

<https://doi.org/10.32735/S0718-220120180004700173>

177-190

## UNAMUNO Y SU CONCEPCIÓN TRÁGICA DE LA EXISTENCIA

*Unamuno and his tragic conception of existence*

EMANUEL JOSÉ MAROCO DOS SANTOS

*Universidad de Salamanca (España)*

*emanuel.ejms.santos@gmail.com*

### Resumen

El *sentimiento trágico de la vida* fue una de las grandes aportaciones filosófico-religiosas de don Miguel de Unamuno. Si es cierto que, al lado de su concepción trágica de la existencia, se yuxtaponen conceptos tan fundamentales y decisivos como los de *conatus essendi*, *lucha por la vida*, *fe* y *Dios*, en el presente estudio nos ceñiremos a la relación polémica y angustiada que la *pistis* mantiene con la *gnosis* o, si se quiere, que la *fe* mantiene con la *razón* en cuanto al destino último de las conciencias individuales. Con ello intentaremos poner de relieve los rasgos más característicos y simbólicos de la existencia humana así como la conceptualizó Unamuno en su época finisecular decimonónica, cuando el *positivismo* y la *fenomenología* impugnaban la *metafísica* como rama legítima del conocimiento.

Palabras clave: Unamuno; existencia; tragedia y agonía.

### Abstract

*The Tragic Sense of Life* was one of Miguel de Unamuno's great philosophical-religious contributions. It is true that next to his tragic conception of existence we find juxtaposed concepts as fundamental and decisive as those of *conatus essendi*, *life struggle*, *faith* and *God*, but, while admitting these, in the present study we address only the polemical and anguished relation that *pistis* has with *gnosis*, or in other words, that *faith* has with *reason*, in relation to the ultimate fate of individual consciences. Thus we attempt to highlight the most characteristic and symbolic traits of human existence as conceptualized by Unamuno at the turn of the 19<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century, when *positivism* and *phenomenology* seemed to challenge *metaphysics* as a legitimate branch of knowledge.

Key words: Unamuno; existence; tragedy and agony.

### INTRODUCCIÓN

Este espíritu castizo [Calderón] no llegó, a pesar de sus intenciones, a la entrañable armonía de lo ideal y lo real, a su identidad oculta; no consiguió soldar los conceptos, anegándolos en sus nimbos, ni alcanzó la inmensa sinfonía del tiempo eterno y del infinito espacio de donde brota con trabajo, cual melodía en formación y lucha, el Ideal de nuestro propio Espíritu. Para él dos mundos, un caleidoscópico de hechos y un sistema de conceptos, y sobre ellos un Motor inmóvil (Unamuno, 1966, p. 819)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En el presente artículo, utilizaremos la edición de las *Obras Completas* de Unamuno editada por Manuel García Blanco.

Si hay una obra filosófica de Unamuno que el lector menos familiarizado con su pensamiento asocia de inmediato al nombre del insigne rector salmantino esa es sin duda su *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913. Y eso no es fortuito ni casual. Y no lo es, porque el tema religioso fue uno de los pocos temas que han logrado polarizar el pensamiento de nuestro autor desde su crisis espiritual de 1897 hasta 1914, esto es, durante toda su segunda etapa de formación intelectual, estando incluso presente, pero con menor intensidad, en la tercera (1914-1931) y cuarta (1931-1936) etapas, como lo atestiguan sus obras *La agonía del cristianismo*, de 1924 y *San Manuel Bueno, mártir*, de 1931<sup>2</sup>.

Pero ¿por qué se ha interesado tanto don Miguel respecto de dicho tema al punto de recorrer con mayor o menor intensidad todas las etapas de su formación intelectual? Ante la claridad del interrogante imponemos la sencillez de la respuesta: en primer lugar, porque su recorrido existencial así lo exigió y, después, porque el ambiente filosófico y cultural en que se formó como persona y filósofo tendía a considerar como ilegítimas e injustificables las investigaciones filosóficas de carácter metafísico.

Es necesario no olvidar que don Miguel es un *autor cristiano*, un autor que nació en el seno de una familia bilbaína católica y que el *catolicismo popular español* le acompañó durante toda su vida, primero, de la mano de su abuela, doña Benita de Unamuno, y su madre, doña Salomé de Jugo, y, después, de su propia mujer, doña Concha Lizárraga. Y, claro, a su recorrido existencial se yuxtapone también, como ya hemos subrayado, el ambiente de la época notoriamente marcada por la oposición entre el *romanticismo* y el *positivismo*. Y a este propósito es necesario tener presente que dichas corrientes filosóficas fueron absorbidas por el “espíritu implume” de nuestro autor –permítasenos que utilicemos su tan elocuente expresión–, primero, durante sus estudios de bachillerato en el Instituto de Bilbao, donde leyó entre otros autores a Navarro Villoslada, a Goizueta, a Araquistain, a Vicente Arana y a Trueba, y, después, durante su carrera en la Universidad Central de Madrid, donde se detuvo preferentemente en el pensamiento de Spencer. Lo que implicó una disociación filosófica en su comprensión del mundo que lo ha llevado a la susodicha *crisis espiritual del 97* y su comprensión de la *pistis* y de la *gnosis* como realidades antagónicas y contradictorias.

