensador español toma la base del imperativo kantiano, en el “como si”: “actúa como si tu acción pudiese ser elevada a una máxima universal”, pero se aleja radicalmente de las implicaciones de este imperativo al que le da el calificativo de hipócrita, ya que según Unamuno, Kant contuvo y desvió la cuestión de la felicidad debido a que no hay un vínculo analítico entre la felicidad y el deber, es decir, podemos esforzarnos en cumplir de la mejor manera con el deber, pero esto no implica necesariamente que se nos produzca la felicidad, a lo más que se puede llegar, es a hacernos dignos de la felicidad, pero no podemos producirla. Unamuno cree que la cuestión de la felicidad entendida como la posibilidad de la realización efectiva y perfección del hombre fue velada por el imperativo categórico.

Es innegable que Kant introduce el carácter universal en la ética a través del imperativo que exige que la religión adecuada a los límites y autonomía de la razón deba considerarse subjetivamente como “(...) el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos”¹⁵³. Dicha religión, llamada por Kant “religión natural”, reconoce primero una máxima como deber porque tiene conciencia de la ley moral, y luego, reconoce en ella un mandamiento divino, es decir, se acepta a Dios sólo bajo la condición de aquella ley. Sustentada en la razón, este tipo de religión debe considerarse universalmente comunicable, en cuanto que su ley ha sido dada a conocer, podríamos decir ha sido “revelada” –sin poder investigar cómo ha sido esto posible- a los hombres por su facultad racional o *faktum* de la autodeterminación.

En este punto, Unamuno se distancia del planteamiento kantiano de la universalidad formal de la razón, para contraponerle la universalidad del sentimiento, así desarrolla siguiendo a Hume¹⁵⁴, una ética del sentimiento de la

¹⁵³ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, op. cit., p. 150.

¹⁵⁴ Para Hume, la simpatía es uno de los sentimientos naturales del hombre y es capaz de fundar una ética, sin embargo para Unamuno, la simpatía es una vibración inmediata y cuasi-instintiva con la vida de un otro que

compasión, ya que considera que se puede lograr la universalidad del sentimiento¹⁵⁵ si logramos llegar al amor espiritual a través de la compasión. “Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu”¹⁵⁶.

La compasión es amor espiritual porque es compasión del otro en su condición de hombre, es decir, se compadece al otro debido a que comparte con nosotros la condición de ser mortal. “Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa unidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena”¹⁵⁷.

Con esto se supera la dimensión natural y limitada de la simpatía –la cual proponía Hume–, porque cuando sentimos compasión nos solidarizamos con todo aquél que como nosotros, está herido de muerte. Esto le da a la compasión un carácter universal, así podemos superar el primer nivel en donde para conocer a una persona se nos exigía saber mínimamente algo de la vida de aquél que conocemos, pero también superamos el segundo nivel en donde comprendemos que los últimos secretos personales son solamente representaciones particulares del gran secreto de la condición humana, a saber, el deseo de inmortalidad.

En este planteamiento, Unamuno avanza un paso más y lleva al sentimiento de compasión a un nivel radicalmente universal más allá del género humano y se extiende a todo lo que muere, a todo lo que perece, a todo lo que

comparte con nosotros muchas características: la lengua, nuestra creencia religiosa o que tiene características físicas similares a la de nosotros. por lo tanto, la simpatía no logra constituirse como un amor espiritual humano, un amor que involucre a todo el género humano, sino que se queda en ese espacio demasiado inmediato. A la simpatía le hace falta una corrección o reflexión para llevarla al terreno de la universalidad.

¹⁵⁵ En este punto, Unamuno utiliza indistintamente el término de moral y el término de ética.

¹⁵⁶ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pp. 149-150.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 152.

está, como nosotros, herido de muerte. Si bien, la compasión es esencialmente, compasión del ser propio, es decir, compasión de mi mortalidad, este sentimiento nos desborda y se expande universalmente.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo que va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, van descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadezco de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma¹⁵⁸.

De tal manera que, quien no se ama a sí mismo con amor de compasión, no puede amar y compadecer verdaderamente a todos los demás. “Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que una estrella y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y dolor”¹⁵⁹. Ya que en el acto de amar al otro con compasión, lo que estamos haciendo es compadecer su finitud, fragilidad, mortalidad, que también es la nuestra.

Entendamos ahora que el amor compasivo no sólo se queda en el nivel de la solidaridad en el dolor con todo lo que sufre, ya que es por el mismo sufrimiento, que se lanza a la afirmación de la vida, y aquí hace acto de presencia un amor compasivo de creación que “es el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana”¹⁶⁰. No es una mera resignación ante el dolor de la finitud, sino que el sentimiento del amor compasivo genera el ansia de trascender el límite de la mortalidad mediante un acto egotista.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 155.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 149.

El amor compasivo creacional no intenta desprenderse o eliminar lo mortal, por el contrario, se lanza a transfigurar lo mortal dando finalidad humana al universo.

El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al Universo todo. Y por eso y para eso han descubierto a Dios y a la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados. Por ser conscientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que sabernos existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo¹⁶¹.

Es un amor compasivo creacional que da finalidad humana al universo y que se esfuerza porque dicha finalidad sea universal y eterna, ya que de lo contrario, la vida de los hombres carecería de sentido trascendente; la finalidad del universo sería entonces, la búsqueda del cumplimiento de la promesa de vida eterna que nos hace el Dios vivo del cristianismo.

