



Invenio

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

seciyd@ucel.edu.ar

ISSN (Versión impresa): 0329-3475

ARGENTINA

2007

W. Daros

LA PRESENCIA Y EL RECHAZO DE LA MODERNIDAD EN EL SENTIMIENTO
TRÁGICO DE UNAMUNO

Invenio, noviembre, año/vol. 10, número 019

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

Rosario, Argentina

pp. 11-34

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



LA PRESENCIA Y EL RECHAZO DE LA MODERNIDAD EN EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE UNAMUNO

W. Daros*

RESUMEN: El pensamiento de Miguel de Unamuno aparece frecuentemente presentado como fragmentario, por lo que se ha llegado a dudar si nos hallamos ante un filósofo o ante un literato. En este artículo se hace la hipótesis de que la reivindicación del sentimiento trágico de la vida (principio de la filosofía de Unamuno), implica también la presencia y, al mismo tiempo, el rechazo de la Modernidad: la búsqueda de conocimiento seguro y la percatación de su fragilidad. Se analizan, pues, las características de este sentimiento que posee una raíz trágica y antinómica, por lo que nos hallamos ante una filosofía en la que se oponen el sentir al conocer, la cabeza al corazón, la fe a la razón, la filosofía a la religión, el pesimismo al optimismo, la subjetividad a la objetividad. Se estudian las consecuencias de este principio y sus antinomias, y se finaliza con la indicación de algunas posibles críticas al mismo¹.

Palabras claves: Unamuno - Modernidad - subjetividad - objetividad

ABSTRACT: *Presence and Rejection of Modernity in Unamuno's tragic feeling*

Miguel de Unamuno's body of thought is often presented as fragmentary; this approach has led to doubt whether he is a philosopher or a man of literature. The hypothesis presented in this article purports that the restoration of the tragic feeling in life—one of the principles in Unamuno's philosophy—implies both the presence and, at the same time, the rejection of Modernity: the search for solid knowledge as well as the acknowledgement of its frailty. Thus, the paper discusses the characteristics of this feeling full of a tragic and antinomic root: we are confronted with a philosophy that opposes feeling to knowing, head to heart, faith to reason, philosophy to religion, pessimism to optimism, subjectivity to objectivity. The paper also explores the consequences and the antinomies of this principle and ends presenting some possible criticism to the principle itself.

Key words: Unamuno - Modernity - tragic feeling - subjectivity - objectivity

Introducción

1. La llamada generación del '98, dos años antes del inicio del siglo XX, vivió el desvanecimiento de la imagen gloriosa de España. Ésta, gobernada por la reina madre María Cristina de Austria, regente de la monarquía durante la minoridad del futuro rey Alfonso, perdió el dominio sobre Cuba, Puerto Rico y Filipinas; y vendió, luego, a Alemania los

* *William Daros* es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Ha realizado estudios y trabajos de investigación en Italia. Actualmente se desempeña como Investigador del CONICET, con sede en UCEL. Ha publicado numerosos artículos y libros en el ámbito de la Filosofía y la Educación. E-mail: daroswr@yahoo.es

archipiélagos de Marianas, Carolinas y Palaos. Por otra parte, el movimiento anarquista marcaba fuertemente su presencia con atentados. La generación del '98 percibió la decadencia de España no sólo en el ámbito político, sino más aún en el cultural, aunque no dudaba de la posibilidad de una recuperación.

Miguel de Unamuno (1864-1936)² se cuenta entre los que estimaban que la decadencia de España se halla en su tradición osificada. Él y otros de su generación pensaron entonces en una nueva España, con una nueva constitución social, con nuevas ciencias, nuevas artes y nuevos enfoques filosóficos.

Pío Baroja, en sus "Memorias", afirma de este vasco: "Unamuno no hubiera dejado hablar, por gusto, a nadie. No escuchaba. Le hubiera explicado a Kant la filosofía kantiana, a Poincaré lo que era la matemática, a Planck su teoría de los quanta y a Einstein lo de la relatividad...". Por cierto, en sus relaciones, Miguel de Unamuno fue siempre impertinente y no tuvo el menor reparo en abandonar todo lo no tuviese que ver con sus propias inquietudes intelectuales y religiosas.

En vida -afirma Fernando Baez-, no fue precisamente un personaje grato, aunque logró ser popular. Llegó a ser detestado, criticado, admirado: en cualquier caso indispensable. No faltó quien lo calificó como un luterano extraviado en labores académicas, como un profesor de lenguas clásicas que filosofaba sin rigor por carecer de herramientas adecuadas: ojos agudos, frente plana, nariz curva, labios delgados, barba recortada al punto y voz firme, chillona. Vestía con un ascetismo que podría provocar fastidio: no usaba corbata ni sombrero al uso ni trajes parisinos. Le bastaba un traje color azul de corte clerical, que nunca se supo si fue el único, y unos zapatos bajos. Con reverencia o audacia sus biógrafos repiten que no fue apuesto y desafió a los hombres de su época manteniendo un matrimonio leal a Concepción Lizárraga, quien le dio ocho hijos. No fumaba ni bebía. Se bañaba de madrugada, con agua helada. A las ocho de la mañana, invariablemente, daba su clase de griego, sin seguir ningún programa, apegado al fervor por el texto, y al terminar ésta contestaba su correspondencia, que no debió ser poca si se considera su anhelo vasco de saber y decirlo todo. Por las noches, encerrado en un silencio terrible, escribía sus artículos y relatos. Por principio se oponía a todos los sistemas de pensamiento y no toleraba que se lo clasificara en ninguno de ellos³.

La trágica filosofía del hombre de carne y hueso

2. Una filosofía es una interpretación sistemática de la vida, lo cual supone admitir un (o unos) principio último, más allá del cual no tiene sentido ninguna pregunta ni es posible dar respuesta alguna.

Pues bien, ante la aparente carencia de sentido de la vida, Unamuno inicia una filosofía centrada en el sentimiento, "en el hombre de carne y hueso"⁴; una filosofía que se aleja de los planteamientos abstractos, lógicos, ideales. El hombre no es el ser pensante cartesiano, sino un ser con carne y huesos que se pregunta por su existencia y por el sentido de la misma, siguiendo una tradición cercana a Agustín de Hipona, a Pascal, a Rousseau, a Kierkegaard.

Una filosofía no es, pues para Unamuno, un sistema abstracto que refuta a otro sistema. Por ello, él no desea iniciar su filosofía, su comprensión de la vida, a partir de una idea. Según él, el inicio de la filosofía se anida en la íntima biografía de los filósofos. "Toda

teoría filosófica... surge en realidad de un íntimo sentimiento moral del autor de ella" (S.T., p. 118). El sentimiento es la realidad inmediata y sólo sufriendo se es persona (S.T. 182). El hombre es tal porque siente y es un principio viviente, concreto, de unidad en la contradicción insatisfecha y de continuidad. Como para Segismundo -en *La vida es sueño* de Calderón- también para Unamuno, el mayor crimen del hombre es haber nacido; pero es, además, alimentar la muerte con la vida y ansiar la inmortalidad⁵. En consecuencia, el racionalismo y el cientificismo, y los demás sistemas abstractos, son insuficientes para llenar la vida humana, para dar una respuesta a la cuestión fundamental para Unamuno: ¿cuál es el sentido de la vida y de la muerte? ¿Por qué está en el hombre el ansia de supervivencia y de inmortalidad?

Como joven, Unamuno (1884-1897) se apoya en el racionalismo humanista, propio de la mentalidad moderna. Aun después de su crisis religiosa, se apoya en el valor de la persona y en el antagonismo entre fe y razón, que también es un indicador de la modernidad. Mas pasa luego a la búsqueda de una base de sentido para la vida en las respuestas socio-políticas, entendidas como reformas primero éticas y luego económicas.

Finalmente Unamuno se acerca a una interpretación trágica de la vida, reflejada en la ingenuidad de Sancho Panza (como entrega cordial a un destino no reflexivo ni reflexionado) y en el idealismo y utopía del Quijote (estupidez a los ojos de los intelectuales).

La estructura del ser del hombre parece paradójica, agónica, como si lo real fuese irracional, todo lo cual lleva a Unamuno más allá de la modernidad. Antes que surgiera el existencialismo, Unamuno lo preanuncia; pero no pone la cuestión en términos abstractos entre el ser o más bien la nada. En el hombre, dada su conciencia de la finitud, se dan ambas dimensiones: es y es nada, porque es agonía viviente. Mas con este mismo planteo, Unamuno señala la superación o abandono de la modernidad y la preferencia que la modernidad tuvo por la lógica, la ciencia y la claridad en las distinciones.

3. Si bien el inicio de la filosofía de la Unamuno es el sentimiento existencial, éste es trágico. Un primer aspecto de la *situación trágica del hombre* se halla en que el hecho de que, por un lado, la razón no es suficiente para dar razón de la vida y, por otro, en el advertir que el hombre no puede vivir sin razón.

Otra forma de expresar esta *trágica contradicción* la encontramos en las *exigencias irreconciliables* -y por ello, trágicas- de la vida del hombre: el sentimiento y la razón, las creencias y las razones, la filosofía y la teología.