Pues bien, fue precisamente este “mundo caleidoscópico”, en el que la *razón* y la *fe* no se funden ni armonizan entre sí, el que dio origen a su concepción y sentimiento trágico de la vida, que será nuestro objeto de estudio en el presente artículo. Nos interesará entre otras cosas percibir los motivos filosóficos del “vivir trágico” unamuniano, así como la razón que impidió que dicho “mundo caleidoscópico” no se diluyera en el concepto de “nimbo”, que estructuró armónicamente las mencionadas realidades contradictorias durante el primer periodo de su formación intelectual (1864-

---

<sup>2</sup> La mencionada división de la obra y del pensamiento de Unamuno –con la que estamos en plena sintonía hermenéutica– fue propuesta por su comentador e intérprete Ciriaco Morón Arroyo (1997) en su artículo: “*Alma nacional*: el trasfondo sociológico de *En torno al casticismo*” (p.11).

1897), sobre todo, en los ensayos que dan cuerpo a su *En torno al casticismo*, publicados entre el invierno y la primavera de 1895, donde eran valorados positivamente los personajes de Shakespeare en detrimento de los de Calderón.

## 1. EL HOMBRE COMO SER ESCINDIDO ENTRE LA *GNOSIS* Y LA *PISTIS*: LAS INFLUENCIAS DE POSITIVISMO Y DEL VITALISMO EN UNAMUNO

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 solo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida (De Unamuno, 1969a, p. 129).

En Unamuno, el hombre es un ser esencial y estructuralmente escindido, y su escisión reside en la oposición radical que media entre *gnosis* y *pistis* en cuanto al destino final de las almas individuales. Si la *gnosis* se refiere a las *facultades gnósticas* de la *sensibilidad* y de la *razón*, la *pistis* se correlaciona inversamente con las *facultades písticas* del *sentimiento*, de la *voluntad* y de la *imaginación*. En Unamuno, ambas potencias epistémicas se oponen y contradicen radicalmente entre sí, y es precisamente esta oposición en la contradicción lo que provoca la tragedia de la existencia en el hombre unamuniano.

Si se utiliza el pensamiento bíblico, don Miguel formuló dicha oposición de la siguiente forma: si la *gnosis* afirma “¡vanidad de vanidades, y todo vanidad!”, la *pistis* objeta “¡plenitud de plenitudes, y todo plenitud!”. O, en otros términos, si la *gnosis* afirma “¡nada!”, la *pistis* replica “¡todo!”. Con relación al tema, subrayamos que su pensamiento se hace más inteligible si se tiene en consideración, como lo percibió Nelson Orringer, que para Unamuno la *razón* es fundamentalmente escéptica en cuanto a la posibilidad de la inmortalidad del alma individual y de la existencia de Dios (Orringer, 2008, p. 148).

Obsérvese a este propósito cómo Unamuno describe la oposición que media entre la *razón* y la *fe* en su *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913.

La razón, la cabeza, nos dice: “¡Nada!”; la imaginación, el corazón, nos dice: “¡Todo!”, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él, somos nada. La razón repite: “¡Vanidad de vanidades, y todo vanidad!”. Y la imaginación replica: “¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!”. Y así vivimos la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad (De Unamuno, 1969a, p. 215).

Como vemos, don Miguel se ubica dentro de un sistema de pensamiento dualista, donde *gnosis* y *pistis* se contradicen epistemológicamente en cuanto a la posibilidad de concreción del dogma principal de la religión cristiana: la resurrección de los muertos; que en términos estrictamente filosóficos podríamos identificar con la posibilidad de probar la sustancialidad e inmortalidad del alma individual y la existencia de Dios. Sin embargo, lo verdaderamente característico de su pensamiento no radica en

el dicho dualismo epistemológico, sino más bien en la afirmación de que la naturaleza de ambas potencias epistemológicas es contradictoria, lo que implica tanto como decir que ambas intentan anularse una a otra por contraste y oposición. Asimismo, entre *razón* y *fe* no hay ningún tipo de armonización de los contradictorios como el que caracteriza el concepto de *nimbo*, en cuanto característica principal de su pensamiento hasta su crisis espiritual del 97, sino una unidad en la contradicción, donde las exigencias de las mencionadas potencias epistémicas luchan entre sí, deseando la anulación de su antítesis, que señala el mundo caleidoscópico calderoniano en que don Miguel terminó por sumergirse.

Dentro de su concepción trágica de la existencia se perciben las influencias que el *positivismo* de Spencer y el *idealismo* de Hegel ejercieron en su formación intelectual. Si por el primero el rector salmantino percibió que la *razón* es una instancia epistémica esencialmente fenoménica y que, por ello, no puede acceder al mundo de los noúmenos o de las cosas en sí, por el segundo comprendió, como subraya Rivera de Ventosa (1967), que el “Ser puro se identifica con la Nada pura” (pp. 115-116). Cabría subrayar, también, que dichas influencias condujeron a Unamuno a un *vitalismo filosófico*, donde la *fe* es concebida radicalmente como un acto de pura *voluntad*. Y en este aspecto, como lo observa Anna Hamling (2003), coinciden Kierkegaard, Tolstoi y Unamuno (pp. 96-97). Inmerso dentro de este cuadro teórico-conceptual, el pensador vasco-salmantino no ha dejado de rebelarse contra el *idealismo* de Cohen, y su “conocimiento puro”, que, a su juicio, conducía a la desesperanza de ultratumba, y mediante su crítica a Cohen terminó por acercarse a autores místicos como Santa Teresa o místicos heterodoxos como Tolstoi y Schopenhauer.