Y esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen. Es el único modo de dar al Universo finalidad dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. Y la fe en Dios no estriba como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el porqué, sino para sentir y sustentar el para qué último, necesitamos a Dios para dar sentido al Universo¹⁶².

De aquí, Unamuno desarrolla un sentido moral de la desesperación¹⁶³ en donde se cumple el instinto de la vida que ansia más vida, que quiere perfeccionarse y expandirse, no simplemente como vida biológica, sino como vida capaz de crear y de buscar la inmortalidad a través de la política en la obra social. De esta manera

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁶² *Ibid.*, p. 167.

¹⁶³ Unamuno desarrolla a partir de la relación entre el amor compasivo y el amor compasivo creacional, una moral de la desesperación.

se unen el amor como compasión y el amor como creación en un solo movimiento íntimo capaz de crear y engendrar la esperanza, a este movimiento se le da el nombre de la moral de la desesperación, y tiene lugar cuando el hombre que ansía vida eterna quiere evadir la muerte e intenta trascenderse en una obra inmortal, aquí el amor como compasión y el amor como creación luchan por hacer una obra que merezca ser inmortal, que sea digna de ser seguida y recordada por los demás hombres. La moral de la desesperación es una no resignación, una rebelión contra la muerte, consiste pues en resistirse a la muerte cuando somos creadores en cualquier orden de la vida. “Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijotesicamente”¹⁶⁴.

¡Eternizar la vida! Es un imperativo que encontramos recurrentemente en la obra de Unamuno, y lo podemos formular de diferentes formas, lo importante es que el universal concreto de cualquier utopía de carácter secular, en tanto que es utopía pueda eternizar y multiplicar la vida, no meramente la vida biológica. Lo que se busca es que el universal concreto de cualquier utopía no renuncie ni niegue el sentido escatológico y prefigurativo de la esperanza en la vida eterna, pero tampoco se intenta que el sentido escatológico infunda en los hombres una fe ciega. ¡Eternizar la vida! Es pues, hacernos insustituibles mediante la obra de nuestra propia vida, “El obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto, es algo que está al alcance de todos”¹⁶⁵.

La prueba moral procede de la reformulación del imperativo kantiano –actúa como si tu acción pudiese ser elevada a una máxima universal- mediante un original imperativo: “obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de todos los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas

¹⁶⁴ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 275.

¹⁶⁵ *Ídem*.

morir”¹⁶⁶. Las críticas a este planteamiento van en el sentido de la imposibilidad racional de conocer las guías o parámetros para obrar de modo que a mi juicio y a juicio de los demás no deba morir. Sin embargo, ante este límite racional Unamuno contrapone la forma del sentimiento, es decir, que la condena a muerte que hacen los padres tutelares de la ciudad, sea una gran injusticia ante el sentimiento de alguien.

El poder de dar la muerte es el fundamento de todo poder establecido que sustenta a los padres guardianes de la ciudad, la fundamentación –sea publicada o no- se sostiene directa o indirectamente en la legitimidad que tiene de poder dar la muerte¹⁶⁷. Así, para Unamuno –siguiendo de cerca a Hegel¹⁶⁸- el que puede resistir u oponerse a la muerte se libera de todo poder ya que el fundamento del poder ya no actúa sobre él. Ante el juicio Mefistofélico de: “Soy el espíritu que siempre niega. Y lo hago con pleno derecho, pues todo lo que nace merece perecer, mejor sería entonces que no naciera”¹⁶⁹. Unamuno reformula el imperativo categórico al afirmar: “Vivir en manera tal de merecer ser inmortal y de immortalizarse en el Universo”¹⁷⁰, de esta forma, la afirmación: “todo lo que nace debe merecer ser inmortal” no es un mero imperativo que busca la glorificación, sino la fecundidad, ya que sólo el amor es fecundo e implica una donación, un ofrecerse por completo a los demás en la obra política bien hecha.

Considerar la filosofía existencial de Unamuno como mera retórica sentimental sobre la muerte, nos impediría ver la gran fecundidad que tiene cuando actúa y transforma desde adentro la agonía existencial. Este

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 270.

¹⁶⁷ Es el poder del que habló e identificó Carl Schmitt en *Teología política I*, al decir que es el Soberano quien decide el estado de excepción, así mismo, es el soberano el que tiene el poder y sabe distinguir entre el amigo y el enemigo, y quien identifica y actúa sobre el enemigo.

¹⁶⁸ En el *Prefacio* de la *Fenomenología*, Hegel expone que el “señor” a diferencia del “siervo”, no está ligado a un ser-ahí y pone su vida en juego “mirando a la muerte de frente”, y si intenta conservar su vida es con el objetivo de gozar de todo aquello que ha ganado al arriesgarla, gana el señorío, el para-sí, la libertad y el reconocimiento. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1985, p. 15.

¹⁶⁹ Goethe, J, W, *Fausto*, Madrid, Clásicos Selección, 1999, p. 41.

¹⁷⁰ Chaguaceda Toledano, Ana, *Miguel de Unamuno, Estudios sobre su obra III*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2008, p. 64.

planteamiento supera también el escollo que supone el egotismo –que muchos interpretan como una mera variante del egoísmo-, y va más allá de las afirmaciones de que la moral de la desesperación parte de un egoísmo que no puede ser superado debido al excedido culto del yo.

