

Armando Savignano

Del "Tratado del amor de Dios" a "Del sentimiento trágico de la vida" =
From "Treatise on Love of God" to
"The Tragic Sense of Life in Men and
in Peoples" = Od "Traktatu o miłości
do Boga" do "O poczuciu tragiczności
życia wśród ludzi i narodów"

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 20, 95-111

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Armando Savignano

Uniwersytet w Trieście

Universidad de Trieste

DEL TRATADO DEL AMOR DE DIOS A DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

From *Treatise on Love of God to The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples*

Od *Traktatu o miłości do Boga do O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i narodów*

Słowa kluczowe: Unamuno, filozofia hiszpańska, filozofia religii, etyka, teologia.

Key words: Spanish philosophy, philosophy of religion, ethics, theology, M. de Unamuno.

Streszczenie

Artykuł dotyczy filozofii religii hiszpańskiego myśliciela Miguela de Unamuno, ze szczególnym uwzględnieniem tez wyłożonych przez niego w dwóch pracach: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* oraz *Tratado del amor de Dios*. Autor zauważa, że Unamuno proponuje w nich odmienne drogi prowadzące do rozstrzygnięcia problemu duchowej dezorientacji. Podczas gdy w pierwszym dziele rozważa możliwość dotarcia do Boga drogą poznania, w drugim (nieopublikowanym za jego życia), uznając tradycyjne dowody na istnienie Boga za niewystarczające nawet w świetle rozumu, za pewniejsze medium prowadzące do unii z Nim uznaje miłość. Rozważane poglądy autor zesatwia z filozoficzno-religijną myślą epoki (m.in. A.J. Balfour, W. Dilthey, C.G.A. von Harnack, W. James, S. Kierkegaard, A. Sabatier, A. Schopenhauer, G. Simmel i E. Troeltsch).

Abstract

This article concerns the philosophy of religion by a Spanish thinker Miguel de Unamuno, with particular focus on theses presented in his two works: *The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples* and *Tratado del amor de Dios*. The author remarks that Unamuno proposed there different ways to resolve the problem of spiritual confusion. In the first work, he considers a possibility of reaching God through knowledge, whilst in the latter (not published in his lifetime), finding traditional evidence of God's existence insufficient even in the light of reason, the thinker recognises love to be a more reliable medium leading to union with Him. The author compares the considered views with philosophical and religious ideas of the age, among others of A.J. Balfour, W. Dilthey, C.G.A. von Harnack, W. James, S. Kierkegaard, A. Sabatier, A. Schopenhauer, G. Simmel, and E. Troeltsch.

1. *El Tratado del amor de Dios*

El *Tratado del amor de Dios*¹, como se desprende de una introducción de Unamuno que no está incluida en el texto, tiene el propósito de configurarse no como una obra de conocimiento sino de confesión a la manera de San Agustín y Kierkegaard; de este modo Unamuno sigue llevando a cabo lo que ya había realizado en sus *Meditaciones Evangélicas*. Unamuno – como escribió en 1906 – estaba trabajando, entonces, a una obra *mística* para intentar otra vía para llegar a Dios². Para tratar de resolver su desorientación espiritual, Unamuno prefiere llegar a Dios a través del amor y no del conocimiento, ya que, de acuerdo con Ritschl, cree que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios son insuficientes aún más a la luz de la razón. El amor, por muchos místicos y pensadores religiosos, implica la capacidad de sufrir una muerte virtual de sí mismo para resucitar en el ser amado. Con los krausistas y Fray Luis de León, Unamuno afirma que el alma se esfuerza por preservar su ser, al mismo tiempo tratando de derramarse en el Otro. Sin dejar de reconocer, junto a Schopenhauer, que el amor se refiere a la esfera sexual, sin embargo, a través de la simpatía del amado puede espiritualizarse y subir a la autenticidad. La simpatía, cuando está bien establecida, genera compasión hacia los demás, hacia el mundo y hacia la conciencia del mundo, o sea Dios.

Pero el amor es también el amor de Dios por el alma en la reunión que se lleva a cabo a través de la fe, de la cual, aunque fundada en el amor divino, Unamuno enfatiza el carácter creativo, con actitud heterodoxa y modernista. Así que el creyente se crea con la fe y Dios crea a sí mismo en las profundidades del creyente, a través del amor. Así que con G. Simmel Unamuno dice que creer en Dios es desear que Dios existe. Pero, ¿cómo esto es posible? En oposición al racionalismo y confiando en Ritschl, el pensador vasco se refiere a la Providencia personal para confirmar su fe, mientras que de acuerdo con James alega diversas formas de experiencias religiosas en las cuales aparece un sentido de dependencia y de ayuda divina.