Analícese, en primer lugar, la carta que Unamuno envió a Luis de Zulueta, el 25 de abril de 1913, en la que se refiere al peyorativamente racionalismo de Cohen y a su conocimiento puro.

(1) Estoy acabando de leer la *Logik der reinen Erkenntniss*, de Cohen, y me tiene contrastado el pensar que este repulsivo saduceo, frío, receloso, maligno, lleno de gélido odio al cristianismo, haya deformado almas españolas. Hay que leer el acento de desdén que pone en palabras tales como: misticismo, mitología, romanticismo, Edad Media, etc. ¡Buen provecho le haga su conocimiento puro! ¡Ese hombre ha escrito además una ética! Y ya que no tiene valor para suicidarse, se dedica a suicidar moralmente a los demás. Me ha enseñando a odiar más que odiaba el idealismo –en su sentido estricto– y a querer más al misticismo Medieval (Zulueta 1972, p. 242-243).

Compárese, ahora, cómo Unamuno cambia de tono al hablar laudatoriamente de los místicos heterodoxos: Tolstoi y Schopenhauer. El fragmento que transcribimos a continuación fue recogido de la carta que Unamuno envió a Múgica en la temprana fecha de junio de 1892.

(2) Me habla usted de los heterodoxos místicos, de Tolstoi y de Schopenhauer. Ahí está el clavo. No le debe a usted chocar que sean tránsito a Sta. Teresa. El

misticismo no es cosa que vaya inseparable de una religión dogmática, antes al contrario misticismo y dogmatismo se repelen, y siempre los místicos han sido mirados con prevención por los teólogos dogmáticos y por la Iglesia. La teología dogmática es escuela de servidumbre y muerte y el misticismo de libertad y vida. Se puede ser místico ateo. Desgraciadamente la devoción católica va cayendo en manos del jesuitismo... En fin, hablando de eso me sublevo (Pereda, 1995, p. 315).

Notamos, pues, que las fuentes del pensamiento unamuniano respecto del mentado dualismo epistemológico son, por un lado, el *positivismo* de Spencer y el *idealismo* de Hegel y, por otro, el vitalismo y el existencialismo de Schopenhauer y de Tolstoi. Dichas fuentes, no pudiendo ser absorbidas de forma armónica en el pensamiento del autor, han proporcionado su visión dicotómica y contradictoria de lo real en lo que concierne a la posibilidad de la vida de ultratumba. Pero ¿por qué la *razón* en Unamuno ha de mostrarse como una *potencia antivital* al punto de afirmar nuestro autor, invirtiendo el famoso axioma hegeliano, que “[t]odo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica”? (De Unamuno, 1969a, p. 163).

Rivera de Ventosa solucionó dicho problema afirmando que en términos filosóficos “pudiéramos decir que si Hegel es la tesis del puro racionalismo, Unamuno es su antítesis”. Para justificarlo añadió a su contundente tesis hermenéutica la siguiente conclusión: “Porque hay que advertir que la razón que combate sañudamente Unamuno no es solo ni primordialmente la razón positivista, tipo Spencer, sino ante todo la razón hegeliana, que acaba siempre en pura vaciedad” (Rivera de Ventosa, 1967, pp. 115-116). Sin embargo, nosotros no compartiendo del todo su tesis, creemos precisamente en lo contrario, ya que los motivos que Unamuno ofrece para justificar el hecho de que la *razón* sea “esencialmente escéptica” radican en su actitud positivista que considera que dicha potencia epistemológica –la razón– “[todo] [reduce] a identidades y a géneros” (De Unamuno, 1969a, p. 162), así como a las “relaciones de espacio, tiempo e intensidad” (De Unamuno, 1966, p. 1162-1163), pulverizando de este modo el *ser* y los *entes*. Reducido el poder cognoscitivo de la razón “a identidades y a géneros” y a las “relaciones de espacio, tiempo e intensidad”, no hay para don Miguel forma alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma personal o la existencia de Dios. No nos extraña, pues, que Unamuno en su *Del sentimiento trágico de la vida* identifique la *razón* como una “potencia disolvente”, derivando hacia una actitud vitalista antirracional, al afirmar, en la línea de Tertuliano, *credo quia absurdum* porque *consolans* (De Unamuno, 1969a, p. 163).

En las antípodas, pues, de una actitud racional, Unamuno se define como “sentimentalista trágico”, buscando salvar la fe religiosa en una actitud voluntarista de tono contrarracional. Pero antes de que analicemos su concepción trágica y agónica de la existencia, veamos propedéuticamente su identificación de los conceptos de *vida* y *lucha*.

## 2. LA VIDA COMO LUCHA: LAS PRESENCIAS DE DARWIN, SPINOZA Y SCHOPENHAUER

Aunque sí, tú te imaginas luchar por la victoria y yo lucho por la lucha misma. Y como ya te oigo replicarme que la lucha es un medio y no un fin, me adelanto a decirte que nunca supe bien y cada vez sé menos la diferencia que hay de fines a medios. Y si la vida, que no es más que lucha, es un fin, según tú dices y yo no lo creo, entonces puede muy bien serlo la lucha misma (De Unamuno, 1968a, p. 269).