Ya sabemos que los griegos consideraban tres posibilidades fundamentales de expresión de la situación humana: la *cómica* (de los hombres despreocupados que refleja la vida propia de los dioses los cuales llevaban una vida plena de alegría, no afectada por las miserias humanas); la *dramática* (en la cual los seres humanos, puestos ante los dilemas de la existencia, debían decidir ellos mismos la situación; y ésta era la manera en que Ortega y Gasset veía la condición humana en el mundo⁶); y la *trágica* (dominada inevitablemente por el destino establecido por los dioses, como el caso de la vida de Edipo). Esta última era la concepción que mejor reflejaba la vida humana según el pensar de Unamuno.

"Según Sófocles, el hombre tiene que someterse a la voluntad irracional, y por lo tanto, impenetrable, de los dioses. Los dioses destruyen a los que inten-

*tan oponerse a su voluntad... Tal es la concepción trágico-heroica de la vida humana, cuya manifestación artística se encuentra en las obras de Sófocles”*⁷.

Según Unamuno, cuando el hombre desea hacer de las trágicas dicotomías -que constituyen el fundamento existencial de la vida humana- una disyuntiva, esto es, apoyarse solo en un aspecto de las mismas y suprimir el otro, entonces el destino toma su represalia: exorbita al hombre y lo desquicia. Cuando un aspecto parece triunfar sobre el otro -la razón sobre el sentimiento, por ejemplo-, este mismo triunfo termina aplastando al hombre, y lo conduce al suicidio de lo humano.

4. El verdadero modo de pensar del hombre se halla en *la trágica situación de los contrarios*, en particular, en la contradicción implicada en el sentir y en el pensar, entre la dicha y el dolor. La “esencia de un ser”, del ser del hombre, se halla en esas antinomias (leyes contrarias): en ser finito, temporal; pero tener “hambre y sed de eternidad y de inmortalidad” (S.T., p.184). Ese ser antinómico del hombre se manifiesta también como conciencia y materia, tendencia a ser y no ser. No anhelar “locamente la inmortalidad” es la suprema pereza, la cual es el origen de todos los males (S. T., p. 189).

El hombre siente y cree en su inmortalidad, pero no encuentra ningún fundamento silogístico, filosófico o científico para avalar ese sentimiento y esa creencia. No cabe aquí la sola demostración y refutación: “esas dos formas suicidas de la razón”, como afirmaba Unamuno.

5. La filosofía responde “a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida”. La necesidad de unidad tiende a romper las dicotomías y a integrar en un todo armónico. Pero esa necesidad no es un movimiento y una urgencia primera; sino que es la consecuencia de un sentimiento.

“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 o inconscientes tal vez”
(S. T., p. 8).

Una filosofía basada en el sentimiento, aún no racionalizado, no puede pretender ser coherente, lípidamente lógica. Al ser la filosofía de un hombre de carne y hueso, Unamuno escribió más novelas que tratados de filosofía: en las novelas hace su filosofía. Una filosofía no es un tratado lógico, sino una descripción de lo trágico que es el vivir humano, individual y social (S. T., p. 278).

La cuestión fundamental

6. Unamuno estaba convencido de que existía, en todos los hombres, una gran preocupación: la cuestión humana de saber qué ha de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro, después de que cada uno muera.

La vida humana -en su, a veces, banalidad cotidiana- posee un secreto: “el apetito de la divinidad, el hambre de Dios”. Los hombres tienden naturalmente a conocer, como afir-

maba Aristóteles, pero “el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir” (S.T., p. 27).

El instinto de conservación, la lucha contra el hambre, es el fundamento del individuo humano; pero el instinto de perpetuación -el amor en su forma más rudimentaria- es el fundamento de la sociedad humana. No se puede sino admitir la presencia de J. J. Rousseau en las ideas de Unamuno y su filón romántico dentro de lo trágico; porque vivir es luchar por y para vivir; es “combatir el buen combate”, como decía Pablo de Tarso: “Agonicé la buena agonía: (II Tim.4, 7).

7. En este contexto, cabe preguntarse: ¿Para qué filosofa el hombre? El hombre filosofa porque quiere saber: “Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre” (S. T., p. 31).

Se filosofa para resignarse a la vida o para encontrarle alguna finalidad, porque esto es parte del bienestar de la vida que busca. Solo nos interesa el “por qué” (la causa eficiente) en vistas del “para qué” (la causa final): “Sólo queremos saber de dónde venimos, para mejor poder averiguar adónde vamos” (S. T., p. 34).

La situación *trágica* de la vida humana intelectual está justamente en no saber (a pesar de querer saber) *qué será del hombre después de su muerte*. Por un lado, Unamuno siente y afirma: “No quiero morirme del todo”; pero por otro lado, “no puedo probar que eres inmortal, ni tampoco que eres mortal”. Como Kierkegaard, Unamuno piensa que es terrible la idea de la mortalidad del alma; pero no menos terrible es la de su inmortalidad (S. T., p. 112).

Casi como un niño que no puede manejar solo pensamientos abstractos y que éstos nada le dicen ante la riqueza directamente sentida de la vida, Unamuno en sus novelas imagina su muerte y su inmortalidad haciendo hablar a sus personajes de ella. Ella es descripta con imágenes de pesadilla. Aparece entonces “el abismo pavoroso de la eternidad”, no con imágenes de sufrimientos indecibles y flamas, sino como un recuerdo de los otros y nuestro recuerdo del pasado. No hay trascendencia sino inmanencia. Se trata entonces de una eternidad no en el más allá de la persona, sino en el más acá de la historia que otros narran sobre lo que fuimos nosotros y sobre lo que queda de nosotros: “Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y empezamos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fue”.

8. La *situación trágica* de la vida humana implica admitir que la vida no se reduce a la razón, y no parece haber razón para vivir y, no obstante, nadie desea morir del todo sin saber la razón.

“Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida” (S. T., p. 36).

Esta *lucha* por comprender el significado existencial de la vida y el después de la vida, es la *agonía* del Cristianismo, porque lucha es, en el significado griego de la palabra, agonía. El hombre es un ser agónico. En la vida misma parece existir una contradicción íntima, una anti-vida, una enemiga que es, para Unamuno, la razón.

Como afirmaba Bergson, la inteligencia se caracteriza por la incomprensión natural de la vida⁸.

La antinomia vida-razón tiene su reflejo, en Unamuno, en la antinomia fe-razón. La fe es agonía, es lucha entre lo evidente y lo no evidente, en una situación de angustia y de soledad personal, pues nadie puede tener fe por el otro. La fe no se siente segura ni con el consentimiento que advierte con los demás, ni con las contradicciones que le presenta la razón, ni bajo la sola autoridad (S. T., p. 70), pues creer bajo la fuerza de la autoridad es entregarse a ella y esto no lo puede aceptar Unamuno. Porque si bien Unamuno desconfía de la razón, no puede menos que usarla, incluso para atacarla, para atenuarla, para no ubicarla en la primacía de los fundamentos.

Tampoco le convence a Unamuno establecer con la razón los límites de la razón y crear estamentos supra-rationales que no sean contra-rationales. Todo esto le parece ser solamente una creación filosófica, como para emparchar la fe. La “fe, esto es, la vida no se sentía segura de sí misma” y necesitó aliarse con la razón y con los andamios de los razonamientos.

La religión del filósofo Unamuno

9. En la obra *Tres ensayos* se puede valorar debidamente las repercusiones de su crisis religiosa, padecida por Unamuno en 1897. El primero, *¡Adentro!*, es una exhortación a buscar agustinianamente las bases de la fe en el fondo del alma individual. El segundo, *La ideocracia*, representa un primer combate que Unamuno dirige contra la razón en favor de la fe. El tercero, *La fe*, es la explicación de lo que por tal entiende Unamuno: “La fe es obra de la voluntad y la fe crea su objeto”. En consecuencia, transforma la definición tradicional de “fe” ofrecida por el catecismo (fe es creer lo que no vemos) por esta otra: Fe es “crear lo que no vemos!” (S. T., p. 166). Pero el hombre crea lo que cree no arbitrariamente, sino porque siente lo que cree. La fe aflora bajo la presión del sentimiento, y sentimos porque hay algo real que nos hace sentir su presencia o su ausencia. “Creer en Dios es, ante todo y sobre todo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista” (S. T., p. 165).

Entre las frecuentes antinomias de Unamuno aparece también la *de la subjetividad y la objetividad de la existencia de Dios*. Por un lado, ¿Dios existe porque lo creemos o lo creemos porque existe objetivamente y Él nos lleva a creer en Él? Existir objetivamente significa que hay alguien o algo que precede a nuestra percepción y puede subsistir cuando ella desaparezca. Y, en ese clima de antinomias y, a veces, de ambigüedades, Unamuno cree, por un lado, en un Dios, *subjetivamente percibido* como “el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia” (S. T., p. 174); un Dios percibido por el sujeto como obrando en el universo; pero, por otro lado, rescata la *existencia objetiva de Dios* que obra mediante ideas o sin ellas (S. T., p. 175).

El problema fundamental para Unamuno no se halla en poseer férreamente una fe, sino en generarla; no se halla tanto en darse una respuesta sobre, por ejemplo, cuál era su religión, sino en proponer con mayor precisión la pregunta: ¿Qué es una religión? ¿Qué es una filosofía?

Hay quien busca investigar problemas y hay quien busca soluciones ya hechas. Esta

última posición es perezosa si rehuye la crítica y la investigación. Raramente podemos esperar soluciones definitivas; la mayoría de los hombres vive apoyado en hipótesis precarias.