Ante el dilema de si realmente existe un Dios creado por la fe, Unamuno, evocando Pilato, plantea la cuestión fundamental de lo qué es la verdad, que separa de la razón, atribuyendo prioridad a la verdad moral sobre la verdad lógica. Mientras que la razón discursiva analiza y destruye en vez la fe crea. Mientras que el conocimiento – refleja Unamuno, junto a Schopenhauer y a A.J. Balfour – nace de la necesidad de la auto-preservación, el amor nace de la necesidad de

¹ Cfr. M. de Unamuno, *Obras Completas*, por M. García Blanco, Escelicer, Madrid 1966–1971, 9 vol. (el número romano indica el volumen, el árabe la página).

² Vease una carta a A.V. González de enero 1906, en: M. García Blanco, *Introducción*, a M. de Unamuno, O.C., I, 14-15. Unamuno hace alusión al Tratado en una carta de 9.05.1905 a J. Llundain (VII, 12) expresando la intención de remitirlo a Ortega (ibidem, p. 16).

la auto-perpetuación. El instinto de conservación va a fundamentar el individuo, la perpetuación construye la sociedad, que, como señaló Simmel, ofrece al individuo significados que de otra manera no tuviera.

Dios, siguiendo la pista de A. Sabatier, es el ser que todo el mundo adora, ya que representa la fusión de todas las imaginaciones religiosas, a las cuales Unamuno prefiere, con influencias tomadas por James, la del productor de la inmortalidad. Sin embargo, los racionalistas de todas las épocas retroceden en frente a la resurrección de Jesús, considerándola inconcebible y absurda como ocurrió por ejemplo en el famoso discurso de San Pablo en el Areópago. Con tonos existenciales, delante del *memento mori*, es la ansia incontenible de la inmortalidad y al menos la incertidumbre de lo que va a ser de mí, presagiando la famosa teoría de la dulce y salvadora incertidumbre expresada en el *Sentimiento trágico de la vida*.

Unamuno examina diversos sucedáneos de la inmortalidad que consisten en la fama, y con Rousseau critica la sed de gloria de los filósofos que al final adormece la voluntad de verdad. La belleza como un elemento de la eternidad presente en todos los seres – como indicó Stapfer – despierta el amor por las cosas, cuyas imperfecciones levantan la compasión. Sobre esta simpatía se basa la caridad que culmina en Dios, que sufre sin cesar. La caridad, de hecho, es el impulso para liberar a todas las cosas, y el mismo Dios del dolor, que es la conciencia de sí mismo (A. Sabatier), es universal (Schopenhauer) e incluye hasta Dios (Fray Tomé de Jesús). Pero sólo la religión – y especialmente el cristianismo que nos hace inmortales a través del amor, inseparable del sufrimiento – puede abrir el camino de la auténtica vida eterna por medio de la fe en la resurrección.

En la experiencia mística, como señaló el historiador de las religiones O. Pfeiderer (de quien probablemente Unamuno ha asumido el título del capítulo VII: *Vida en Dios*), existe la posibilidad real de la unión con Dios o lo divino, de la que viene la condición sobrenatural del hombre redimido. Pero Unamuno está preocupado, con el Ritschl anti-místico, de la pérdida de su personalidad individual en la absorción en Dios, un sacrificio que, sin embargo, aceptaría sólo con la condición de que podía mantener su individualidad y personalidad.

Estructurando una filosofía de la religión, Unamuno – en contra de la actitud racionalista y cientificista, que son una nueva forma de religión – a la luz de las sugerencias tomadas de Schleiermacher y A. Sabatier, argumenta que la religión es el comercio con un ser supremo del quien nos sentimos dependientes. En cuanto al origen, este sentimiento de dependencia puede resultar del miedo cósmico y el culto de los muertos. Necesitamos, sin embargo, distinguir entre la ética y la religión – tal como fue presentada por Ritschl – que no consiste en un código penal; la inmortalidad no sólo depende de nuestro comportamiento bueno o malo, sino por la fe en Dios, la cual, como Kierkegaard señaló, abarca la

interioridad de cada hombre concreto, y no la humanidad abstracta. La ética, que en el *Tratado* está subordinada a la religión, en el *Sentimiento trágico de la vida* ocupa un papel central, ya que se hizo en la realización de la vocación personal para merecer la inmortalidad, de modo que todo lo que hacemos es una oración diaria. Por lo tanto – y este argumento sólo está presente en la obra de 1913 – hay que vivir de tal manera que la aniquilación sea una injusticia. Unamuno considera, según las sugerencias tomadas de P. Stapfer, la inmortalidad opcional para aquellos que quieren firmemente la inmortalidad y actúan de acuerdo con este anhelo y con que logran el fin deseado, en cambio los que se rinden a morir completamente plomarán en la nada.