Para Unamuno, *vida* y *lucha* son dos conceptos inmediatamente co-identificables entre sí. Eso lo ha dejado bien claro don Miguel en su ensayo “De la correspondencia de un luchador”, de 1909, que hemos acabado de citar, cuando identificó intencionadamente dichos conceptos, afirmando que la *lucha*, en cuanto a la *vida* se refiere, es un fin en sí misma. En este aspecto, no es demasiado puntualizar, también, que la divisa unamuniana “[p]rimero la verdad que la paz” pone de manifiesto, desde el primer momento, el primer vértice de su concepción de la *vida*, que asume la *struggle for life* darwiniana como eje vertebrador de su pensamiento; concepción que, según el propio Unamuno, anida en el propio pensamiento bíblico en las figuras de Esaú y Jacob. Pero ¿cuál es el sentido último de la lucha? En Unamuno, la *lucha* se refiere siempre a *lucha por la vida*, y, en esta, a la contradicción insalvable entre *razón* y *fe* en cuanto a la posibilidad de la vida de ultratumba. Prueba de ello es la afinidad intelectual que don Miguel sentía por la sentencia paulina “si solo en esta vida esperamos en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres” (I Cor., XV, p. 16-19), que citó y comentó en su *Diario íntimo*, de 1902 (De Unamuno, 1970, p. 839), y que expresa de forma bastante contundente su propio pensamiento, que se halla polarizado *ab initio* por el *conatus* spinoziano de persistencia.

Pensaba que acaso un día tus hijos, mis nietos, los hijos de su hijo, sus nietos, al heredar nuestras sangres, se encontrarán con la guerra dentro, con el odio en sí mismos. Pero ¿no es acaso el odio a sí mismo, a la propia sangre, el único remedio contra el odio a los demás? La Escritura dice que en seno de Rebeca se peleaban ya Esaú y Jacob. ¡Quién sabe si un día no concebirás tú dos mellizos, el uno con mi sangre y el otro con la suya, y se pelearán y se odiarán ya desde tu seno y antes de salir al aire y a la conciencia! Porque esta es la tragedia humana, y todo el hombre es, como Job, hijo de contradicción (De Unamuno, 1967, p. 742).

Más allá de saberse si el acercamiento de Unamuno a Spinoza fue influenciado por el ambiente académico madrileño o por sus lecturas de Schopenhauer, como preconizan respectivamente Fernández Turienzo (1989, p. 308) y Cerezo Galán (1989, p. 278), lo cierto es que el *deseo de inmortalidad* en el autor se halla influenciado recíprocamente por el *conatus essendi* de Spinoza y por la *Wille zum Leben* de Schopenhauer, ya que, como recuerda este último comentador, el deseo de inmortalidad es una “orientación psíquica” del ser humano, donde se perciben “rasgos [señaladamente] ontológicos” (p. 278). Pero, si es cierto que dichos influjos teóricos

pueden observarse en el pensamiento de Unamuno, tampoco deja de serlo también que el *deseo de inmortalidad* los sobrepasa por su orientación manifiestamente religiosa, lo que nos permite sostener, siguiendo a Muñoz-Alonso (1986), que el mismo expresa un “sentimiento [esencialmente] metafísico” (p. 196). Cabría afirmar, aun, en la línea de Alain Guy (1989), que dicho deseo, de rasgos metafísicos, exige la pervivencia de *cuerpo y alma*, ya que el autor asume como suya la matriz del pensamiento judaico-cristiano (p. 321).

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; aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento. Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida (De Unamuno, 1969a, p. 160).

Verificamos, pues, tres cosas: primero, que la *vida* es *lucha* por la vida misma en el sentido más darwiniano del término; después, que dicha lucha arranca del *conatus essendi* de Spinoza y de la *Wille zum Leben* de Schopenhauer, que le confiere un acento ontológico primario en cuanto secuela del ser; y, finalmente, que el *telos* de la *lucha*, o de la *vida*, es la *vida* misma o, si se quiere, la propia *lucha*. La vida viene a significar así en Unamuno la lucha por la vida misma; lo que implica tanto como decir que no se lucha por la victoria, sino por la vida.

Hay, como es bien manifiesto, una aparente confusión entre medios y fines en el planteamiento del rector salmantino. Porque, como afirma Darwin, no se lucha por la vida misma, sino que se lucha por la supervivencia de los individuos y de las especies. Y en el caso unamuniano, en una primera instancia, no se lucha por luchar, sino que se lucha por la persistencia eterna de la vida humana. Pero si es esto así, ¿por qué habrá mezclado Unamuno en su planteamiento del problema la relación entre medios y fines? Pedimos que el lector no pierda el sentido de dicho interrogante, ya que en el mismo radica la respuesta al fundamento de su sentimiento trágico de la vida.

Hasta el presente momento sabemos dos cosas: primero, que el hombre unamuniano es un ser radicalmente escindido entre *gnosis* y *pistis*, que hay pues en el pensamiento de nuestro autor un dualismo epistemológico entre *fe* y *razón*, donde ambas potencias gnoseológicas se mantienen a partir de una unidad en la contradicción; y, después, que la vida es lucha y que esta arranca ontológicamente del *conatus essendi* de Spinoza y de *Wille zum Leben* de Schopenhauer. Lucha que, como ya hemos observado de mano de Unamuno, parece no tener una finalidad ulterior a la propia lucha. Analicemos, pues, a continuación los conceptos unamunianos de *tragedia* y *agonía*, porque en los mismos encontraremos respuesta para la mentada ambigüedad entre medios y fines.