10. Unamuno sostenía que su religión era “buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”, aun sabiendo que no las encontrará; pero *quiere ser sincero consigo mismo*. Porque hay dos clases de verdad: la objetiva cuyo contrario es el error; y la moral o subjetiva “que se opone a la mentira” (S. T., p. 175).

“Dios desde el romper del alba; mi religión es luchar incansante e incansablemente con mi religión, es luchar incansante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar 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. No puedo transigir con aquello del Inconocible... Rechazo el eterno ignorabimus. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible”⁹.

Unamuno desea afirmar su fe sobre la base de incertidumbre, no mintiendo, ni mintiéndose. Se trata, sin embargo, indudablemente de una toma de posición filosófica y racionalista, donde el filósofo con su razón traza la línea, *a priori*, de lo aceptable o no aceptable, no admitiendo límites para su razón, sino los que él desee quizás ponerle como sobrelímites.

¿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 ésa era la religión de Unamuno: una búsqueda en el misterio, sin posible solución; la búsqueda de comprensión sin la razón. Su fe es, ante todo, esperanza, “ilusión vitalizadora que sobrepuja a todo conocimiento racional”, admitiendo siempre algo irreductible a la razón, aunque sin suspender los intentos por comprender (S. T., p. 176).

11. Unamuno parte de una concepción del hombre no pensado como “animal racional”, sino más bien como “animal afectivo y sentimental”. Como Kant, después de haber examinado “y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico” (S. T., p. 9) en la *Crítica de la Razón Pura*, se propone el problema de Dios desde el sentido moral de la vida en la *Crítica de la Razón Práctica*, también Unamuno, después de desconfiar de los poderes de la razón, busca el sentido de la vida humana *en las razones del sentimiento de inmortalidad*.

12. Cuando en 1924, estando Unamuno en París, recibió el pedido del señor Couchoud de que escribiera un libro sobre *la agonía del Cristianismo*, aceptó sin más. Unamuno sentía al Cristianismo en él mismo, como una lucha o agonía constante.

En el evangelio, Jesucristo había propuesto unir “camino, verdad y vida” en su persona. Pero aquí se halla un dilema trágico, porque “verdad es algo colectivo, social, hasta civil” y el Cristianismo era para Unamuno “algo individual e incomunicable”¹⁰.

La religión del filósofo Unamuno parece acercarse al Dios de Schopenhauer: a un Dios fuerza cósmica, un Dios sentido mediante una compasión casi cósmica. La compasión es el fundamento de la moral. Es esa fuerza íntima, esencial, a la que se ha llamado voluntad; “es lo divino en nosotros, que es Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre” (S. T. 134).

Dios no cabe en los límites de la razón. La religión co-implica al hombre y a su deseo de que exista; pero ¿este mismo deseo no existe porque Dios existe y se lo hace presente al hombre?

“Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios: creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir” (S. T., p. 136).

Sin la hipótesis “Dios” sería difícil vivir, aunque esta hipótesis le resulta, a Unamuno, estar fuera del ámbito racional: solo le queda un agnosticismo, un discreto escepticismo racional y una vía cordial o sentimental. “Hay quien vive del aire sin conocerlo. Y así vivimos de Dios” (S. T., p. 137). Nuestro deseo de explicitar su conocimiento surge de la necesidad vital de dar finalidad a la existencia. La fe es una experiencia vital y creadora, aunque no necesariamente subjetiva. Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza; y el hombre lo hace a la suya. “Dios y el hombre se hacen mutuamente”. “Crear en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes” (S. T., p. 152, 139).

Unamuno no busca saber por qué y cómo es Dios. Le es suficiente sentir para qué es y advierte que “el amor es un contrasentido si no hay Dios” (S. T., p. 140). El Dios lógico, obtenido por el hombre negándole las imperfecciones humanas (*vía negationis*), era un Dios que ni amaba ni odiaba porque no gozaba ni sufría, inhumano, con una justicia “matemática, esto es, una injusticia”. Al Dios viviente no se llega por la vía de la razón, “sino por el camino del amor y del sufrimiento” (S. T., p. 150).

El Dios de la razón es una mera hipótesis hecha a medida: a la medida para explicarnos la existencia del universo y mientras no se explique mejor de otro modo. Por ello, Unamuno abandona la vía racional y pone su punto de partida en el sentimiento del hambre de Dios, generado por su ausencia. Creer se basa en la incertidumbre: es entonces anhelar que exista y conducirse como si existiera. La fe no es adhesión del intelecto a un principio abstracto; sino el movimiento del ánimo hacia una persona que está o que se desea que esté (S. T., p. 171). Por ello, esta ausencia o vacío, como la noche oscura de los místicos, inicia una lógica: de este “hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad” (S. T., p. 165). Y, viceversa, desde el amor, se genera la esperanza y de ella la fe, “porque lo propio del amor es esperar” y “la fe es la sustancia de la esperanza”; se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza; creer lo que no vimos es creer lo que veremos (S. T., p. 177, 178).

Su escepticismo intelectual, como él afirmaba, *no era destructor*; sino, por el contrario, *el motor* de la creencia cordial (generada en el corazón, en el sentimiento) en el ámbito de la desesperación intelectual, pero con una esperanza que le generaba fe y amor en lo que no veía ni entendía racionalmente.

Unamuno estimaba que la fe era lo que el hombre creaba, pero sintiéndose empujado y acompañado por Dios que creaba también la fe en el corazón vacío del hombre.

“Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja...” (S. T., p. 173).

El único Dios creíble es el Dios Amor, concebido en un proceso de antropomorfi-

zación: un Dios inefable, inalcanzable, que no solo piensa sino que siente, habla, sufre y responde al hombre que sufre.

Visión trágica y agónica del Cristianismo

13. La agonía es lucha y Unamuno acentuaba los aspectos de difícil comprensión o paradójicos del mensaje cristiano. Cristo vino a traer la espada, a separar al hijo de su padre y a la hija de su madre, y hacer enemigos del hombre a los de su casa, como dicen los Evangelios de Mateo (X, 34-37) y Lucas (XII, 49-54).

La paz se da en la guerra y la guerra en la paz: la vida del hombre es agonía. Los Evangelios están “hinchidos de paradojas” (A. C. p. 22).

14. En todas partes, el Cristianismo presenta a Cristo en la cruz, un Cristo agonizante, no muerto.

Su mensaje se centra en la idea de que vivir es entrar en conflictos, es luchar por vivir, es dudar. El concepto de lucha procede del latín *dubitare* y este deriva de *duo*, dos que hacen el *duellum*, la lucha.

La vida es duda, pero no una duda cartesiana, metódica, una duda que es camino para llegar a un puerto seguro. Para Unamuno, la duda es trágica, lucha sin resultados seguros, con un porvenir irrealizable, con una eternidad imposible.

15. El Cristianismo es paradójico, porque “la esencia del hombre es la pereza”, el “horror a la responsabilidad”, y un transcurrir en un poco de tiempo; y el Cristianismo, por el contrario, ve a la vida como lucha, como “preparación para la muerte”, para la resurrección y la vida eterna.

La vida de Cristo -según el libro de Tomás de Kempis, el más traducido después de la Biblia- fue toda ella, “cruz y martirio”. La Cristiandad es el culto a un Dios Hombre que nace, padece, muere y resucita, “para transmitir su agonía a sus creyentes”. La Madre de Dios es “la piedad”, una madre que agoniza con su Hijo.

En la perspectiva trágica y agónica de Unamuno, Cristo sigue agonizando en cada uno de sus creyentes. La muerte no es, para él, el encuentro con Dios; sino el supremo abandono, porque los hombres viven juntos, pero mueren solos y “la muerte es la suprema soledad” (A. C., p. 35).

16. La inmortalidad del alma, tan deseada por Unamuno, es algo espiritual, pero solo en el sentido social: ante la sociedad, a veces, no morimos del todo.

“El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la historia”
(A. C., p. 36)

Con los fariseos, nace la idea de inmortalidad, la fe en la resurrección de la carne, o sea del hombre, pero la vida del hombre no individual sino social: la vida prolongada del pueblo judío. “La verdadera deidad de los judíos no es Jehová, sino es el pueblo mismo

judío”. Los saduceos, por el contrario, siendo materialistas, buscaban la resurrección en la carne de sus hijos; el pueblo se reducía al Mesías: el Mesías es el pueblo y lo importante es que Dios le dé prole¹¹.

17. La inmortalidad del alma pasó a ser lo que se escribe. Pablo hizo bíblico (escrito en cartas) lo evangélico. “Todo un mundo de contradicciones”, según Unamuno: el mensaje vivo y vivido de Cristo, se hace letra, y se discute sobre la letra que mata el espíritu.

Dios se escapa entre la letra y no se puede amar a un libro: se desea amar a una persona. “¿Qué es más terrible para un alma que no poder ser amada o no poder amar?” (A. C., p. 58). Cuando no se puede amar, entonces el odio y la envidia son formas retorcidas de amar, hasta el punto que el paradójico Unamuno afirma: “Los verdaderos ateos están locamente enamorados de Dios”.

Y lo que sucede en el nivel individual, sucede también en el nivel social. Unamuno sentía a España y a Europa en la agonía de una época, como también agonizaba el Cristianismo, y no mueren aunque vivan matándose; porque luchan no para morir y fenecer sino para luchar de nuevo. Porque agonizar no es morir sino luchar y no está muerto quien pelea.