En torno a las controversias relativas a la esencia del cristianismo, Unamuno afirma la primacía de la escatología respecto a la ética, mientras que con San Atanasio (leído en Harnack) señala que Dios se hizo hombre para deificarnos.

Aunque el *Tratado* en gran parte se encuentra otra vez en el *Sentimiento trágico de la vida*, sin embargo vale la pena señalar que, en definitiva, se trata de dos obras distintas en el método – uno más teológico, el otro más filosófico –, en la forma – uno más confesional, el otro más argumentativo –, y el propósito – uno se inclina más a la predicación apocalíptica, el otro más cerca de las exigencias sistemáticas y argumentativas de la razón, a pesar de su crítica al intelectualismo.

¿Por qué Unamuno no publicó el *Tratado* prefiriendo conservarlo en sus archivos después que lo había tan expandido como realizando un trabajo aparte?

Según Orringer³ una respuesta posible – pero, en nuestra opinión, es una mera hipótesis, aunque muy sugestiva – puede hallarse en la polémica con Ortega, que impulsó Unamuno a desarrollar su tesis en una manera filosófica-sistemática, y especialmente a la luz de la condena, por el Papa Pío X, a través de la Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (9/08/1907), del modernismo religioso, si bien, en el *Sentimiento trágico de la vida*, al final el pensador vasco parece compartir las posiciones adoptadas por la Iglesia. Como resulta de la correspondencia con Ortega, Unamuno alude al *Tratado*⁴ – de que quería enviarle el manuscrito⁵, pero a pesar de una respuesta entusiasta⁶, Unamuno no lo hará porque mientras tanto intervinieron malentendidos, es decir contrastos con Ortega, que el tachará de haber adoptado un misticismo energúmeno que nos hace salir de

³ N.R. Orringer, *Introducción*, a M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de vida en los hombre y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid 2005, pp. 63–67. Habla, en contra, de cuestiones intra-textuales, refiriéndose a P. Tanganelli, F. Tedeschi, *Del Tratado del amor de Dios a del sentimiento trágico de la vida*, “Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno 46” 2008, 2, pp. 71–102. Las dos interpretaciones no parecen inconciliables.

⁴ Cfr. carta de 27.05.1906 en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, por L. Roblers, Madrid 1987, p. 39.

⁵ Cfr. carta de 2.12.1906, *ibidem*, p. 50.

⁶ Cfr. carta de 30.12.1906, *ibidem*, p. 60.

Europa⁷. Un eco de estas controversias, con alusiones mal disimuladas a Ortega, se encuentra en el capítulo final del *Sentimiento trágico de la vida*, donde Unamuno ataca, no sin paradojas, la cultura moderna, la ciencia y la europeización de haber contribuido, entre otras cosas, a de-cristianizar Europa. Unamuno, finalmente, alude al *Tratado* cuando no acepta la invitación de Ortega para ir a Madrid⁸.

Pero, en nuestra opinión, la cuestión está lejos de hallar una solución satisfactoria, en el estado actual de la investigación. En comparación con el trabajo de 1912–1913, el *Tratado* pertenece al género de la confesión y se refiere a un cristianismo personal construido a menudo sobre la base de una predicación apocalíptica. Domina la vista de la fe como *pístis* a expensas de la *gnosis*, que, en cambio, tiene un papel importante en el *Sentimiento trágico*, donde, paradójicamente, Unamuno toma posición contra la modernidad a favor de la Iglesia Católica, defendiendo el dogma de la infalibilidad que hace poco se acababa de declarar. Mientras que en el *Tratado*, que es de carácter más netamente teológico, Unamuno parece tomar posiciones típicas del protestantismo liberal y en algunos aspectos del modernismo religioso, en el *Sentimiento trágico*, lo que representa una original filosofía de la religión, a pesar de las influencias innegables de Schleiermacher y Ritschl, a través de Loisy y A. Sabatier pero, reflejando con más cuidado, su actitud es más compleja. Unamuno ha sido y sigue siendo protestante con la cabeza y católico con el corazón, pero sobre todo era un espíritu heterodoxo a pesar de que parecía defender determinadas posiciones de la Iglesia contra los llamados “innovadores”. Su actitud, que es típica de un hombre religioso, aunque *sui generis*, alcanzó un cierto equilibrio justo en esta obra fundamental sobre la base de una concepción menos radical de la relación entre la fe y la razón, a la luz de la teoría de la salvífica incertidumbre. Sin duda fue un espíritu paradójicamente “moderno” y modernizador – no tan conservador como a menudo suelen presentarlo – pero en última instancia no puede atribuirse enteramente al movimiento modernista, a pesar de que compartiera algunos aspectos. El *Tratado del Amor de Dios* es más propenso a este tipo de actitudes, por lo que surgió la hipótesis de que esta fue una de las razones porque no fue divulgada a favor de un trabajo más sistemático llevado a cabo desde el punto de vista de la filosofía de la religión, que es precisamente el *Sentimiento trágico de la vida*. No es casual que Unamuno, como se desprende de la correspondencia con Ortega⁹ ha reescrito el *Tratado* en 1908 después de la publicación de la Encíclica Pascendi.