### 3. LA VIDA COMO TRAGEDIA Y AGONÍA: LA NO CONCILIACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos conciente. Y ese sentimiento puede tenerlo, y lo tienen, no solo hombres individuales, sino pueblos enteros (De Unamuno, 1969a, p. 119).

Ahora bien, la concepción de la *vida* como *lucha* tiene como correlativo la concepción de *vida* como *vivir trágico*, que Unamuno expresó, de forma contundente, en su *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913, donde opuso entre sí *gnosis* y *pistis*, cuanto al destino final de las almas individuales. En este aspecto concordamos con Regalado García (1968, p. 122-123) y Cerezo Galán (1989, p. 272), cuando afirman que, en Unamuno, hay una “dialéctica de la negatividad”, ya que el rector salmantino, en la línea de Schleiermacher, Proudhon y Kierkegaard, “parte [...] de la dialéctica hegeliana, pero [para] rechaza[rla]”, por cuanto considera como vitalmente equivocada la “síntesis de los extremos” propuesta por el alemán. Asimismo, si es cierto que, en determinados momentos de su vida, el pensador vasco-salmantino deseó superar su concepción trágica de la existencia, como se puede observar en algunos pasajes de su *Diario íntimo*, de 1902 (De Unamuno, 1970, p. 836), la verdad es que dicha concepción constituye lo esencial de su pensamiento filosófico, que recorre toda su obra a partir de su crisis espiritual del 97, pudiendo ser percibida en obras como *Vida de Don Quijote y Sancho*, de 1905 (De Unamuno, 1968a, p. 155); *Recuerdos de niñez y mocedad*, de 1908 (De Unamuno, 1970, p. 163); *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913 (De Unamuno, 1969a, p. 119); *La agonía del cristianismo*, de 1924 (p. 310); y *San Manuel Bueno, mártir*, de 1931 (De Unamuno, 1967, p. 1150).

En este aspecto, no sería demasiado afirmar también, siguiendo la interpretación de Marcia Chaves (1972), que la concepción trágica de la vida que Unamuno nos propuso, a raíz de su carácter existencial, supone un claro alejamiento de los ideales estoico y cristiano, ya que, en Unamuno, la *muerte* no es afrontada ni con una actitud de “indiferencia” estoica ni con una actitud de “confianza” cristiana en la bondad divina (p. 69-70).

Obsérvese cómo Unamuno en su *Diario íntimo*, de 1902, fecha muy cercana a su *crisis espiritual del 97*, pide a Dios la anulación en sí de la tragedia de la existencia, esto es, del combate sin victoria entre *gnosis* y *pistis* en cuanto al deseo de concreción del afán de inmortalidad personal.

Tengo que humillarme aún más, rezar y rezar sin descanso hasta arrancar de nuevo a Dios mi fe o abotargarme y perder conciencia. O imbécil o creyente, no quiero que sea mi mente mi tormento y que me envenene mi vida la certeza de su fin y la obsesión de la nada (De Unamuno, 1970 p. 836).

Pero si en 1902 don Miguel parece pedir a Dios la victoria de la *pistis* sobre la *gnosis* y la suspensión de la tragedia del existir, en 1931, en su novela *San Manuel*

*Bueno, mártir*, Unamuno, adoptando la actitud inversa, releva la victoria de la *gnosis* sobre la *pistis* en su personaje Lázaro. En el fragmento que transcribimos a continuación es significativo *la imagen del ver*, ya que se refiere, en cuanto elemento connotativo, a la sentencia bíblica que Unamuno suele cristalizar en sus escritos de que “El que ve a Dios muere [...] (Jueces XIII, 22)” (De Unamuno, 1969a, p. 243). El *ver* significa aquí el conocimiento filosófico por oposición al *oír* bíblico.

- No mires tanto al lago –le decía yo.
- No, hermana, no temas. Es otro el lago que me llama; es otra la montaña. No puedo vivir sin él.
- ¿Y el contento de vivir, Lázaro, el contento de vivir?
- Eso para otros pecadores, no para nosotros, que le hemos visto la cara a Dios, a quienes nos ha mirado con sus ojos el sueño de la vida (De Unamuno, 1967, p. 1150).

Para don Miguel, el *sentimiento trágico de la vida* es, sobre todo, un sentimiento del pueblo español tal como este se reflejaba en la conciencia de nuestro autor, también ella española (De Unamuno, 1969a, p. 282). Sin embargo, este hecho no constituyó un obstáculo para que se cristalizaran ejemplares típicos de dicho sentimiento a lo largo de la historia del pensamiento occidental por toda Europa. Son ellos, a su juicio, San Agustín, Marco Aurelio, Rousseau, Pascal, Leopardi, Thomson, Lenau, Vigny, Amiel, Quental, Kleist, Kierkegaard, *Obermann* y *René* (p.119-120). Es factible señalar tan solo dos cosas: en primer lugar, que la oposición unamuniana entre *gnosis* y *pistis* es inmediatamente una oposición entre lo *racional* y lo *irracional*, ya que para Unamuno, al contrario de Hegel, lo verdaderamente real es lo irracional (p. 111); y, después, que la tentativa de “armonización de los contradictorios”, así como ha sido preconizada por la Escolástica en el Medievo, es decir, la “racionalización de la fe” por la teología dogmática, no es factible en el autor, debido a que dicha unión es contranatural con la esencia de la *gnosis* en cuanto potencia epistémica.