Sin embargo, el culto al yo va más allá del simple interés biológico y se instala en el interés en que la obra humana sea inmortal. Sin duda alguna se habla del yo de un hombre de “carne y hueso”, pero esto no significa que solamente se desee el apego animal a la vida, sino un amor al yo que desea que su vida construida como una obra sea digna de ser inmortal. De aquí el gran interés que Unamuno pone en la última parte de *Del sentimiento trágico de la vida* en la responsabilidad de cada hombre en que su obra esté bien hecha, en el gozo y deseo en la obra inmortal, de tal manera que consideramos que no hay egoísmo, sino egotismo inclusivo, integrador y trascendental. Por lo tanto, la moral de la desesperación tiene una gran implicación política y social, ya que crea la solidaridad de todos los que agonizan y que al mismo tiempo intentan immortalizarse. La mortalidad es la suerte que todos los agonizantes sufren, y la moral de la desesperación infunde en todos los sufrientes una solidaridad que solamente es posible en la reciprocidad y en la complementariedad de las vidas de todos, éste es el lugar en donde los hombres buscan trascenderse en su ser mortal, buscan crearse su eternidad a través de una obra apasionada y desesperada, pero no es una desesperación mórbida y resignada, sino una fuerza que nos impulsa a revelarnos a través de la obra y en contra de la muerte.

De esta manera, la búsqueda de la inmortalidad no puede ser una labor individual, sino que es necesariamente colectiva, desde 1905 ya nos decía en *En torno al casticismo* que el postulado o la idea de la redención individual es satánica. “Y he de repetir una vez más que no se trata ni de policía trascendente, ni de hacer de Dios un gran juez o guardia civil; es decir, no se trata de cielo y de infierno para apuntalar nuestra pobre moral mundana, ni se trata de nada egoísta y personal. Nos soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego; es la

finalidad última de nuestra cultura toda. Yo soy uno, pero todos son yos”¹⁷¹. La liberación debe por lo tanto, ser colectiva, se trata de que esa experiencia colectiva de la moral de la desesperación provoque un movimiento de una redención colectiva en la solidaridad de todos los que están tocados de muerte.

La importancia de la obra bien hecha radica en actuar religiosamente, al hacer de nuestra vocación un sentimiento que ponga la vista en Dios, es decir, actuar como si de esa acción dependiese nuestra inmortalidad. La acción de un hombre nunca es solitaria, sino que siempre se da en una sociedad, de tal manera que la obra que intenta encontrar la inmortalidad, debe querer ser comunicable, debe ser digna de ser seguida por los demás hombres, es pues, una acción política que intenta llegar a los demás para que éstos la hagan suya, y es pedagógica ya que pretende mostrar que la única manera en que se pueden hacer cargo de la búsqueda de la inmortalidad depende de las acciones de los hombres.

Y hay quienes elevándose un poco sobre esa concepción, más que ética, económica, del trabajo de nuestro oficio civil, llegan hasta una concepción y un sentimiento estético de él, que se cifran en adquirir lustre y renombre en nuestro oficio, y hasta en hacer de él arte por el arte mismo por la belleza. Pero hay que elevarse aún más, a un sentimiento ético de nuestro oficio civil que deriva y descende de nuestro sentimiento religioso, de nuestra hambre de eternización. El trabajar cada uno en su propio oficio civil, puesta la vista en Dios, por amor a Dios, lo que vale decir por amor a nuestra eternización, es hacer de ese trabajo una obra religiosa¹⁷².

Es precisamente en esta acción político-religiosa, en donde cada quien se hace responsable de su oficio o vocación, y se abraza a ella llevando siempre la vista puesta en Dios. En esta acción impulsada por la moral de la desesperación, es en donde el carácter egotista de la persona une el deseo de inmortalidad en la

¹⁷¹ Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 141.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 281-282.

historia al deseo de inmortalidad en el espíritu en un solo movimiento apasionado y trágico que crea una obra digna de hacerse eterna.

Entendamos que en el planteamiento unamuniano, la compasión es un sentimiento que revela el dolor de los hombres por ser finitos, es decir, se compadece al vivo porque dejará de serlo, se le ama con amor de compasión ya que su tragedia también es la nuestra. Pero la compasión genera una solidaridad, ya que es una capacidad de sentirnos próximos al dolor de los demás. Para Unamuno, la alegría siempre tiende a generar sospechas y envidias, pero el dolor congrega a todos los que sufren. Es evidente que la moral de la desesperación es un imperativo social que está fundado en el universal del sentimiento, cuestión que según Unamuno, le da una potencialidad de mantenerse, sostenerse y legitimarse, mayor a la que tendría el imperativo racional, ya que considera que el razonamiento de las personas actúa de diferente manera cuando ellas tienen que decidir sobre las mejores acciones posibles para lograr sus objetivos, en cambio, el sentimiento es verdaderamente universal, ya que cree que todos hemos sentido dolor, lo que habría que lograr, según este planteamiento, es ir del dolor común a una moral de la desesperación.

Sin embargo Unamuno no considera que las personas pueden sentir el dolor de diferente manera, y que pueden no estar desesperados por conseguir la eternidad sino por otras cosas, o simplemente puede que nunca sientan dicha desesperación, con lo cual inevitablemente, no se llegaría a la moral de la desesperación. La fragilidad del postulado en el cual se sostiene la propuesta religiosa –que todos los hombres ansían la inmortalidad-, deja ver en su fondo la verdadera preocupación de Unamuno, a saber, la mejor forma posible en la que los hombres pueden y deben actuar dentro de una sociedad; de esta manera el postulado religioso bajo la forma de la moral de la desesperación y guiado por el imperativo moral, tiene verdaderamente una repercusión social capaz de ser aplicable para ciertos momentos y luchar en contra de ciertos males.