⁷ Ibidem, p. 60 y 63.

⁸ Cfr. carta del 14.05.1908, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno...*, p. 86.

⁹ Ibidem.

2. Del sentimiento trágico de la vida

Unamuno se daba cuenta de que la obra fundamental *Del sentimiento trágico de la vida*, publicada por primera vez en forma de artículos entre los años 1911–1912 en la revista “La España Moderna” y luego en un libro (ed. Renacimiento, Madrid 1913), representaba su pensamiento de madurez¹⁰. Y de hecho, en este texto, que se considera uno de los libros de religión más decisivos del siglo XX¹¹, están explicados los núcleos fundamentales de la reflexión de Unamuno, en torno a dos temas, que son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda: la ansia por el destino del hombre y la preocupación por la personalidad. Existe una interdependencia estructural y un vínculo ético entre las cuestiones mencionadas: yo, de hecho, soy lo que hizo de mí mismo. La obsesión por la personalidad, no en un sentido psicológico, sino ético-existencial, es un *leit motiv* tanto de la obra de 1912 (VII, 136) como de los poemas, especialmente el *Rosario de sonetos líricos*, en la que señala: “El fin de la vida es hacerse un alma” (VI, 341). Para un pensamiento trágico como lo es el pensamiento de Unamuno, el yo-alma como quehacer es tan abismal como el mismo Dios, ya que ambos son el resultado del voluntarismo creador del hombre, a fin de poder decir que el *Deus absconditus* corresponde con el *Ego absconditus* de la vocación personal. Por otra parte, la sensación de ser existente tiene un carácter reflexivo-transitivo, ya que implica tanto hacer su propio ser, como existir como una conciencia que no tiene, ante todo, un sentido intencional o representativo, sino más bien pro-positivo. La filosofía sale de la ansia inmortal de la inmortalidad, lo que genera el sentimiento trágico de la vida (VII, 232).

Del sentimiento trágico de la vida – señaló Cerezo Galán – tiene que ser considerada, para la fuerte carga retórica, una obra fundamentalmente poética; y de veras la actitud de Unamuno no es para demostrar, sino para iluminar el sentido último de un sentimiento vital. Los diferentes capítulos que componen la obra fundamental también parecen llenos de contradicciones íntimas (VII, 823). Es, sin embargo, un lenguaje “paradójico” más que contradictorio, conectado a la intuición esencial de la contradicción como un estatuto del existir. Esta forma de expresión depende de las fuentes a las que se refiere, y de ciertos cánones literarios de su tiempo. Pero Unamuno no es contradictorio en sus escritos, sino en su experiencia biográfica. Lo que también hace que sea posible justificar ciertos estereótipos según los cuales ha de ser mencionado entre los irracionales¹². Este carácter “poético” surge tanto del estilo, espontáneo y directo,

¹⁰ Cfr. carta a F. de Cossio en M. de Unamuno, *Epistolario inédito...*, t. I, p. 311 y 331. Por las razones que inducieran Unamuno a cambiar el título de la obra, cfr. una carta a J.V. González del 1905, en M. García Blanco, *Introducción*, a M. de Unamuno, *Obras*, VII, 14.

¹¹ P. Garagorri, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968, p. 24.

¹² Cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Madrid 1985, pp. 13–14 y 55–56.