La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y esta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida. No sirve querer forzarse a reconocer sobreracional lo que claramente se nos aparece contrarracional, ni sirve querer hacerse carbonero el que no lo es. La infalibilidad, noción de origen helénico, es en el fondo una categoría racionalista (p. 155).

Unamuno no podría describir mejor su concepción trágica de la existencia. La *gnosis* y la *pistis* se contradicen mutuamente entre sí relativamente al deseo humano de persistencia individual en el mundo de ultratumba. La *pistis*, apoyada en las facultades humanas del sentimiento, de la voluntad y de la imaginación, espera ardientemente la inmortalidad del alma personal; sin embargo, la voluntad desnuda exige el apoyo de la razón para mantenerse viva. Y es precisamente esta exigencia que la *fe* solicita a la

*razón* la que desencadena el *sentimiento trágico de la vida* en el autor, ya que la *razón* no solo no es capaz de probar la sustancialidad e inmortalidad del alma personal o la existencia de Dios como garantía de la inmortalidad apetecida por el hombre mortal, sino que además contradice la propia voluntad. Hay, pues, en Unamuno un dualismo epistemológico contradictorio insalvable entre *gnosis* y *pistis*. Y es precisamente por ello que Unamuno afirmó en su ensayo “De la correspondencia de un luchador”, de 1909, que no luchaba “por la victoria” sino “por la lucha misma”. Pero ¿qué quiere decir Unamuno cuando afirma que la lucha es un fin en sí misma? Si no estamos equivocados en el análisis de su pensamiento una sola cosa: la no negación de la doble naturaleza de la estructura epistemológica unamuniana. Si Unamuno contestara que luchaba por la victoria eso supondría que en el hombre unamuniano, escindido entre *pistis* y *gnosis*, una de las potencias epistémicas, la *razón* o la *fe*, ganaría la batalla a su oponente. Y de serlo así, o bien se caería en el vitalismo irracionalista, afirmándose la *fe*, o bien se caería en el racionalismo antivitalista, negándose la *fe*. Unamuno, al no optar por ninguna de las dos hipótesis, que supondrían siempre la negación de una parte de la naturaleza humana, la *racional* o la *vital*, se sumergió en lo que denominó *sentimiento trágico de la vida*, en la lucha polémica “sin esperanza de victoria” entre *razón* y *fe* (De Unamuno, 1969a, 267).

Sin embargo, en 1924, con la publicación de *La agonía del cristianismo*, el pensamiento unamuniano pasa a polarizarse a partir del concepto de *agonía*. Con ello, no pretendemos afirmar que el concepto de *vivir trágico*, que anima el segundo período de su formación intelectual (1897-1913), haya desaparecido dentro del pensamiento del autor, lo que pretendemos afirmar es que, con la publicación de la obra de 1924, este último concepto solo es inteligible a la luz de la susodicha noción.

Agonía, *αγωνία*, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: “Muerdo porque no muerdo” (De Unamuno, 1969a, p. 308).

Para Unamuno, *agonía* –del griego *αγωνία*– significa etimológicamente “lucha”, y la *lucha*, la *vida misma* (De Unamuno, 1969a, p. 309). Es por ello que, en don Miguel, dichos conceptos son tanto correlativos como coextensivos, siendo, por tanto, dos voces equivalentes. Prueba de ello es la interpretación que Unamuno preconiza de la sentencia darwiniana *struggle for life*, ya que, en su interpretación, identifica como equivalentes ambos conceptos de dicho axioma (p. 309). Pues bien, pese al hecho de que, en su obra de 1924, el concepto de *agonía* se refiera a varios binomios conceptuales, como a la bipolaridad entre *idea* y *pensamiento*, entre *Letra* y *Verbo*, y entre *resurrección de la carne* e *inmortalidad del alma* (p. 321), lo cierto es que, en el presente estudio, nos referiremos tan solo a la experiencia metaerótica que une a Abisag, la sunamita, al gran rey David, que es para la cristiandad, según el autor, una de las “prefiguraciones [...] de Cristo” (p. 323).

Dicha experiencia “metaerótica”, “mística”, si se quiere, supone, en Unamuno, una concepción bien determinada de *conocimiento*, ya que, para el rector salmantino, el *amor* es tanto una forma del conocimiento como el *conocimiento* una forma del amor (p. 325).

Si hay algo que subrayar como postulado previo es el hecho de que, para don Miguel, el “conocer bíblico” se conciba materialmente como “engendrar” (p. 323). Asimismo, la experiencia metaerótica, mística o epistemológica, si se quiere, que une al viejo rey David a Abisag, su última esposa, podría ser formulada en los siguientes términos: si, por un lado, Abisag, la última esposa del viejo rey David, procura conocer a su rey, intentando engendrar por medio de él hijos carnales (p. 323), por otro, el gran rey David en su vejez no puede conocerla ya.

Ahora bien, dicha experiencia depurada de su plano material fue interpretada por Unamuno en los siguientes términos: Abisag, la sunamita, representa el alma individual y el viejo rey David, el Dios-Hombre, a Jesucristo (p. 323). Asimismo, bajo su transmutación del plano material hacia el espiritual, dicho episodio bíblico pasa a tener las siguientes implicaciones: en primer lugar, el *conocer* deja de ser pensado como un acto de unión carnal para pasar a ser pensado como un acto de unión espiritual (p. 325); y después, el *telos* del *conocimiento* deja de ser la concreción de hijos biológicos para pasar a ser la posibilidad de concreción del mayor dogma de la fe cristiana: la resurrección de los muertos.