2.4 De la moral de la desesperación a la política administrativa

A partir de la moral de la desesperación –también llamada moral heroica- que es radicalmente solidaria, se desprende una paradoja en el tema de la política trágica, es decir ¿puede desarrollarse una política a partir de la tragedia? ¿A partir de la moral de la desesperación podemos construir una política? Y es que el alma trágica es siempre la dialéctica entre el ansia de lo divino y la desgarrada percepción de su imposibilidad, entre la búsqueda de lo universal y el sentimiento de lo fragmentado, esta lucha o ambivalencia del hombre trágico con respecto al mundo provoca que el hombre participe en la política pero sin entregarse por completo, ya que su anhelo está más allá de los intereses políticos concretos. La participación del hombre trágico se da a partir de un compromiso existencial con la política, a partir de una necesidad de la acción política que nos conduce necesariamente hacia el deseo de la inmortalidad en la obra que se presenta como una posibilidad de redención colectiva.

Este planteamiento nos lleva a afrontar la política, a participar en ella de una manera diferente, trascendiéndola transversalmente y no eludiéndola. Esto requiere entender primeramente a la política y a sus requerimientos como necesidades de mediación, es decir, entender que la política tiene primeramente una dimensión administrativa, que media en las cuestiones de convivencia civil y establece condiciones prescriptivas para las relaciones sociales, ya que si no tenemos mínimamente resuelta esta dimensión, sería casi imposible el desarrollar cualquier otro tipo de inquietudes.

Sin embargo, la primera dimensión o dimensión administrativa de la política no contiene completamente a la esperanza de la realización efectiva del hombre. Es decir, la esperanza escapa de la ciudad de los hombres¹⁷³, escapa del Estado, escapa de la democracia. Por este motivo, según Unamuno, todos lo que colocan

¹⁷³ Entiéndase como el lugar o espacio de cualquier construcción humana que intente dar a los hombres un lugar en donde pueda desarrollarse y buscar la felicidad.

la esperanza en la ciudad democrática, tienen la mira muy corta, ya que es tan quebradizo el suelo que sostiene a la esperanza en la ciudad democrática que termina por generar profundas decepciones políticas provocadas por llevar cuestiones religiosas a los terrenos de la política administrativa, y por esto la ciudad de los hombres no es el lugar en donde la esperanza germina.

El cristianismo es una religión enteramente espiritual, ocupada únicamente en las cosas del cielo; la patria del cristiano no es de este mundo. Cumple con su deber, es verdad, pero con una profunda in-diferencia por el buen o el mal éxito de sus desvelos. Con tal de que no tenga nada que reprocharse, poco le importa que todo vaya bien o mal aquí abajo. Si el Estado florece, apenas si usa gozar de la felicidad pública; teme enorgullecerse con la gloria de su país; si el Estado perece, bendice la mano de Dios que pesa sobre su pueblo¹⁷⁴.

Unamuno sigue de cerca el planteamiento rousseauniano y aunque las conclusiones son radicalmente opuestas, afirma que el lugar de la esperanza es el Cristianismo –la religión del dios vivo-. El cristiano cumple su papel de ciudadano por obligación, pero su corazón se encuentra más allá de las cuestiones mundanas, entonces la participación del cristiano en la política se hace sin dejar el alma en ella. Es evidente que al Estado –ciudad terrestre- le interesa que el hombre deje el alma en la ciudad, ya que la administración del alma, de la esperanza, es la forma más efectiva que tiene el poder para perpetuarse.

En los escritos de juventud de Miguel de Unamuno¹⁷⁵, podemos encontrar una serie de defensas férreas en favor de un Estado democrático fuerte, capaz de oponerse a presiones de la institución religiosa –Iglesia cristiana-, los intentos por restablecer la monarquía y a los estallidos violentos que desgarraban la vida civil española. Sin embargo, después de su ruptura definitiva con la democracia, el marxismo y el socialismo, Unamuno criticaba fuertemente el sentido de la voluntad

¹⁷⁴ Rousseau, Jean, Jaques, *El contrato social*, Madrid, Los grandes pensadores, 1999, p. 128.

¹⁷⁵ Al respecto, se sugiere la lectura de Pérez de la Dehesa, Rafael, *Política y Sociedad en el primer Unamuno*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1965.

general como estado ético, es decir, criticaba y se oponía a la idea de que la ciudad de los hombres pudiese y quisiese contener a toda la felicidad posible, era tanto como querer hacer coincidir la ciudad de los hombres con el ideal utópico, lo cual es sin duda una exageración que reduciría radicalmente las posibilidades de creación de la esperanza en un más allá que no se encuentra en la ciudad de los hombres.

Así mismo, Unamuno afirmaba que uno de los principales pilares de la filosofía política moderna, ha consistido en querer hacer convenir a la felicidad y a la virtud, bajo la idea de que el cumplimiento virtuoso de las actividades de los hombres les darían la felicidad, lo cual le parecía una inconsistencia o desfase ya que el comportamiento virtuoso de los hombres sí les daría una convivencia más estable y armónica pero no les daría sin más la felicidad. Unamuno –siguiendo a Rousseau, aunque con un desarrollo teórico alejado de éste- afirma que no hay manera de hacer convenir a la felicidad y a la virtud. Rousseau planteaba la renuncia de la felicidad para cortar o apaciguar el deseo individual del hombre por la felicidad y a través de esta alienación se pueda llegar a la voluntad general, la cual evidentemente nace de un acto de expropiación del individuo que renuncia moralmente a su deseo de felicidad, ya que lo verdaderamente importante es la voluntad general. Este planteamiento era para Unamuno muy peligroso, ya que la renuncia de la felicidad dejaría al hombre sin justificación en el mundo.