obsesivo y repetitivo, como de la concepción de la filosofía, que quiere ser un *engagement* personal. La filosofía que, como la poesía, es un trabajo de integración y sensibilización (VII, 118), se configura como una ciencia de la tragedia de la vida, ya que tiene el objetivo, en última instancia, no de explicar, pero de comprender el sentido último (la finalidad) de la existencia más bien que la causa principalmente no a través de la razón – aunque no sin esta, ya que es solamente una negación del intelectualismo – sino a través del sentimiento, o de las razones del corazón, inseparables de la visión del mundo. A pesar de la referencia a Dilthey, sin embargo Unamuno actúa una inversión, porque comienza por el sentimiento y no por la *Weltanschauung* (concepción del mundo) como base para la acción. Lo cual, una vez más, llevó la carga del irracionalismo y el cuestionamiento de una actitud estrictamente filosófica. Ya Dilthey, en referencia a ciertos momentos de crisis separaba la filosofía en analítica de la ciencia y la vida. En esta última, que adopta una forma de pensamiento libre, para nada sistemático, por lo tanto absolutamente similar a la literatura, puede ser incluida con razón la figura de Unamuno, que de esta manera se colocaría entre la *Weltanschauung* de Dilthey y la filosofía de la existencia. La doble lealtad a la experiencia de la vida y a la causa de la libertad abren un espacio de pensamiento aparentemente irregular, pero no incoherente¹³.

“La filosofía es difusa y casi líquida en la literatura” (VII, 290 y 1232), hasta el punto de que se podría decir que es filología (VII, 229). Así, Unamuno se inscribe en el marco de la más genuina tradición española precisamente sobre la base de la distinción entre la filosofía como un sistema (I, 1178) y como poema, en busca de los símbolos y mitos constitutivos de la interpretación del mundo de la vida y de la historia de cada pueblo (intrahistoria). Es innecesario señalar los antecedentes relacionados con las influencias románticas de la relación entre palabra y lenguaje (VII, 291), sobre la base del principio según el cual la realidad se nos da principalmente no a través de conceptos, sino en carne y forma de hablar. La filosofía es más parecida a la poesía que a la ciencia, siempre con referencia al significado original de *poiesis*, es decir, la creación por la palabra, para aludir a la palabra clave. “Yo no siento la *filosofía* que poéticamente. E ante todo y sobre todo religiosamente”¹⁴. De ahí la preferencia por el diálogo, en lugar de disfrutar de un monólogo, ya que a menudo fue reprendido en defensa de la egolatría. No por casualidad, su fama está ligada precisamente al monodialogo interior (II, 1118) entre su doble yo: el escéptico y místico. En el diálogo no sólo se desnuda el alma, sino también se puede experimentar la posibilidad de una comunicación cara a cara (IX, 95), aunque sólo por escrito – es sabido como Unamuno amaba a sus trabajos, que eran una parte tan importante de su vida – para incluir la referencia al Totalmente Otro. “El diálogo presupone la dialécti-

¹³ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, pp. 375 y 383.

¹⁴ Cfr. carta a Zorilla San Martín, de P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, p. 384.

ca” (VIII, 747), que está llena de contradicciones íntimas y por lo tanto, fértiles. Hay claras similitudes con el *Fedón* de Platón, así como el rechazo de la dialéctica hegeliana, cultivada en su juventud (en la década anterior a la crisis de 1897, junto a la simpatía con el positivismo de Spencer) a favor de la predilección por Kierkegaard. En el diálogo, que toma valores existenciales, hay la comparación de las creencias, de modo que se puede hablar de “diálogo de complementariedad”¹⁵ en la que nunca sigue la unificación de los opuestos (síntesis) siendo, sin embargo, una conversión de la la vida en la conciencia.

Hablando en forma paradójica, que considera el “lenguaje típico de la pasión” (III, 935), así como la afirmación de la desesperada voluntad de creación, Unamuno se convierte en el pensador trágico, igual que Kierkegaard, que la consideraba el *pathos* de la vida espiritual. Pero a diferencia de éste, la paradoja de Unamuno no implica trascender los límites de la razón, a fin de hacer el salto en la fe, porque vive de la tensión agónica sobre la base de la ilusión representada por la poesía y la religión, como se muestra de manera ejemplar en la novela más original, *San Manuel Bueno, mártir* (1933), un compendio de su filosofía de la religión. La lógica de la paradoja¹⁶, que es alimentada por la transgresión, no busca neutralidad y ni siquiera ambigüedad, persigue en cambio la ambivalencia creativa (III, 891).

La estructura de la obra de 1913 se puede dividir en cuatro etapas, que salen del problema antropológico con el fin de responder a la pregunta de la razón y la religión sobre el destino del hombre, culminan en la fe agónica centrada en el voluntarismo creador, y llegan a la ética heroica y civil que surgen de la duda trágica. En lugar de referirse al famoso análisis de la miseria humana y de la respuesta religiosa de Pascal, Unamuno parece estar inspirado por el *Fedón*, contraponiendo con el racionalismo la duda de la pasión, y después de analizar a través del diálogo la contradicción existencial como resultado de esta experiencia, identifica el equivalente del gran riesgo del famoso diálogo platónico en el mito de la apocatástasis cristiana.