“Y las dos agonías son una misma. El Cristianismo mata a la civilización occidental, a la vez que ésta a aquél. Y así viven, matándose” (A. C., p. 143).

18. El Cristianismo era para Unamuno un “buscar la vida eterna fuera de la historia, y se encuentra con el silencio del universo”; y nada tenía que ver con una interpretación social de la vida en este mundo. Los hombres hacen la historia, proyectando en la tierra los pensamientos de Dios, pero esa historia es humana hecha por humanos.

“El Cristo nada tiene que ver ni con el socialismo ni con la propiedad privada... No es misión cristiana la de resolver el problema económico-social, el de la pobreza y la riqueza, el del reparto de los bienes de la tierra... El Cristo llama lo mismo a pobres y a ricos, a esclavos y a tiranos, a reos y verdugos...” (A. C., p. 58)

Las religiones paganas eran religiones de Estado y eran políticas: “El Cristianismo es apolítico” inicialmente. Lamentablemente como el Cristianismo se hizo universal y se romanizó, “se paganizó, convirtiéndose en religión de Estado”... y así engrandeció su agonía (A. C., p. 89). Unamuno ve como un recurso “muy bajo” utilizar a la religión como un policía trascendente que desea establecer un orden social “en la tierra con amenazas de castigos y halagos de premios eternos después de la muerte” (S. T., p. 112). Su deseo de inmortalidad es un grito de vida y no temor a la muerte.

La entrega de la fe a la razón: la racionalización filosófica de la fe y el sacrificio del intelecto

19. Unamuno funda el origen del problema religioso en el íntimo sentimiento de su vida y en el hambre de perpetuación de su propio ser: “La fe en Dios -decía en sus *Ensayos*- arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial”.

Para Unamuno, la religión se inició históricamente en el culto a los muertos, es decir, con la idea de inmortalidad. Para los cristianos, si Cristo no murió y resucitó es vana la fe.

Ante la duda sobre el sentido de nuestra vida y de nuestra muerte, se manifiesta la situación trágica de la existencia del hombre y en el Medioevo la razón se decidió a crear esa catedral -“catedral de adobes”- que se llama la “teología natural”, generándose un cristianismo despotencializado, fundado no sobre la fe, sino sobre la razón.

Ha triunfado el racionalismo y ya no es suficiente creer en la existencia de Dios, sino que es anatematizado quien no cree en su existencia por razones demostrables.

20. Sin embargo, la lucha entre la fantasía y la razón, en el ámbito de la fe, continúa: ni la fantasía ni la razón se dejan vencer del todo.

“Y así se hizo la dogmática católica: un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas. La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo” (S. T., p. 72).

Se ha querido “creer con la razón y no con la vida”. Y ante el único problema vital, el de la inmortalidad, la teología dogmática al querer racionalizarlo no satisface a la razón. La razón tiene sus exigencias (las de la no contradicción), como la vida tiene las suyas (el hambre de inmortalidad); pero no sirve forzarse por reconocer como sobre-racional lo que “claramente se nos aparece contra-racional”, afirma Unamuno.

21. Unamuno se remite al filósofo empirista David Hume, según el cual no hay forma racional de probar la inmortalidad de la persona individual, pero sí su mortalidad.

Unamuno, en este contexto, no se dice ni materialista ni espiritualista, porque afirmar que *todo*, en última instancia, es materia o espíritu, es sólo aferrarse a una idea: es idealismo metafísico (S. T. p, 75), pues ¿quién acaso conoce “el todo”?

La razón es naturalmente monista: reduce todo lo existente a una sola forma de ser y la establece como el fundamento del sistema. Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que admiten la conciencia individual como algo sustancial distinto de la materia.

22. Los filósofos han hipostasiado, sustantivado los diversos estados de la conciencia que tiene el yo. El hecho es que soy un yo: “mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta” (S. T., p. 78); pero esto no autoriza a fijar la sustancialidad del alma y a afirmar que esa sustancia es simple e inmortal. Que algo se perciba como un todo simple, como una unidad (llamada por Kant “apercepción”), es un producto de la mente, que no hace a la realidad simple. Para Unamuno, la apercepción es un acto del ser humano que se percibe como unidad simple unificando (y dándole carácter sustancial a esa unidad) los diversos estados de la conciencia y sus actos. La conciencia es una unidad fenoménica, aparente, no sustancial (S. T., p. 80).

De igual manera, con argumentos breves, sin pretensión de erudición, Unamuno desautoriza la espiritualidad simple del alma basada en su capacidad de reflexionar o en el hecho de ser principio de movimiento.

“Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión -recuérdese que Descartes oponía el pensamiento a la extensión-, no son sino sofisticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal. Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene; a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento” (S. T., p. 80).

23. Por cualquier lado se piensen los argumentos en pro de la inmortalidad, la razón se contradice “y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida” (S. T., p. 83). La mente busca lo muerto, la identidad, el ser uno y fijo, la esencia; y lo viviente se le escapa. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga la vida. Se trata de un trágico combate de la vida con la razón.

Y al fin, aflora el principio de la visión filosófica de Unamuno: “Todo lo vital es irracional” (S. T. p. 84). Es verdad que el hombre necesita de la lógica sin la cual no puede pensar con coherencia, y la ha puesto al servicio de sus anhelos; pero la razón no es capaz de comprender lo viviente.

24. La verdadera ciencia parte de la duda, de problemas y enseña a dudar. La teología, por su parte, parte de lo indiscutible y hace el oficio de abogado: defiende su causa. Mas la razón, dentro de sus límites, no prueba que el alma sea inmortal y, fuera de sus límites, se da lo irracional: el sentimiento, por ejemplo el sentimiento y el hambre de inmortalidad. Y entre ellos, aparece la trágica situación del hombre de creer porque es absurdo, “cierto es precisamente porque es imposible” (S. T., p. 96). Pero Unamuno no está dispuesto al *sacrificio del intelecto* para poder creer: ni porque hay que racionalizar la vida (en sí irracional) ni porque hay que creer sin razones. Se instala entonces en el escepticismo o en el agnosticismo: en la observación y la duda¹².

25. Solo el amor parece superar, por momentos, las antinomias. En el amor se ve a Dios, en un momento estático pero intenso; en él viven y mueren las personas que se aman, como narra Unamuno en el relato poético *Teresa* (la novia muerta de Rafael)¹³:

“Se muere aquél que ve la cara de Dios;
vimos la cara de Dios juntos los dos,
tú ya te has muerto,
yo sigo en el desierto
marchando de su santa huella en pos.
También yo me morí
y estoy soñando nuestra madre Muerte;
yo quedé muerto en ti
y es el amor más fuerte.
Con tus ojos y en ellos a Dios vi;
nuestros ojos mezclados a Dios vieron;
fue común la mirada
y entonces nuestras vidas se murieron
en abrazada...”.

Mas Unamuno, en el contexto de su escepticismo universal, no se hace una visión romántica del amor. El amor es vida y como ella es antinómico y trágico, “hijo del engaño y padre del desengaño”, “consuelo en el desconsuelo”, medicina contra la muerte y de ella hermana. El que ama busca en aquella persona que ama algo más de ella y al no hallarlo se desespera. El amor no es, en última instancia, “ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento”: gracias a él, el hombre siente todo lo de carne que tiene el espíritu. Está claro que amor es darse, en una especie de lucha, para perpetuarse y “darse es morir” para resucitar en otra persona. Incluso amar en espíritu es compadecer, padecer con el otro. “Hay, sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor” (S. T., p. 120-121).

26. Unamuno se niega a entregar la fe a la razón, a poner como base de la fe los argumentos de la razón. La razón elabora una idea de Dios, y lo que puede probar es la necesidad de una determinada idea de Dios; pero Dios no es una idea. Por ello, las pruebas no prueban nada de la *existencia de Dios*, sino “nada más que la existencia de esa idea de Dios” (S. T., p. 145).

Unamuno analiza *las clásicas pruebas de la existencia de Dios* y su rechazo puede resumirse de la siguiente manera: O con los pruebas lógicas nos explicamos la existencia de Dios y de las cosas y, entonces, no necesitamos a Dios siéndonos suficiente la razón y la lógica; o bien, Dios está más allá de la razón y la lógica y, entonces, nunca lo comprenderemos por esta vía.

“...Si obedece a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociéramos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola, ni Dios tampoco nos aclara nada. Esa razón estaría sobre Dios. Ni vale decir que esa razón es Dios mismo, razón suprema de las cosas. Una razón así, necesaria, no es algo personal. La personalidad la da la voluntad” (S. T., p. 147).

El Dios, pensado por la razón y la lógica, parece ser contradictorio. O es un Dios que se guía por la razón y debe necesariamente crear lo máximo con el mínimo esfuerzo; pero entonces, si hay necesidad en Dios no hay libertad en Él. O bien, Dios obra arbitrariamente y es inútil buscar una razón en las cosas creadas y en Él mismo: el mundo y el hombre es un sin sentido. Tampoco le convence a Unamuno la prueba de la existencia de Dios por el consenso universal de todos los pueblos, pues “hay ilusiones y falacias que se fundan en la naturaleza humana”, como el hecho de que todos los pueblos creyeron que el Sol gira en torno a ellos.