Si bien, la cuestión de la felicidad no es un problema de política pública, Unamuno sí consideraba que el individuo libre y autónomo está sobre el Estado, y que el misterio personal y eterno está sobre el ansia “progresista del Estado”¹⁷⁶, “Mi batalla es en este país atacado de individualismo y donde en realidad se odia a la personalidad y carga a cada uno lo que en el otro es el hombre, pelear por el respeto y el interés hacia el hombre”¹⁷⁷. La crítica radical en contra de la democracia va en el sentido de que dicha ciudad terrestre no puede instituirse o

¹⁷⁶ Lo cual entendía Unamuno como los ídolos de la democracia, los acaparadores de todo lo que el individuo puede y quiere ser.

¹⁷⁷ Flores Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, op. cit., p. 81.

autonombrarse como el único depositario, ni como el único rector, ni como el único autor de la felicidad, de la esperanza y de la fe de los hombres.

El planteamiento político-religioso de Unamuno se evidencia en el intento por llevar a la acción política más allá de los meros requerimientos administrativos o pragmáticos, la lleva al orden de los principios programáticos pero en un sentido humanista y ético. Tal es el caso del liberalismo por el que siempre luchó y defendió, Unamuno fue un liberal-libertario, alejado del individualismo exacerbado, del culto a la libre competencia, a la competitividad, del anti-estatalismo, las cuales eran algunas de las características que envolvía el término liberalismo en la España de su época. Sin embargo el liberalismo propuesto por Unamuno era considerado por éste, como un ir más allá de la mera dimensión administrativa del liberalismo político y económico, transfigurándose en una actitud para afrontar la vida¹⁷⁸. Lo mismo ocurre con la actitud libertaria que Unamuno postula con el lema ¡No deleguéis!¹⁷⁹ Que reivindica el principio liberal como el fundamento de toda política: “El liberalismo es el universal concreto de toda política histórica, es lo más comprensivo y a la vez lo más expansivo, es la fórmula suprema del hombre”¹⁸⁰. Con esto, Unamuno buscaba un replanteamiento del estado democrático a partir de una profunda cualidad liberal-libertaria de carácter social.

Sin embargo, es evidente el desfase que ocurre cuando el político romántico o el “político poeta profeta”¹⁸¹ interviene en la política administrativa, ya que considera que está encarnando un sentimiento colectivo y cree que con su acción, crea un mito capaz de reunir y persuadir a todos los hombres de un pueblo, y que por lo tanto, también cree que tiene un derecho casi divino a la crítica desde el carácter poético-profético de su vocación. Sin duda alguna, este

¹⁷⁸ Esta actitud era entendida por Unamuno como un método, un sentimiento general que debe aplicarse en todo orden de la vida de los hombres, es una actitud que se sostiene sobre la base del libre examen y del juicio autónomo de la conciencia, así como de la crítica a cualquier tipo de pensamiento único, de verdad única.

¹⁷⁹ En carta enviada a José Ripoli, en Unamuno Miguel de, *Epistolario Americano (1890 – 1936)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 202.

¹⁸⁰ Flores Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino, op. cit.*, p. 81.

¹⁸¹ Según Pedro Cerezo Galán, el político poeta profeta, es el paradigma del político que encarnó Miguel de Unamuno. Sin lugar a dudas, este político está muy alejado del político profesional y del político intelectual que comúnmente se conocen.

carácter nos resulta ahora muy polémico, ya que estamos muy lejos de la política de los héroes de la que escribiera Thomas Carlyle en *El culto a los héroes*¹⁸².

Muchos son los pasajes en donde Unamuno evidenciaba que creía en esta manera de participar en la política, y en donde se comportaba como si él encarnara y representara el sentimiento colectivo del pueblo español¹⁸³. Un ejemplo de esto fue su enfrentamiento con la realeza que simbolizaba para él, la eterna lucha entre la verdad y el poder. Al respecto, expresó en el Ateneo que había ido a ver al Rey¹⁸⁴ para reprenderle, para exigirle y no para disculparse ni para ser condescendiente. Es decir, fue a interpelar al Rey con su carácter de profeta, con su creencia o sentimiento de que él encarnaba la voluntad de España, aunque resulta evidente que no tenía propiamente una representación política.

En la política poética profética, podemos identificar tres características que la llevan a ser una política radical. En primer lugar, es una política basada en la heterodoxia, siempre disidente, y que es invaluablemente provechosa cuando pelea en contra de grandes males ya que tiene una gran eficacia práctica. Lo cual respaldó Unamuno con sus acciones en contra del fascismo que bajo el lema "¡Abajo la inteligencia!. ¡Viva la muerte!", se apoderaba de España¹⁸⁵. También

¹⁸² La política poética profética era una expresión de las necesidades de identificación que los pueblos antiguos tenían, de tal manera que un héroe encarnaba la expresión de la voluntad del pueblo, dirigía, planeaba y respondía a algún tipo de exigencias de la comunidad.

¹⁸³ Pedro Cerezo Galán ha descrito la manera en que Unamuno se comportaba ante diferentes circunstancias y ante diferentes actores, por ejemplo, ante Romanones y su política pragmática, Unamuno se comporta como un moralista; cuando se enfrenta con el Rey, Unamuno se comporta como un profeta; ante la dictadura, se comporta como un profeta víctima; ante la República se comporta como el profeta defraudado.