El punto de partida no es teórico, sino práctico (VII, 126), y se refiere a la pregunta sobre la única cuestión vital: el destino personal, que es inseparable del fin del universo. Tenemos, por lo tanto, que alejarnos del racionalismo al confrontarlo con una metafísica de la vida, que prefiere la finalidad a la causalidad (VII, 241). Por otra parte, de acuerdo con Harnack y Sabatier, se puede decir que son básicamente la misma cosa, la finalidad y la conciencia (VII, 116), la cual, sin embargo, no debe ser entendida como un acto de representación cartesiana, porque equivale a consentir, a compartir el destino del todo (VII, 192).

¹⁵ A. Machado, *Obras*, Buenos Aires 1973, p. 628. Sobre el diálogo en Unamuno, cfr. M. Valdés, *El diálogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno*, (en:) Varios, *Homenaje cincuentenario Miguel de Unamuno*, Salamanca 1986, p. 708 s.

¹⁶ Cfr. T. Mermall, *The Chiasmus: Unamuno's Master Trope*, “PMLA” 1990, p. 246.

Sólo el hombre, como *animal metaphysicum* (Schopenhauer) es capaz de hacer la pregunta práctico-existencial, gracias a la cual la filosofía se convierte en una *meditatio mortis*¹⁷. La filosofía nace, por tanto, de la necesidad vital de dar una respuesta a la condición ontológica marcada por necesidades ineludibles derivadas del instinto de conservación y expansión, por desgracia amenazados por la posibilidad de la nada y de la muerte, que de hecho representa el gran escándalo. Delante de la escisión-laceración relacionada con la conciencia de la finitud, Unamuno adopta una actitud típica del pensamiento trágico, cuando dice: “se escribe para sobrevivir y se filósofa por desesperación”¹⁸. Frente a la alternativa de la ilusión o de escepticismo, tenemos que abrírnos a la esperanza o arruinarla definitivamente? En este último caso, somos quizás menos desesperados? (VII, 129). Pero finalmente Unamuno quiso esperar a costa de ser un iluso o incluso engañarse, sin sacrificar ni los derechos de la imaginación, ni los de la inteligencia, eligiendo el espíritu competitivo, la lucha.

La filosofía no surge de la reflexión, sino más bien, románticamente, del corazón, del sentimiento, – y del sufrimiento (I, 1169–1170) – lo que implica la participación total del hombre. Y es el hombre real de carne y hueso a formar el sujeto y al mismo tiempo, el objeto de la filosofía¹⁹. Impulsado por la preocupación escatológica, Unamuno opone a la filosofía de la identidad, que reduce las diferencias a un momento interno del devenir, mientras que “el real, el realmente real es irracional” (VII, 111), las dolorosas contradicciones de la nuestra vida moral (Pascal y Sabatier) y las antinomias insolubles del pensamiento examinadas por Kant. La abstracta dialéctica hegeliana debe ser confrontada con una verdadera dialéctica de la realidad que escapa a cualquier intento de complementar, es decir, el espíritu competitivo en el nombre del cual Unamuno se aleja del “hermano Kierkegaard”, con el cual, sin embargo, está de acuerdo en que el sesgo de la abstracción aflora en el problema de la existencia (VII, 174).

El ego, que anhela a ser salvable²⁰, constituye el centro y el fin del universo, para poder decir con *Senáncour* que para el universo no es nada, pero para mí es todo. Resulta abstracta también la actitud cartesiana, ya que el punto de referencia primordial no es “pienso, sino vivo” (VII, 130); el pensamiento obje-

¹⁷ Unamuno se refiere a B. Spinoza, *Ética*, pars IV, par. LXVII.

¹⁸ Esta afirmación se encuentra en el *Tratado del amor de Dios*, 28/1, en la Casa-Museo Unamuno (Salamanca).

¹⁹ Para algunas fuentes de esta tesis: Carlyle (cfr. C. Clavería, *Temas de Unamuno...*, pp. 24 y 40); Ritschl, Channing, Vinet y Sabatier (cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, pp. 60–61). Falta, en contra, una inspiración kierkegaardiana, según subrayó M. Nozick, *Miguel de Unamuno*, New York 1971, p. 39. Con este punto de partida Unamuno rechaza sea al *cogito* cartesiano sea a las llamadas “metafísicas espiritualistas *a priori*” (VII,159) (Balmes) y a los “sudacéos marburgueses”, especialmente a Ortega (*Epistolario completo Unamuno-Ortega...*, p. 102 y 112).