Reflexiones sobre el pensamiento de Unamuno

27. Si Nietzsche filosofaba a *martillazos*¹⁴, destruyendo iconoclastamente todos los valores de Occidente -o profetizando su destrucción-, Unamuno filosofa a *hachazos, cortando en antinomias todo lo real*. Más bien que desatar los nudos conflictivos, mediante análisis y definiciones adecuadas que hagan comprensible el problema, siente “horror a las definiciones” y es consciente de estar “lleno de contradicciones” (S. T., p. 228). Por momentos, en algunos párrafos, el amor se presenta como la conjunción y separación de las antinomias; pero, en otros, el amor, -que ha sido clásicamente pensado como una unión en la distinción, es presentado por Unamuno, con vasca terquedad, como una separación previa en la que las

personas se unen para la destrucción, como “un egoísmo mutuo, y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro”, en la posesión, la perpetuación y el goce. “Cada uno es a la vez tirano y esclavo del otro” (S. T. 122). Predominan, pues, las contradicciones.

Hay en la visión de Unamuno, un sesgo pesimista que él explícitamente no niega, y desea hacer de él el fundamento trágico, -según él, realista-, para vivir, perpetuando “la carne del dolor”. Y si hay amor espiritual, nace de la muerte del amor carnal o de haber sufrido juntas, las personas, un mismo dolor.

Ante esta antinomia amor-dolor, Unamuno no busca una causa que la dirima, como buscaron los cristianos el origen del dolor en la libertad abusiva del hombre y excluyéndolo de la fuente del amor. Unamuno mantiene en su origen la antinomia, como si el *ser* y el *no ser* pudiesen estar y ser al mismo tiempo. Es cierto que intenta, por momentos, reducirlo todo a un solo principio de explicación y de ser: al sentimiento; pero cuando analiza el sentimiento, sus análisis nos muestran que se halla, también en él, la contradicción, como en una semilla se halla todo el árbol: el amor y el odio, el goce y el dolor, el sentimiento pero también el instinto de conocer. “No se puede conocer bien nada que no se ame y que no se compadezca” (S. T., p. 125), por lo que se advierte que el sentimiento es la base del conocimiento (según lo cual, en la base del ser humano, hay *unidad*); pero esa base contiene y origina la *dualidad trágica* del instinto de sentir y de conocer. Y queda, en el pensamiento de Unamuno, sin explicar la causa de esa dualidad trágica, la contradicción anidada en el seno del mismo *ser* del ser humano. Al no llegar a una explicación última, se hace defectuosa su filosofía¹⁵; o a lo que él mismo llamaba “algo errabundas y a la par insistentes reflexiones sobre el sentimiento trágico de la vida” (S. T., p. 141).

Unamuno vive problemas filosóficos, pero no fue un filósofo profesional; no es orfebre de ideas, sino alguien que trabaja a hachazos. Es un noble leñador que *no manifiesta tener “las herramientas” que utilizan los filósofos*: las distinciones claras, los análisis prolijos, las construcciones lógicas complejas (sistemas), el estudio prolongado y detallado de los filósofos anteriores, el hallazgo o la elaboración de un principio último, etc. Así por ejemplo, hablando de la fe, advierte el hecho y el problema que implica realizar un acto de fe; advierte que este acto no es el mero conocer, ni el mero querer o sentir; pero no avanza en sus análisis. Esboza una respuesta tentativa: “La fe es el poder creador del hombre” (S. T., p. 171); pero no le afecta -ni analiza- el hecho de que, por siglos, la fe fue designada por los filósofos como “*asensum voluntatis*”, como el asentimiento de la voluntad que el hombre creativamente da ante lo pensado. Si nos atenemos al análisis milenar del acto de fe, éste *no crea su objeto* o un objeto nuevo -como sostiene Unamuno- sino, mediante la afirmación de la voluntad o asentimiento, *genera una nueva actitud* (la de la fe o confianza a un testimonio) del hombre ante el objeto pensado.

La contradicción -indicadora de un problema- es el inicio de un proceso de investigación, pero no es el término o conclusión. La conclusión (*cum claudere*) constituye justamente el cierre lógico y superador de la contradicción; pero en el pensamiento de Unamuno, la contradicción constituye el inicio, el desarrollo y el término de las reflexiones.

28. Otro fundamento -para una filosofía cristiana- lo es Dios. Pues bien, Unamuno pretende llegar a Dios sólo por vía cordial, por su voluntad y sentimiento: por el querer y el sentir. Se trata de una apetencia de Dios, cosa del corazón. “Crear en Dios es anhelar que le

haya, -afirmaba- y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción... No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios”. Según Unamuno, primero está el deseo y luego el conocimiento; hay que “tener hambre de Dios” para luego amarle (S. T., p. 150).

No obstante, esta posición agustiniana (S. T., p. 172) del “*credo ut intelligam*” (creo para entender), llevada a un extremo resulta -desde una perspectiva tomista- incomprensible porque nadie desea o ama si no conoce lo que desea y ama. No obstante, Unamuno insiste en ella dado que *él une conocimiento con instinto y sentimiento*.

“El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada atiende de racional. Porque Dios es indefinible” (S. T., p. 150)

Unamuno jugaba a las escaramuzas intelectuales. Primero afirmaba que hay que desear que Dios exista y luego tratar de conocerlo. Pero luego añadía una segunda escaramuza. A Dios no se lo puede conocer porque no se lo puede definir, porque a su vez, se puede definir solo lo que puede ser limitado en nuestra mente y Dios -en su realidad- no lo es; y la limitación de la mera idea de Dios no le interesa pues Dios no es una idea.

En última instancia, Unamuno deseaba que el *conocimiento*, para ser tal, debía ser *probado* (que equivaldría, a su vez, a un sentir); y *demostrar* *deba ser mostrar*. La epistemología sobre la religión, o la teología natural, nunca han pretendido *mostrar* a Dios (aferrar sensiblemente su presencia, traerlo ante alguien, hacerlo visible); sino *demostrar*, esto es, partir de un signo que fuese un evidente rasgo de Dios admitido por el adversario y sacar de él, sin contradicción, con lógica, una consecuencia tal que el adversario debiera admitir existencia de lo probado sin verlo, por fuerza del argumento, bajo la pena de caer él mismo en una contradicción¹⁶. Mas todo esto era para Unamuno un juego de la razón que el corazón no comprende. Él buscaba encontrarse con la *realidad de Dios*, con el *Dios viviente*, lo que sólo sería posible mediante la fe y no es logrado con la sola razón. En realidad, también para el pensamiento cristiano el encuentro real con Dios es un don: el don de su presencia y no un logro de la razón. Pero para el pensamiento cristiano, el hombre puede naturalmente llegar a hacerse *una idea de Dios* (Rom. I, 18-24), cosa que no es del interés de Unamuno. Para Pablo de Tarso, la fe no consiste en tener una idea de Dios, sino la fe implica además un reconocimiento del mismo a partir de esa idea, acto de reconocimiento que *es a la vez don de Dios y voluntad libre del hombre*.

En el contexto del pensamiento de Unamuno, “Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida” (S. T., p. 151) y, aunque con ese sentimiento no nos expliquemos ni la existencia ni la esencia del Universo, es el origen del sentimiento trágico en la vida humana: “un sentimiento de hambre de Dios”.

Cabe acotar aquí que el filósofo Rosmini -a quien Unamuno no conoce-, medio siglo antes, había afirmado que *Dios era vida y sentimiento espiritual y que, por el don de la fe, se lo siente espiritualmente* y no solo se lo conoce mediante signos verbales o naturales y sacramentos¹⁷. De Dios no tenemos naturalmente un conocimiento positivo, sino negativo: sabemos lo que no es; pero, en el pensamiento de Rosmini, la razón no queda desacreditada sino limitada, y es superada con la luz de la inteligencia: luz que abre al hombre la posibilidad de otra luz (el don de la revelación sobrenatural que dará sustento al don de otro tipo de fe).

La falta de fe en lo sobrenatural y su concepto bergsonianos de la razón le hacen, a Unamuno, moverse en la agonía del agnosticismo: “No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca; pero quiero saber. Lo quiero y basta...”. “Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y mi consuelo. Me he acostumbrado a hacer esperanza de la desesperación misma”.

Rechaza Unamuno las cinco vías de Santo Tomás de Aquino casi sin ningún estudio previo y análisis posterior. Simplemente afirma que no le demuestran nada y que toda prueba basada en la razón es una petición de principio o un paralogismo, pero sin explicar por qué.

Sin razón, y sin análisis de la razón, Unamuno niega la razón y sus alcances (de los que estaba orgullosa la modernidad). Rechaza el racionalismo pero no encuentra la sede de otra luz.

Nuestra existencia, nuestra actividad vital, está edificada sobre la lucha entre el cerebro y el corazón, entre la razón y la fe, entre la lógica y lo cordial. Quiere don Miguel de Unamuno construir con la fe, en el sentimiento, lo que con la razón destruye. De ahí ese tragicismo sin tregua ni término¹⁸.

“Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente y se abrazan como hermanos. Y va a ser este abrazo un abrazo trágico” (S. T., p. 98).

29. En realidad Unamuno *termina su filosofía en donde comienza*. Esto nos indica que nos hallamos ante un sistema lógico y filosófico, pues las consecuencias no van más allá de lo sostenido en la premisa, pero su periplo nos ha beneficiado con ricos análisis psicológicos y polémicos. No podemos pedirle más de lo que ha querido darnos; pero podemos indicar sus limitaciones y sus incoadas posibilidades.