Es posible referir, por último, que se observa en la obra de 1924 un claro “pesimismo metafísico”, para utilizar la feliz expresión de Cerezo Galán. Pues, si en el *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1913, la *duda* es el fundamento del *vivir trágico*; en *La agonía del cristianismo*, de 1924, el fundamento del mismo es, por el contrario, la imposibilidad del conocimiento espiritual. Prueba de ello es el propio concepto unamuniano de *virilidad de la fe*, porque si, en 1913, la *fe*, en cuanto acto volitivo de creación de su propio objeto, era favorablemente considerada por el autor; en 1924, dicha concepción fue manifiestamente despreciada, como lo corrobora la identificación unamuniana de la *virilidad de la fe* con la propia *nada* (De Unamuno, 1969a, p. 330). Por lo demás, la imposibilidad del viejo rey David de conocer a su última esposa, Abisag, la sunamita, no deja de confirmar, también, y quizás con mayor relieve, este último aspecto, que caracteriza el “pesimismo metafísico” en que cayó el último Unamuno.

(1) Aquí solo quiero hablaros de íntima experiencia [sic] metaerótica, mística, si queréis, y de lo que es la agonía de un alma sobre la agonía de su Dios, la agonía del amor y del conocimiento, del conocimiento, que es amor, y del amor, que es conocimiento (p. 325).

(2) La pobre Abisag, la sunamita, el alma hambrienta y sedienta de maternidad espiritual, locamente enamorada del gran rey que se moría, trataba de mantenerle, de engendrarle, de darle vida, de resucitarle con sus locos besos y abrazos. Y lo enterró en sí misma, David, por su parte, amaba entrañablemente a aquella pobre muchacha que le calentaba en su agonía, pero no podía conocerla ya. ¡Terrible para David! ¡Terrible para Abisag! ¡Para quién más terrible? (p. 324-325).

Como es manifiesto, don Miguel, el incansable luchador (entre *pistis* y *gnosis*), con el paso del tiempo, terminó por tender hacia el racionalismo en lo que toca a la opción entre la *fe* y la *razón*. Pero, con ello, no podemos afirmar que “el sentimentalista trágico” haya desaparecido por completo en su pensamiento. Por lo menos, eso es lo que nos sugiere su novela *San Manuel Bueno, mártir*, de 1931, ya que, en la misma, Ángela Carballino deja percibir que por debajo de la historia visible del cura ateo de Valverde de Lucerna latía la intrahistoria del personaje que aparece en las últimas páginas de la novela. Por otro lado, la confesión de Ángela “¿Y yo creo?” pone en escena el último grito unamuniano en cuanto a la lucha por la realización de lo imposible, en la medida en que Ángela, la narradora de dicha novela, se consideraba como la hija espiritual de San Manuel Bueno. Lo que significa que, en cuanto fiel depositaria del espíritu del cura de Valverde de Lucerna, era un alma escindida entre el deseo furioso de querer creer y la imposibilidad de encontrar pruebas racionales donde apoyar su *fe*.

Asimismo, y si es legítima dicha interpretación, la *duda* representa el último suspiro desesperado del incansable luchador, que, con el paso del tiempo, fue perdiendo fuerzas para acreditar en la realización del imposible, como lo comprueba el concepto de *agonía* aliado a su comentario de la escena bíblica que une a Abisag, la sunamita, al viejo Rey David.

#### 4. SINOPSIS DEL RECORRIDO TEÓRICO-CONCEPTUAL DEL ARTÍCULO

En términos religiosos podríamos decir que lo esencial de la propuesta religiosa unamuniana consiste en la afirmación del *vivir auténtico* a partir de la activación de los conceptos de *vivir trágico* y *agonía* en cuanto modos auténticos de la existencia humana. Para Unamuno, lo esencial era criticar el *modus vivendi* inauténtico que invadía la vida de muchos españoles y que excluía las preocupaciones religiosas de ultratumba.

De este modo, don Miguel, al arrancar, por un lado, del *conatus essendi*, de Spinoza, y, al apoyarse, por otro, en la *struggle for life*, de Darwin, percibió que el existir, el verdaderamente auténtico, se entiende, consistía en una *lucha* constante por la *vida*, que, en último análisis, se caracteriza *ab initio* como contradicción y conflicto, ya que el hombre unamuniano es un ser, constitutiva y estructuralmente, escindido entre la *gnosis* y la *pistis*.

A raíz de dicha escisión surgió, en 1913, la noción de *vivir trágico*, que caracteriza todo el pensamiento de madurez del autor, y que, en 1924, se metamorfoseó en el concepto de *agonía*. Siendo esencialmente dos nociones equivalentes, porque apelan a una existencia trágica, disienten en lo fundamental en el “pesimismo trascendente” que supone el segundo concepto respecto del primero. La razón de ello estriba en el hecho de que la noción de *vivir trágico* radica epistemológicamente en el concepto de *duda*, en lo que concierne a la posibilidad de concreción del principal dogma de *fe*, mientras que la noción de *agonía* se

fundamenta en la imposibilidad de todo conocimiento espiritual, que, de forma metafórica, se vincula con la experiencia metaerótica que une al viejo rey David a su última esposa, Abisag, la sunamita. De ahí que podamos afirmar que el último Unamuno entre la opción *pistis* o *gnosis* se haya inclinado a favor de un racionalismo filosófico. Aunque dicha opción no haya sido total, como hemos observado a partir de la interpretación de su novela de 1931 *San Manuel Bueno, mártir*.