²⁰ Esta afirmación se encuentra en C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i Br. 1894, 3 ed., t. II, p. 63.

tivo debe ser confrontado con el drama de la existencia del individuo (VII, 195). Por eso, “la verdad concreta y real, no metódica e ideal, es *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar” (VII, 192). Es necesario aclarar la relación entre el pensamiento y el ser. “La conciencia de pensar acaso no será la conciencia de ser?” (VII, 130). Adelantando visiblemente el existencialismo, Unamuno plantea la cuestión de la forma de existencia – y de vida – de ese ser capaz de pensamiento (VII, 130). Esta es la experiencia original de la percepción de la propia existencia (*serse*), que tiene un valor a un tiempo transitivo y reflexivo. El sentirse existente, en definitiva, es la tensión agónica entre pobreza y necesidad. El expuesto es tanto el ex-puesto como el esfuerzo de ser.

Es en el cuerpo que experimentamos la sensación de la existencia, que es nada más que vivir (III, 193). “Es mi cuerpo vivo que siente, quiere y piensa” (VII, 158), de modo que el yo es, en cierto sentido, el propio cuerpo (VII, 113). En fin, “el hombre es idea viva encarnada” (I, 955). La conciencia siendo un cuerpo – y al revés – se ha unido al mundo a través de los intereses – por lo tanto, la tesis trófica del conocimiento sobre la base de la auto-preservación y reproducción²¹ – la imaginación – y que produce mitos, y que está en constante lucha con la razón, la cual, no debe ser olvidado, nació de la fantasía (VII, 125) – y del deseo (eros), como voluntad de no morir.

El mundo es para la conciencia, que surge del sufrimiento y del dolor, que no es sólo el camino de la conciencia (VII, 192), sino también su pulsación. El dolor que mana de la conciencia, también indica la ruta de acceso de esta hacia la personal autenticidad en la conciencia de las limitaciones, sino también de la aspiración a lo que quería ser en comparación con el mundo. No es a través de la duda metódica que conduce a la conciencia de sí, tan sólo tenemos que sufrir para sentirnos existentes (VII, 232). La conciencia, que es una enfermedad, es una lucha tan para existir y subsistir en el ser, cómo para hacerse frente a la constante amenaza de la aniquilación. El dolor y el sufrimiento además son un impulso hacia el absoluto y un estímulo a la libertad, que se concibe, con Kant, como un conflicto entre lo positivo y lo ideal.

La contradicción original, surge de las célebres antinomias²². En primer lugar el antagonismo, vivido románticamente, entre finito e infinito: de un lado la

²¹ Per estas afirmaciones Unamuno se refiere a la obra de R. Turró sobre el origen del conocimiento (VII,1084), interpretando el *cogito* cartesiano como: *Edo, ego sum*. Sobre este tema, cfr. C. París, *Unamuno*, Barcelona 1968, pp. 346–350 y p. 378. Por la referencia a Schopenhauer (VIII, 1087).

²² Cfr. F. Meyer, *L'ontologie de Miguel Unamuno...*, p. 25 y F. Wyers, *Unamuno, the Contrary Self*, London 1976, p. 31. Por esta antinomia, Unamuno se refiere a Hegel (*Enciclopedia*, par. 60); a A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, Paris 1894, p. 28; y a Kierkegaard (P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, pp. 399–400). Cfr. además F. Turienzo, *Unamuno. Ansia de Dios y creación literaria*, Madrid 1966, pp. 130, 135.

auto-conciencia implica el conocimiento del límite (VII, 194), y del otro aspira a la plenitud de la totalidad (VII, 132). Se destaca claramente la situación agónica, marcada por un movimiento de “doble negación”, o “doble amenaza de existencia” (62), como se canta poéticamente en el *Cancionero* (n. 1065, VI, 1243). Otra contradicción, por la cual emergen influencias de Kierkegaard, se refiere a la identidad-alteridad : por una parte el yo aspira a mantener su individualidad respecto al universo, en virtud del egoísmo trascendental (VII, 136), y por el otra quiere ser todas las cosas para experimentarlas en sí mismo (VII, 191). Sin embargo, un compendio de las antinomias es la oposición entre facticidad y trascendencia: estar aquí y ahora (VII, 136) bajo el imperio de la necesidad de contrarrestar el esfuerzo heroico para que “vencido el destino, sea ley la libertad” (VII, 132), a diferencia de Kierkegaard, cuya síntesis de necesidad – posibilidad, Unamuno se opone a través del grito titánico: todo o nada!, emblemático de la tensión agónica entre la utopía y el nihilismo (VII, 142).