¹⁸⁴ La audiencia entre el Rey Alfonso XIII y Unamuno se dio en presencia del Conde de Romanones (aquél que Unamuno calificara como el corre-ve-y-diles de la realeza), el 5 de abril de 1922 en el palacio real. "La verdad es que he sido llamado o llevado a Palacio, para responder de mis ataques a la actuación del Rey. Y que he acudido para exponer, en esencia y sustancia, el fundamento de esos ataques para sostenerlos, para hacer presente que no obedecen a un resquemor individual, a un despecho propio mío sólo –mi pleito individual, que le había, fue zanjado por mis compañeros- y para oír por boca del Rey qué está por su parte propicio a que se exijan todas las responsabilidades. Unamuno, Miguel de, *Manual de quijotismo: Cómo se hace una novela*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 81.

¹⁸⁵ Aún se recuerdan las palabras que Unamuno dijo ante el discurso del General Millán Astray en la Universidad de Salamanca: Acabo de oír el necrófilo e insensato grito de "¡Viva la muerte!", una ridícula paradoja que me parece repelente. El general Millán Astray es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero desgraciadamente en España hay actualmente demasiados mutilados. Y, si Dios no nos ayuda, pronto habrá muchísimos más. Me atormenta el pensar que el general Millán Astray pudiera dictar las normas de la psicología de la masa. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de

peleó en contra del nacionalismo que pretendía fundir todas las naciones en una sola nación; aunque apoyaba el nacionalismo que rescataba las particularidades de cada nación para sumar y fortalecer a la gran nación española. Y en contra del militarismo, ya que consideraba que las virtudes militares, tales como la disciplina, la subordinación y la obediencia, degeneran el *ethos* cívico que se basa en la libertad.

En segundo lugar, es una política basada en la resistencia al autoritarismo, a la injusticia, a la ignorancia y al poder mal empleado. 1) Un ejemplo de esto, es la resistencia que Unamuno mantuvo en contra de los germanófilos durante la Primera Guerra Mundial, ya que consideraba que el compromiso con la causa germánica era al mismo tiempo, un compromiso con un Estado autoritario, en oposición al compromiso con la libertad que representaban los aliados. 2) También podríamos recordar la resistencia recurrente e incansable que sostuvo contra el Rey Alfonso XIII, ya que consideraba que estaba implicado en la desintegración social de España, así como en el creciente militarismo que inundaba e inhibía la vida civil. 3) La resistencia ante la dictadura del general Primo de Rivera, periodo en el cual es desterrado a Fuerteventura y posteriormente se auto-exilia en París. Unamuno no quiere el perdón del Rey, ya que considera que no lo culparon para hacer justicia, sino para indultarlo, así que se resiste al perdón real y elige el auto-exilio, el cual describe en *Cómo se hace una novela* como una etapa de desesperación, al borde del suicidio, sin embargo, resiste y posteriormente cumple las palabras que lanzó el 21 de febrero de 1924: "Volveré, no con mi libertad, que nada vale, sino con la vuestra".

esperar que encuentre un terrible alivio viendo como se multiplican los mutilados a su alrededor. (...) Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaréis algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil el pedir os que penséis en España", texto tomado de Rueda, Andrés, *Vengo a salvar a España*, Madrid, Nowtilus, 2005, p. 195.

En tercer lugar, es una política poética, creadora, capaz de desentrañar un sentimiento colectivo intrahistórico¹⁸⁶, de crear y consolidar una esperanza utópica, tal es el caso de la creación que Unamuno realizó de su mito, se inventó su República, se inventó su Don Quijote, se inventó su liberalismo que tenía por finalidad la mítica “España ideal, universal y eterna” de la que habla Stephen G. H. Roberts en *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*.

No podemos negar que esta política –disidencia, resistencia y creación– tiene un gran valor en momentos específicos, pero también parece totalmente excedida o desfasada en ciertas circunstancias. En momentos de regularidad política, la política poética profética pareciera ser totalmente desatinada, ya que podría provocar un gran desajuste entre el ideal utópico y la política administrativa –programas concretos de política pública–. Varios biógrafos de la vida de Unamuno, dan constancia de los errores y las desorientaciones que éste vivía, ya que la política del profeta carecía de la parte de las mediaciones, de la práctica, de la negociación, lo cual, muchas veces pudo salvar debido a su profunda convicción moral.

Sin embargo, si bien la política poética profética no es aplicable bajo circunstancias de normalidad política, siempre hay momentos en donde la democracia se desvirtúa, en donde la corrupción predomina en la convivencia civil, en donde la violencia llega al extremo de la normalidad, en donde la política pierde el sentido, y la razón estéril y cansada por los fracasos se retira, en estos momentos, Miguel de Unamuno, un político profético, utópico y anacrónico, siempre será revitalizante para cualquier situación de decadencia política.

¹⁸⁶ Unamuno consideraba que todo lo que se puede decir de un individuo, es aplicable a la personalidad de un pueblo, es decir, existe en él un elemento corpóreo que contribuye a definir a dicho pueblo. Consideraba también que en cada pueblo hay un ideal, un proyecto común, una vocación que es necesario discutir porque sólo siendo fiel a ella puede el pueblo alcanzar su grandeza y su felicidad. Unamuno distingue entre historia e intrahistoria, la primera es una expresión de sucesos, y la segunda constata hechos permanentes que informan la cultura de un pueblo.

CONCLUSIONES

Y es que cuando el mundo está en crisis y el horizonte de la inteligencia otea aparece ennegrecido de inmanentes peligros; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada sólo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo. María Zambrano.