En el largo monólogo de sus escritos, Unamuno afirma y afirma, y no avanza mucho más allá de estas afirmaciones inicialmente supuestas como explicaciones:

- 1) Ante todo está la vida humana y ésta es *sentimiento trágico*; es instinto de vivir: su finalidad es vivir, o sea, sentir, vivir y sentir lo más posible (de aquí el sentimiento de inmortalidad); y es irracional. El conocer le está supeditado, y aunque se oponga al instinto del sentir y al sentimiento, no deja nunca de ser un intento irracional. La vida es un sentimiento ciego y, en última instancia, Unamuno es *escéptico o, al menos, agnóstico*. El hombre es un ser con “falta de sólido y estable fundamento” (S. T., p. 229).
- 2) La voluntad no es más que prolongación del sentimiento, y aquélla está a servicio de éste.
- 3) La voluntad y la inteligencia son cosas opuestas, aunque se necesitan y luchan entre ellas. Si esto es lo específicamente humano entonces *el hombre es un ser contradictorio encerrado en una lucha absurda*. Todo ello se halla en el origen del sentimiento trágico (agónico) de vivir. “La vida engaña a la razón y ésta a aquélla” (S. T. p. 107).
- 4) La religión y la filosofía son las lógicas derivaciones del sentimiento y la razón, “enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra”.
- 5) La religión no se prueba: es “querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya”, quererlo con tanta fuerza que “atropellando la razón pasa sobre ella.

Mas no sin represalia”. Creyente es aquel que se convence de sus creencias y mediante ellas, de modo que vive acorde a ellas y puede afirmar: “Mi conducta es mi mejor prueba” (S. T., p. 230).

- 6) La inmortalidad, que tanto preocupa a Unamuno y parece ser el centro de su filosofía, se explica sobre el supuesto inexplicable -por contradictorio- del “instinto de conocer y el de vivir, o más bien de sobrevivir” (S. T., p. 105).
- 7) “La fe en la inmortalidad del alma es irracional”, porque razón y fe son enemigas, aunque una no pueda sostenerse sin la otra; se necesitan, se necesitan luchando; es la lucha por la vida (S. T. p. 102). Es irreconciliable el conflicto entre la razón y el sentimiento vital: hay que aceptarlo como tal y vivir de él. La desesperación puede ser la base para una vida vigorosa, de una ética (una ética de la compasión) “y hasta de una lógica” (S. T., p. 114).

“Al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte, y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad” (S. T., p. 152).

- 8) Si el sentimiento es lo constitutivo de la vida, “es necesariamente subjetivo”, y aunque el hombre, con la razón, lo quiera objetivar, “ni la razón ni la vida se dan nunca por vencidos” (S. T., p. 106). De este modo, la vida humana y la historia humana son expresión de ese *sentimiento trágico* -de ausencia racional de Dios y de presencia sentimental de Él- que nos constituye. Mas entonces, nuestro aparente avance no ha sido más que un volver al principio, a los supuestos de los que partimos.

Unamuno, en fin, es más admirable por su reivindicación del sentimiento y de la complejidad del hombre, que por lo que pretende: la fundamentación e inclusión de toda la raíz humana en el sentimiento.

30. La misma “fe en la razón” no se sostiene con la razón. En la base, entonces, de la vida humana está el sentimiento (el instinto de vida) y la fe, sin la cual la misma razón no tendría sustento, porque es lo irracional lo que pide ser racionalizado. El sentimiento y la fe, como afirmación no racional hacen al hombre lo que es, o sea, persona: nadie puede tener fe por otro. La fe y el sentimiento son el núcleo de lo personal. La razón, por su parte, con la que el hombre puede transmitir ideas no es vital. El que tiene fe y el que realmente duda es el hombre existencialmente. La razón solo logra una “duda cómica” (S. T. p. 99), y en Descartes, una duda teórica, sólo posible porque existe.

Mas en el hombre, se dan fe (voluntad) e inteligencia (razón) las que buscan cosas opuestas: dominar el mundo o ponernos a su disposición objetivándonos. El hombre es, entonces, un núcleo de contradicciones. El instinto, no obstante las pretensiones de la razón, -si fuéramos rigurosos- no se rige por una norma moral.

“No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. ‘Debe, luego puede’, replicará algún kantiano. Y le contra-replicaremos: ‘No puede, luego no debe’. Y no puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender” (S. T. P. 107).

Ante esta serie de afirmaciones de Unamuno hay algo que *queda inexplicado*: la inteligencia (y su discurrir racional). Unamuno da preeminencia al sentimiento como fundamento constitutivo del hombre, pero casi inadvertidamente habla luego del “*instinto* de conocer y el de vivir, o más bien de sobrevivir” (S. T., p. 105). Indudablemente no está claramente delimitado el *ser del hombre*: desde el inicio de su filosofía, en el concepto de instinto subyacen antinomias, poderes opuestos, como el sentir y el conocer. Luego de esa misma oposición contradictoria va sacando ya un poder o facultad, ya otro, según lo requiera el tema. Y ya sabemos que de lo contradictorio puede salir y derivarse, sin lógica pero con visos de verdad, cualquier cosa.

31. Lo más lógico que Unamuno puede afirmar, a partir del sentimiento trágico de la vida, es el “escepticismo vital”, la incertidumbre como supremo consuelo (S. T., p. 108, 229, 231), pero también como motor para la lucha por comprender y ser inmortal, de modo que *el escepticismo no hace caer a Unamuno en un pesimismo*. Ante el deseo de vivir esta vida pasajera, ciega y locamente, -porque no hay otra, como afirmaba Nietzsche-, aparece el “¿quién sabe?”. Como no sería humano nuestro vivir sin esa incertidumbre, sólo nos queda el escepticismo existencial¹⁹. Paradojal y contradictoriamente, en el escepticismo está la presencia del conocimiento, sólo que, después de la lucha, se da por vencido. Agustín de Hipona afirmaba que quien duda ya está en el camino de la verdad, con su inteligencia debe trascender los límites de la razón.

Mas Unamuno, por un lado, afirma: “No puedo transigir con aquello del Inconocible... Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible”²⁰; pero, por otro lado, le pone límites a toda luz superior (no necesariamente opuesta) a la razón, y echa anclas en el sentimiento trágico de su existir.

Unamuno asume indudablemente una toma de posición filosófica. Por un lado, es un racionalista que abandona las pretensiones modernas de conocerlo todo; y el filósofo con su razón traza la línea, *a priori*, de lo aceptable o no aceptable, no admitiendo más límites para su razón que los que él desee quizás ponerle; pero, por otro lado, le antepone el valor del sentimiento. Mas el sentimiento sin razón se vuelve un sentimiento trágico en la vida.

32. Sobre todo en la novela *San Manuel Bueno, mártir*, escrita en 1930, Unamuno expone su filosofía de la religión, cuando ya había experimentado estados nihilistas. En esta novela, narra la historia de un sacerdote que, no obstante haber perdido la fe sobrenatural, continúa sin embargo, desprotegido de razones, desarrollando su misión pastoral, confirmando a sus fieles en la esperanza de la inmortalidad. El Padre Manuel sufre porque, no creyendo más en nada sobrenatural, siente dentro de sí el vacío de la existencia clausurada en este mundo; pero, al mismo tiempo, es seducido por la heroicidad que significa vivir con dignidad en el vacío existencial. Cree como Quijote en el valor del héroe: en la tragedia de haber nacido. No se trata ni de un problema político, ni de status. El problema es más radical, de orden metafísico, en cuanto concierne al significado de la vida humana. El Padre no recurre al engaño, ni a la teoría filosófica de la doble verdad, sino a *su convencimiento de la necesidad ontológica de la ilusión consoladora como base de la conciencia trágica*, según la cual el mal del hombre está en el hecho de haber nacido, lo que genera un problema existencial. Abandonando la creencia en posibles certezas racionales, propia de la Modernidad, Unamuno

se acerca a ciertas afirmaciones -hoy llamadas posmodernas- incoadas en quienes reaccionaron contra el mensaje de la Modernidad, como Rousseau, Kierkegaard y Nietzsche: ontológicamente “necesitamos vivir de la ilusión”. El heroico Manuel, en su íntima y terrible pérdida, aparece entonces a los ojos de sus fieles que ignoran su secreto, como un santo y un mártir que resiste las inclinaciones nihilistas por medio de un empeño en el servicio de un idealismo ético-religioso. Su quijotismo existencial posibilita que otros vivan la fe en la esperanza cristiana o, al menos, en la idea de ayudar a sostener la posibilidad del reconocimiento de otra vida, en un más allá, que da sentido a esta vida y la hace digna de ser vivida. Toda religión resulta verdadera y origina una vida espiritual, para Unamuno, si finalmente consuela al hombre del hecho de haber debido nacer para morir²¹.

33. La filosofía se hace en Unamuno, en cierto sentido, filología: es lenguaje, expresión de un hombre de carne y hueso que siente instintivamente.