## CONCLUSIONES

Una de las ideas fundamentales de Unamuno es su concepción trágica de la existencia. Y quizás sea esta su gran aportación filosófico-religiosa.

Independientemente de que se considere que la vida humana se estructura, como postula Unamuno, a partir de una visión escindida y contradictoria de la naturaleza humana o, por lo contrario, a partir de una visión armónica de la misma, lo que sería precisamente la tesis opuesta a la del rector salmantino, por lo menos a partir de su crisis espiritual del 97, lo cierto es que la relación epistémica con la trascendencia, esto es, con Dios, no puede hacerse a partir de las facultades gnósticas de la sensibilidad y de la razón, ya que, siendo facultades fenoménicas, reducen la realidad a puros fenómenos, lo que impide al hombre el acceso al mundo de las cosas en sí o, si se quiere, al mundo de Dios.

Vedado el mundo trascendente y metafísico —el del Dios cristiano— a las facultades gnósticas de la sensibilidad y de la razón, queda en el hombre el poder creador de sus facultades písticas, esto es, de sus facultades de la voluntad, del sentimiento y de la imaginación, que, por su naturaleza voluntariosa e imaginativa, permiten crear el mundo espiritual de la fe. Sin embargo, el sentimiento de horror hacia la muerte y el furioso deseo de querer persistir eternamente no bastan para tranquilizar al hombre unamuniano, ya que la creación humana de Dios puede que no sea más que una obra meramente ficticia. De ahí la necesidad del apoyo racional, es decir, de las pruebas ontológicas acerca de la existencia de Dios y de la sustancialidad del alma personal. Y es, precisamente, aquí donde Unamuno resbala hacia su concepción trágica de la existencia, ya que, limitando la capacidad de la razón a los puros fenómenos, no puede acceder al mundo nouménico de las cosas en sí.

Siendo cierto que hay autores más propensos a una concepción armónica de la existencia, considerando incluso favorablemente la razón en su acceso a la divinidad, para Unamuno eso no es hacedero. Y este estudio, centrándose en la obra de este incansable luchador, del insigne rector salmantino, tuvo como objetivo desvelar el modo como don Miguel pensó trágicamente la existencia de su hombre concreto de carne y hueso, eterno anhelante de inmortalidad personal bajo el “poder disolvente” de la razón.

Y a este incansable luchador hay que agradecer —y ¡con qué hondo sentimiento de gratitud!— su esfuerzo por rescatar el tema religioso en un tiempo en que el *positivismo* parecía suspender para siempre cualquier tema de carácter *metafísico*.

He aquí una de las razones por las que hay siempre que visitar a Unamuno.

OBRAS CITADAS

- Cerezo Galán, Pedro (1989). “El pesimismo trascendente”, en Gómez Molleda, M<sup>a</sup>. Dolores (ed.), *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 261-290.
- Chaves, Marcia (1972). “Unamuno: existencialista cristiano”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 22: 61-81.
- De Unamuno, Miguel (1970). *Obras Completas VIII*. Madrid: Escelicer.
- (1969a). *Obras Completas VII*. Madrid: Escelicer.
- (1968a). *Obras Completas III*. Madrid: Escelicer.
- (1967). *Obras Completas II*. Madrid: Escelicer.
- (1966). *Obras Completas I*. Madrid: Escelicer.
- Fernández Turienzo, Francisco (1989). “El *Sentimiento Trágico* de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe”, en Gómez Molleda, M<sup>a</sup>. Dolores (ed.), *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: 291-315.
- Guy, Alain (1989). “La trama filosófico-teológica en ‘Del sentimiento trágico de la vida’”, en Gómez Molleda, M<sup>a</sup>. Dolores (ed.), *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: 317-329.
- Hamling, Anna (2003). “Tolstoy, Unamuno y el existencialismo cristiano”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 38: 91-105.
- Morón Arroyo, Ciriaco (1997). “Alma nacional: el trasfondo sociológico de ‘En torno al casticismo’”, en Bercham, Theodor y Laitenberger, Hugo (coord.), *El Joven Unamuno en su época. Actas del coloquio internacional, Würzburg 1995*. Salamanca: Junta de Castilla y León: 11-29.
- Muñoz-Alonso López, Gemma (1986). “El tema de Dios en el pensamiento de Unamuno”, *Anales del Seminario de Metafísica* 21: 195-202.
- Orringer, Nelson (2008). “Afirmar negando frente al Papa Pío X en Del sentimiento trágico”, en Chaguaceda Toledano, Ana, (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. III*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca: 145-154.
- Pereda, Cristina (1995). *Correspondencia inédita Unamuno-Múgica*. Salamanca: Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Archivo Casa-Museo Unamuno.
- Regalado García, Antonio (1968). *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rivera de Ventosa, Enrique (1967). “La crisis religiosa de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* 16-17: 107-133.
- Zulueta, Carmen (1972). *Miguel de Unamuno y Luis de Zulueta: Cartas (1903/1933)*. Madrid: Aguilar.