María Zambrano decía que Miguel de Unamuno era “de esos personajes cuyo influjo se ejerce desde lo que hacen y desde lo que escriben, y que parece provenir de un trasfondo último que, por mucho que ellos hayan logrado revelar, no han declarado del todo. Influyen y viven, más que por lo que revelan, por lo que ha quedado, a pesar de todas sus dotes poéticas, sumido en la oscuridad”¹⁸⁷, y nos advertía en 1942, en un texto dedicado a la obra y pensamiento de Unamuno, sobre el riesgo de encomendarse al estudio de la obra de un pensador con el que no se guarda la suficiente distancia histórica como para poder establecer una visión objetiva sobre los temas de los cuales se quiere reflexionar, así que en lugar de optar por la objetividad, Zambrano optó por la participación de un pensamiento del cual ella también se nutrió.

A 74 años de la muerte de Miguel de Unamuno, sigue siendo difícil el poder tener un juicio completamente objetivo sobre los temas estudiados, sin embargo, nosotros optamos por la crítica hacia los planteamientos políticos del autor español, pero al mismo tiempo, nos salta otro problema, el de la gran multiplicidad y variedad de escritos e interpretaciones sobre su vida y obra, lo cual nos obliga a preguntarnos si ¿aún se puede decir algo novedoso del que tanto se ha dicho y escrito dentro y fuera de España? Sin duda, creemos que sí, y es justamente éste el objetivo del presente trabajo. La bibliografía avocada a su obra es extensa, sorprende la gran variedad de interpretaciones sobre los diversos temas de su

¹⁸⁷ Zambrano, María, *Unamuno, op. cit.*, p. 29.

pensamiento, lo cual inevitablemente nos lleva a pensar que precisamente por esto, el Unamuno real se nos ha disipado, que entre tanta interpretación y metodología, el verdadero Unamuno se ha convertido en una figura vaga, enigmática, abstracta. Pareciera que a la manera de una imagen que ha sido expuesta durante mucho tiempo a la luz solar, poco a poco ha ido perdiendo su figura y color; de la misma manera, la figura de Unamuno, que ha sido expuesta a la potencia de innumerables luces de brillante exégesis, pareciera que, paradójicamente, ha ido borrando su figura y color original, y poco a poco va convirtiéndose en mito, en novela, en leyenda.

Es precisamente este tema del cual se ocupó gran parte de su vida. Le preocupaba el ver cómo, ya desde entonces se le iba envolviendo, convirtiendo en leyenda, en mito, en novela, lo cual es una tragedia en parte dolorosa y consoladora, ya que veía y sentía que su vida se iba borrando en algún sentido y estaba siendo suplida por la figura que de él hacen todos los demás. Poco a poco la figura de Unamuno se ha vuelto de todos los que han hecho de él otro hombre, un mito en el que queda contenido y que ha de vivir siempre en la inmortalidad. Pero en todo caso no quedará inmóvil, ya que como todo aquél que ha decidido y ha logrado vivir en la historia, ha de serlo necesariamente recreándose en sus lectores, en todos aquéllos que lo sacan del olvido y que le dan vida nueva.

Unamuno optó por buscar la inmortalidad a través de las dos vías que hemos expuesto a lo largo de este trabajo; la inmortalidad en el espíritu, la cual ahora sólo él sabrá si la logró; y la inmortalidad en la historia a la cual hemos asistido y en la cual hemos participado. Si bien el tema de la religión es central en la obra unamuniana, en última instancia, la religión sirve para sustentar una propuesta política surgida de imperativos morales que mueven al hombre a actuar socialmente de la mejor manera posible con el objetivo de obtener la inmortalidad por ambas vías; aunque si la duda de lograr la inmortalidad en el espíritu es irresoluble, lo único de lo que el hombre puede hacerse completamente responsable para obtener su inmortalidad, es buscarla a través de la obra política.

Estamos convencidos de que Unamuno no fue un pensador apolítico, o que soslayara los temas políticos por considerarlos carentes de importancia. Todo lo contrario, creemos que fue un pensador comprometido totalmente con la política de su tiempo; si bien no fue un político en sentido estricto –un político con disciplina de partido-, sí intervenía activamente en política desde su trinchera que era la de las letras. Y aunque hay aún una cierta tendencia interpretativa que quiere ver en Unamuno a un pensador incoherente, nosotros podemos afirmar que esta visión es errónea y que si es un pensador asistemático, esto no quiere decir que sus ideas carezcan de fundamento y coherencia.

Podemos encontrar en su obra una serie de temas centrales alrededor de los que gira su pensamiento, comúnmente presentados como dicotomías: historia/intra-historia; vida/muerte; individuo/sociedad; razón/fe; cultura/civilización; inmortalidad histórica/inmortalidad en el espíritu; política/religión, etc. Estos temas se encuentran estrechamente vinculados de manera coherente, lo cual hace casi imposible separar un tema sin referirse a todos los demás, por este motivo, su obra puede considerarse como una unidad que se rige a partir del principio unificador de la existencia humana, la existencia concreta y dinámica del hombre de “carne y hueso” que busca su fundamento y que se crea para sí su propio fundamento.