El hombre es un ser contradictorio. La razón no puede dar razón de la vida y, por otra parte, no podemos vivir sin razones. Ya Kant afirmaba que “la razón es empujada a salir de la experiencia, para ser lanzada, en un uso puro y con el auxilio de simples ideas, hasta el último límite de todo conocimiento, sin que encuentre reposo sino en la conclusión de un círculo en un todo sistemático que subsiste por sí mismo”²². La razón encuentra antinomias y busca superarlas en un sistema.

La concepción antinómica de Unamuno no está lejos -aunque es diversa en su contenido- del punto de partida de la de Kant; pero no acepta contentarse con los sistemas de ideas fraguados por la razón. Tampoco acepta el imperativo categórico del deber y sus postuladas consecuencias de la vida moral (la libertad, la inmortalidad, la existencia de Dios).

Para Unamuno, la filosofía brota de un sentimiento ante la vida: tiene, pues, la filosofía, una base irracional, o al menos sentimental. Como la de Kant, la filosofía de Unamuno parte de antinomias: la razón, entendida como orden lógico, es enemiga de la vida (del sentimiento, de la intuición vital), antinomia sustentada también por H. Bergson²³. Sören Kierkegaard -que tanto influye en Unamuno- añadía: “La inocencia es ignorancia”²⁴; para Unamuno, el conocimiento verdadero no se da sino “en el amor” (S. T., p. 182), pero éste es una trágica lucha con las constantes contradicciones.

34. Si la vida se hace concepto, ¿ya no es vida? Si el sujeto se hace objeto, ¿deja de ser sujeto?

Unamuno parece entender la razón como la facultad de ubicar, en fórmulas fijas y universales, sus objetos. Unamuno no se plantea siquiera la posibilidad de llegar a otra idea de la razón, según la cual la misión de ésta sería aprehender la *realidad* como ella es, es decir, no imponiéndole una forma tomada de un sector parcial de la realidad, de la educación o de la tradición, sino adaptándose al íntimo ser y orden de la realidad, y reconociendo sus límites ante posibles realidades superiores a los sentidos de los cuales se alimenta la razón. No llega a formular la hipótesis de que quizás la razón misma -y más aún la inteligencia- sea un compuesto de finito atento a lo sensible y de infinito potencial (*quod est et esse*).

35. Unamuno cree que la fe irracional es una forma de vida válida y solo se vive viviendo. Posiblemente *vivió sin creer que creía, y murió creyendo no creer*, creyéndolo en una desolación activa. Pero tuvo el mérito de recordarnos que la fe no es, después de todo, lo

único importante, porque “también los demonios y muchos ateos creen”: importa “la fe en Él por amor” (S. T., p. 172).

El cuidado y la preocupación por la eternidad y la inmortalidad, sentidas como sentimiento trágico de una vida humana, siempre corta y mezquina para la grandeza de la imaginación, hizo de su vida cotidiana una vida personal y la inmunizó frente a la trivialización de la vida. La fe, y la duda en la vida perdurable, le generaba un corazón inquieto, lo hacía dueño de su personalidad y, afincado en el sentimiento trágico de la vida, hurgaba con la razón, considerada su enemiga, sin entregarse a ella. Solo quedaba vivir en la trágica incertidumbre: ante la muerte no queda la mudez, sino el silencio, prenda de eternidad, secreto hermético, postulado de vida perdurable.

No le aguardaban a Unamuno certezas ni de la existencia ni de la no existencia de la inmortalidad de su ser. Le quedaba la contradicción inicial más monologada, y apelaba entonces al paradójico dicho evangélico:

“¡Creo, Señor; socorre mi incredulidad! Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pida al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da su más hondo valor humano a ese grito” (S. T. p. 110).

36. Y se llega así al corolario de una filosofía que partió del sentimiento: “Por desesperación se afirma, por desesperación se niega” (S. T., p. 112). Pero de ese *pesimismo ante lo trascendente*, Unamuno desea labrar el *optimismo temporal y terrenal*, tan frecuente hoy en la posmodernidad. Por ello, estima que cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, “más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo...”

Pero aun en este punto, no se le puede negar a Unamuno un sentimiento de sinceridad. Él estima que muchos otros sienten lo que él siente pero se lo callan; mas él, con su buen *filón romántico*, sostiene: “Siento lo que digo y sé lo que siento, y me basta”. Como vasco, ante el sentimiento trágico de la vida, afirma basado en su experiencia íntima: “Es un hecho y basta”. Priman aquí las razones del corazón que la razón no entiende, y como estima más el sentimiento que la razón “es mejor que le falte a uno razón que no el que le sobre” (S. T., p. 116).

Ante esta opción de principio a favor del corazón y del sentimiento, incluso del sentimiento absurdo de dolor, es casi inútil pretender seguir dando razones. No obstante, Unamuno hubiese podido encontrar una filosofía más profunda si hubiese seguido la línea de reflexión, por ejemplo, de Agustín de Hipona cuando afirmaba que en el interior del hombre habita la verdad (lo que no significa que el hombre sea la verdad o la posea sin más). Unamuno, en efecto, sentía que *el ser lo superaba* (en el hombre hay algo más que el hombre) y de allí surgía su deseo de inmortalidad y ser más que él mismo:

“Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo” (S. T., p. 125-126).

Conclusión

37. Quizás debamos ver en Unamuno la fe de quien quedó ahogado en las vanas filosofías -según la expresión paulina- y, para superarlas, las abandona a todas, incluso a la razón. El extremismo de Unamuno no admite que la fe tiene siempre, como compañera bizca, a la sombra de la duda, y viceversa.

En una posición extrema, se llega al tedio de la existencia, a la captación de la vanidad de las vanidades; para llegar de este modo a comprenderlo todo, en el intento de un amor universal que caracteriza a la verdadera filosofía, aunque llegue ensangrentado con el signo de la resignación. Surge así el amor y -al constatar sus límites-, la compasión por todo (S. T., p. 126).

La fe de Unamuno ha sido probablemente una *confianza ciega en el Ser que no llegaba lógicamente a comprender*. No ubicaba, en efecto, a la fe en el nivel de la comprensión racional sino en una confiada relación personal.

“Porque, después de todo, ¿fe cristiana qué es? O es la confianza en Cristo o no es nada; en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida, téngala cada cual como la tuviere. Tiénela muchos que de él dicen renegar; descubriríanla a poco que se ahondasen. Fe en Cristo, en la divinidad de Cristo, en la divinidad del hombre por Cristo revelada, en que somos, nos movemos y vivimos en Dios; fe que no estriba en sus ideas, sino en Él...”²⁵

Mas ese confiar en el Otro Total surge después de un largo camino de soledad, pesimismo y sufrimiento personal que se abre primeramente a los otros. Y es en este punto en el que Unamuno critica a Schopenhauer y parece acercarse a Dios a través del sentimiento, sentido como Voluntad del Universo.

“El fundamento de la moral es la compasión. Sólo que su falta (de Schopenhauer) de sentido social e histórico, el no sentir a la Humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo” (S. T., p. 133).

38. Es más, desde la meditación sobre la soledad trágica del hombre y sobre el sentido y exigencias del amor, surge la concepción de la trinidad de Dios. Dios no puede ser pensado como soltero o solo, y pensado como Padre nos remite al Hijo y al Amor. Y el culto a la Virgen -lo divino femenino- termina haciendo de Dios una familia. De este modo, la filosofía de Unamuno juega con la *doble perspectiva de la explicación subjetiva*, -a partir del sujeto y de sus exigencias de soledad y amor- y luego, deja como posible, que esta explicación sea motivada objetivamente. De ahí la delicada expresión “Dios y el hombre se hacen mutuamente” (S. T., p. 152). De aquí también que a Unamuno se lo pueda acusar tanto de *ateo* (si Dios es mera creación humana, ilusión) como de *creyente* (si el hombre llega a Dios, por la presencia real y sentida de Dios, en todo hombre).

En la disyuntiva entre razón y fe, Unamuno *no trata de conciliarla*; sino que opta por *la fe ciega*: “Hay que creer con la fe, enséñenos lo que nos enseñare la razón” (S. T., p.

190). Los que de hecho “reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarle” con la razón (S. T., p. 175). ¿Y Unamuno se ha desesperado por no encontrarlo? Sí, si esperaba encontrarlo por medio de la razón; no, si se atenía al sentimiento. Unamuno era, pues, ¿ateo y creyente a la vez? Unamuno parece ser un Quijote vitalista cuya fe terminó basándose en la incertidumbre de una agonía existencial²⁶. Casi como Gianni Vattino y los posmodernos, perdida la distinción entre el ser y la nada, y anclado en la agonía, Unamuno sólo podría decir: “Creo que creo”²⁷.

Esta ambigüedad y antinomia está en la raíz del pensamiento filosófico de Unamuno y su originalidad se halla en el intento de caminar sobre ese filo, doloroso, heroico y quijotesco, que une y separa los aspectos antinómicos.

“La razón, la cabeza, nos dice: “¡Nada!”, la imaginación, el corazón, dice: “¡Todo!”, y entre todo y nada, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada” (S. T., p. 160).

Recibido: 03/09/07. Aceptado: 25/09/07

NOTAS

¹ El presente artículo es parte de una investigación, que lleva el mismo nombre, promovida por la Universidad Adventista del Plata (UAP, Libertador San Martín, Entre Ríos).

² *Miguel de Unamuno y Jugo* estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, y obtuvo allí el doctorado con una tesis sobre el pueblo vasco. En 1891, obtiene la cátedra de Griego en Salamanca, ciudad en la que vivirá el resto de su vida, salvo los períodos de exilio y deportación que tuvo que sufrir por sus ideas políticas. Ese mismo año contrae matrimonio con Concepción Lizárraga. Unamuno ha sido primeramente partidario de las ideas positivistas, pero luego orientó sus preocupaciones hacia lo político afiliándose al Partido Socialista el año 1894. Después de experimentar una honda crisis personal por motivos de carácter religioso, en 1900 es nombrado Rector de la Universidad de Salamanca, cargo del que es desposeído en 1914, por declararse partidario de los aliados. En 1913, escribe su obra más conocida: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, por lo que puede ser llamado un predecesor del Existencialismo filosófico, y más aún si se tiene en cuenta que estudió el danés para leer en el original los escritos de Sören Kierkegaard. En 1920, Unamuno es procesado por escribir un artículo injurioso contra el rey Alfonso XIII. Deportado primero a la isla de Fuerteventura en 1924, se exilia luego en París. En 1931 regresa a Salamanca y es nuevamente nombrado Rector de la Universidad, mas es desposeído del cargo, ahora por el Gobierno de la República, por haberse adherido al levantamiento del General Franco. Muere ese mismo año en Salamanca. Cfr. Salcedo, Emilio: *Vida de Don Miguel*. Salamanca, Anaya, 1964.

³ Cfr. Baez, F. *Del Sentimiento Trágico de Unamuno*. Hemeroteca Virtual ANUIES. <http://www.hemerodigital.unam.mx>

⁴ Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires, Losada, 1971⁴, p. 7. En adelante abreviaremos: S.T.

⁵ Cfr. Lago Bornstein, J. “El tema de la muerte en Miguel Unamuno” en *Revista de Filosofía* (México), 2004, 111, p. 83.

⁶ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*. Madrid, Alianza, 1983, Vol. VIII, p. 52.

⁷ Nestlé, W. *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano*. Barcelona, Ariel, 1995, p.148.

⁸ Marías, J. “Miguel de Unamuno” en *Obras*. Madrid, Revista de Occidente, 1969, Vol. V, p. 34. Cfr. Aranguren, José Luis: “Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno”, *Arbor*; 4 (1948). Benítez, Hernán: *El drama religioso de Unamuno*. Universidad, Buenos Aires, 1949. MANYA, Joan B. *La teología de Unamuno*. Barcelona, Vergara, 1960.

⁹ Unamuno, M. *Mi religión*. en <http://www.geocities.com/tragicounamuno/ensayos.htm>

- ¹⁰ Unamuno, M. *La agonía del Cristianismo*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1942, p. 15-16. En adelante abreviaremos: A. C.
- ¹¹ Aguilera, César. "Fe religiosa y su problemática en *San Manuel Bueno, mártir*, de Unamuno" en *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo* 40 (1964).
- ¹² Baker, A. F. "Unamuno and the Religion of Uncertainty", en *Hispanic Review*, 58 (1990).
- ¹³ Cfr. Blasco, F. J. "Miguel de Unamuno: *Teresa*", *España Contemporánea*, 3 (1989).
- ¹⁴ Cfr. Nietzsche, F. *El martillo habla en El ocaso de los ídolos*. Bs. As., Siglo XX, 1976, p. 109.
- ¹⁵ Cfr. Álvarez Gómez, M. "Planteamiento ontológico del primer Unamuno", en *Volumen Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno* (1986). FERRATER MORA, José. *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*. Barcelona, Seix Barral, 1973.
- ¹⁶ Cfr. Daros, W. R. *La epistemología de la filosofía teológica*. Rosario, UCEL, 2004, pp. 65-101.
- ¹⁷ Cfr. Rosmini, A. *Antropología soprannaturale*. Roma, Città Nuova, 1983.
- ¹⁸ cfr. Basave Fernández del Valle, A. "Personalidad y filosofía de Miguel de Unamuno". En *Logos*. Septiembre-Diciembre, 1998. Hemeroteca Virtual ANUIES. <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>.
- ¹⁹ Cfr. Garagorri, P. *Introducción a Miguel de Unamuno: El deshacer y la feliz incertidumbre*. Madrid, Alianza, 1986. Meyer, François. *L'ontologie de Miguel de Unamuno*. París, Presses Universitaires de France, 1955.
- ²⁰ Unamuno, M. *Mi religión*. en <http://www.geocities.com/tragicounamuno/ensayos.htm>
- ²¹ Cfr. Savignano, A. *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Milano-Genova, Marietti, 2005, Cap. II.
- ²² Kant, E. *Critica de la Razón pura*. Libro II, Segunda parte, Capítulo II, sec. 1ª.
- ²³ Bergson, H. *La evolución creadora*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 236.
- ²⁴ Kierkegaard, S. *El concepto de angustia*. México, Espasa-Calpe, 1952, p. 45. Cfr. COLLADO MILLÁN, J. A. *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1963.
- ²⁵ Unamuno, M. *Ensayos* III. Madrid, Aguilar, 1967, p. 228.
- ²⁶ Cfr. Savignano, A. *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Milano-Genova, Marietti, 2005, Cap. 2º.
- ²⁷ Cfr. Vattimo, G. *Creer que se cree*. Bs. As., Paidós, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristides, J. *Unamuno, dialéctica de la tragedia existencial*. Santa Fe, Calmegna, 1972.
- Bauman, Z. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*. Bs. As., Paidós, 2006.
- Benítez, H. *El drama religioso de Unamuno*. Buenos Aires, Universidad, 1949.
- Berger, P.; Luckmann, TH. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Beriaín, J. *Modernidades en disputa*. Barcelona, Anthropos, 2001.
- Blanco, Aguinaga, C. *El Unamuno contemplativo*. México, Colegio, 1959.
- Colmeiro, J. *Memoria histórica e identidad cultural. De la postguerra a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- Daros, W. "Concepción de la Filosofía y de la superación de la Modernidad en Sciacca y Vattimo", en revista *Pensamiento*, Madrid, 1998, n. 209, p. 247-276.
- Daros, W. R. "La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, p. 229- 238.
- Daros, W. R. *La epistemología de la filosofía teológica*. Rosario, UCEL, 2004.
- Ederly, M. "¿Es Unamuno filósofo?" *Cuadernos Hispanoamericanos*, Febrero, 1975, n° 308, p. 113-123.
- Ederly, M. "El rito del temor a la muerte en Unamuno" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Sept. 1980, n° 363, p. 435-455.
- Escurra, A. "La compasión como fundamento de la moral en Unamuno" en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, 2006, n° 116, pp. 45-61.
- Gauchet, M. y otros (Dir.) *Nación y modernidad*. Bs. As., Nueva Visión, 1997.
- Grau Delgado, J. *Unamuno, su tiempo, su España*. Buenos Aires, Alda, 1976.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1999.
- Lago Bornstein, J." El tema de la muerte en Miguel Unamuno" en *Revista de Filosofía* (México), 2004, 111, pp. 83-105.
- Mardones, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1998.
- Mariás, J. "Miguel de Unamuno" en *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, Vol. V, p. 15-220.
- Nicolás, J. ; Frápolli, M. (Ed.) *Evaluando la modernidad*. Granada, Comares, 2001.
- Núñez, Diego, y Ribas, Pedro. (Eds). *Unamuno: política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1992.
- Oromí, Miguel. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno: Filosofía existencial de la inmortalidad*.

- Madrid, Espasa-Calpe, 1943.
- Otonello, P. P. "Unamuno" en *Antiacademici e maldetti*. Venecia, Marsilio, 2004, pp. 49-54.
- Paris, Carlos. "La inseguridad ontológica, clave del mundo Unamuniano" en *Revista de la Universidad de Madrid* 49-50 (1964).
- Paris, Carlos. *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Pé, A. *Antropología de la afectividad*. Pamplona, EUNSA, 2004.
- Revilla, C. "EL exilio de la razón" en *Convivium. Revista de Filosofía*. 2002, nº 15, p. 116-142.
- Ribas, P. *Para leer a Unamuno*. Madrid, Alianza, 2002.
- Rodríguez Magda, R. *Transmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 2004.
- Savignano, Armando. *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*. Milano-Genova, Marietti, 2005.
- Sciaccia, M. F. *Il chisciotismo tragico di Unamuno*. Milano, Marzorati, 1971.
- Serrano Poncela, S. *El pensamiento de Unamuno*, FCE, México, 1964.
- Tell, E. "Modernidad-Posmodernidad: Transformaciones culturales e identidades sociales" en *Ciencia, Docencia y tecnología*, 1999, nº 18, p. 76-110.
- Unamuno, M. *Amor y pedagogía*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1968.
- Unamuno, M. *Antidiálogos*. Madrid, Aguilar, 1959.
- Unamuno, M. *El Cristo de Velázquez*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- Unamuno, M. *El espejo de la muerte*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- Unamuno, M. *El sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires, Losada, 1971. Se tiene presente también la edición: Unamuno, M. De. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombre y en los pueblos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Unamuno, M. *Ensayos*. Madrid, Aguilar, 1967.
- Unamuno, M. *Epistolario inédito*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, 2 vols.
- Unamuno, M. *La agonía del Cristianismo*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.
- Unamuno, M. *La dignidad humana*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- Unamuno, M. *Mi religión y otros ensayos breves*. Madrid, Biblioteca Renacimiento, 1910.