Sin embargo, y a pesar de que existen cada vez más trabajos e investigaciones sobre la obra unamuniana, consideramos que existe un hueco sobre el tema al cual nos enfocamos en este trabajo. Faltaba –a pesar de los múltiples trabajos sobre su ideología política; de la evolución política de su pensamiento; de la actividad política en su juventud o en su madurez; en el exilio; en la República, etc.- un estudio sobre el tema de la política entendida como una actividad religiosa que en última instancia constituye un planteamiento político capaz de aplicarse en momentos de crisis social y política, pero que no es viable para tiempos de normalidad política.

Así, partimos de la exposición del tema de la religión basada en el supuesto de que todos los hombres ansían la inmortalidad y que la buscan desesperadamente a través de la fe en la promesa del Dios vivo del cristianismo, para posteriormente explicar y fundamentar, el por qué sostenemos que la política tiene un carácter religioso cuando constituye la única vía que el hombre puede realizar para buscar su inmortalidad. De esta manera, expusimos que la política-religiosa constituye una de las vías para lograr la inmortalidad, pero que también tiene un referente práctico, es decir, es una actividad que lucha en contra de grandes males, de aquí que este planteamiento también sea una respuesta a los problemas apremiantes de la España y de los acontecimientos mundiales en los que vivió Unamuno.

Finalmente, quedó expuesto que esta política que es profundamente efectiva para combatir y luchar en contra de totalitarismos, absolutismos o pretensiones de verdades únicas, tiene un gran sesgo o desfase cuando no existen grandes males que combatir. La propuesta político-religiosa unamuniana, es una actividad a la contra, disidente, que si se llegara a aplicar en tiempos de regularidad política, ocasionaría un gran desajuste entre el ideal utópico y la política administrativa concreta.

Sin embargo, el pensamiento unamuniano, que es expresión de la crisis de la modernidad a la que aún nos toca asistir, es sin duda, un pensamiento actual que pone en tela de juicio los grandes problemas de nuestro tiempo y que siempre constituirá un aliento revitalizante para los momentos en los que nos enfrentemos con esos grandes males que amenazan la vida de los hombres.

FUENTES:

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Obras Selectas, 2001.
- Chaguaceda Toledano, Ana, *Miguel de Unamuno, Estudios sobre su obra III*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2008.
- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1987.
- Dezso Csejtei, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno, Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Díaz, Elías, *Revisión de Unamuno*, Madrid, Tecnos, 1968.
- Edery, Moise, "¿Es Unamuno filósofo?", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, vol. 103, núm. 308, 1976.
- Fernández Turienzo, F, *Unamuno, ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966.
- Flórez Miguel, Cirilo, *Tu mano es mi destino*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
- Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Grandes Pensadores, 1999.
- García Bacca, Juan David, *Los Presocráticos*, México, FCE, 2002.
- García Bacca, Juan David, t. I, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Alcalá, 1947.
- García Blanco, Manuel, *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1998.
- Gaos, José, *Heráclito*, México, UNAM, 1974.
- Goethe, J, W, *Fausto*, Madrid, Clásicos Selección, 1999.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1985.
- Heredia, Antonio, "Hacia Unamuno con Unamuno", en *Naturaleza y Gracia*, Vol. LII, 3 Septiembre – Diciembre, Salamanca. 2005.
- Hume, David, *Del suicidio y De la inmortalidad del alma*, México, Océano, 2002.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en *La tenacidad de la política*, México, UNAM, 1995.
- Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Aguilar, 1983.
- Marías, Julián, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960.
- Mata Induráin, Carlos, *Unamuno, del ensayo a la novela filosófica: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno mártir*, en <http://hispanismo.cervantes.es/documentos/mata.pdf>, Pamplona.
- Moret, Galo, *Instrucción religiosa: El cristianismo, sus dogmas, oraciones, mandamientos y sacramentos*, México, Difusión Cultural Gratuita, A. C., 1962.
- Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1992.
- Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1989.
- París, Carlos, *Unamuno, Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Ediciones Península, 1968.
- Parménides, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1999.
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Madrid, Valdemar, 2005.
- Pérez de la Dehesa, Rafael, *Política y Sociedad en el primer Unamuno*, Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1965.
- Rousseau, Jean, Jaques, *El contrato social*, Madrid, Los grandes pensadores, 1999.
- Rueda, Andrés, *Vengo a salvar a España*, Madrid, Nowtilus, 2005.
- Sánchez Barbudo, Antonio, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus. 1986.
- Savater, Fernando, *El arte de ensayar. Pensadores imprescindibles del siglo XX*, Madrid, Galaxia Gutemberx, 2009.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 2002.

- Unamuno, Miguel de, *Cómo se hace una novela*, Madrid, Grandes pensadores, 1999.
- Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Los grandes pensadores, 1984.
- Unamuno, Miguel de, *El Cristo de Velázquez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- Unamuno, Miguel de, *El secreto de la vida*, Madrid, Grandes Pensadores, 1999.
- Unamuno, Miguel de, *Ensayos y artículos*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1980.
- Unamuno Miguel de, *Epistolario Americano (1890 – 1936)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Unamuno, Miguel de, *La novela de don Sandalio jugador de ajedrez*, Madrid, Grandes pensadores, 1999.
- Unamuno, Miguel de, *La oración del ateo*, en <http://poesia-inter.net/mu00017.htm>
- Unamuno, Miguel de, *Manual de quijotismo: Cómo se hace una novela*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.
- Unamuno, Miguel de, *Mi religión y otros ensayos breves*, Madrid, Renacimiento, 1965.
- Unamuno, Miguel de, *Pensamientos y sentimientos*, Salamanca, Consorcio Salamanca, 2002.
- Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Urrutia, Manuel, *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
- Zambrano, María, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2001.
- Zambrano, María, *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003.