Entre el ser y la nada, Unamuno se instala en el agonismo, fuente de incertidumbre creativa y desesperada, abrazando la perseverancia, como se desprende de la interpretación libre de la *Ética* (Parte II, la proposición 6) de Spinoza, según la cual el “ansia de no morir es nuestra esencia actual”. Esto se confirma no sólo por la experiencia trágica de ser, sino por la misma naturaleza de la pasión de ser, que se afirma no simplemente como una tendencia a *preservar* en su ser, sino también como una pasión para *aumentarlo* de forma indefinida. El *conatus* de Spinoza que, incluido en el clima más existencial de la *voluntas* de Schopenhauer²³, se convierte, por lo tanto, en un principio ontológico y epistemológico junto con otro que dice lo siguiente: *nihil cognitum quin preavoluitum*. Si cada uno se esfuerza por seguir siendo, ya que la ansiedad de no morir es nuestra esencia, es ineludible examinar la biografía íntima de los filósofos para identificar tales vitales preocupaciones genuinas en la fantasmagoría de ideas abstractas.

La ansia inmortal de inmortalidad hace que juzgamos ilusorios, como sucede en los pasos del *Simposio* de Platón, sucedáneos como la fama, la perpetración a través de la progénie – también perseguidos por Unamuno en una fase bien definida de su existencia – la misma búsqueda de la belleza y de la gloria, o a la manera de Nietzsche, el eterno retorno, que es una idea órfica y representa la tragicomedia más formidable (VII, 145 y 168). El hombre aspira, sin embargo, a la inmortalidad completa – cuerpo y alma – a tal punto que Unamuno acuñó la expresión paradójica de la inmortalidad “fenoménica” entendida como una continuación de esta vida (VII, 160) y, en la estela de Kierkegaard, por Una-

²³ Sobre la libre interpretación por parte de Unamuno de la *Ética* de Spinoza, (propos. 6, III pars) en base a la traducción de *quatenus* con “en cuanto sustancia”, cfr. F. Meyer, *L'ontologie de Miguel Unamuno...*, p. 5 e 22). Se trata de un *lapsus* que realza la conexión entre *conatus* e inmortalidad, no en sentido eidético, sino como eros y volición (P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, p. 404).

muno esta consistirá en el interés de la conciencia trascendental, no sobre la base de pruebas objetivas, pero por la pasión del sujeto, que “se interesa infinitamente por la existencia” (VII, 174), a través de la voluntad de creer afirmada en las obras²⁴.

Sólo la religión es capaz de responder adecuadamente a estos casos, que el pensador vasco examina dando voz a su doble yo: el escéptico, que expone los argumentos racionales, y el místico, que trae las razones del corazón (VII, 215). Como notó Robertson²⁵, fue el cristianismo, a pesar de la locura y la necesidad de la razón, que ha afirmado fuertemente la creencia en la resurrección de la carne, que representa la esencia del catolicismo, comparado con el protestantismo, que se centra en la justificación, lo que implica la primacía de la ética por la escatología. Este enfoque fue ratificado por el Concilio de Nicea, donde gañaron los “idiotas” – o sea, los ingenuos, los representantes del verdadero espíritu de la gente, que no quiere morir, cualquier cosa diga la razón, – contra los arrianos, que consideraban a Jesús como un gran maestro de moral. El sacramento de la Eucaristía juega un papel central, ya que en ella, a diferencia de Harnack, que veía en este sacramento caracteres oscurantistas y materialistas, Unamuno identifica el apoyo principal de la piedad popular, ya que es el mayor signo de la redención y la deificación de la perspectiva escatológica. Y esto es gracias al “realismo” del sacramento, que es el “pan de la inmortalidad”, respecto a la religión espiritual (Harnack). Como prueba, Unamuno opone a E. Troeltsch, que ve en Bach la expresión artística más sublime del protestantismo, la plasticidad de la pintura y del arte católica exprimidas en el Cristo de Velázquez²⁶. Pero la transubstanciación, enfatiza Harnack con Ockham, representa la doctrina más irracional²⁷, por lo que es necesaria la fe, a la misma manera reitera Unamuno, asumiendo una paradoja expresada por Vinet.

De un manera personal, pero no sin incompreensiones, Unamuno reconstruye la historia de las religiones que, sobre la base de las sugerencias tomadas por Harnack y Sabatier, aunque, a menudo independiente de las dos fuentes mencionadas, se concibe como la sucesión de las personalizaciones a la meta final: la apocatástasis, que no tiene nada que ver ni con las revelaciones racionales, admiradas por los seguidores de Ritschl y por Sabatier, ni con la responsabilidad moral que esas revelaciones presuponen. Al esbozar la historia de las religiones,

²⁴ Por estas tesis Unamuno depende de H.F. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Paris 1922, t. II, p. 292; t. III, pp. 22–23. C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, pp. 535–536. Por la salvación de todo el hombre Unamuno se refiere a E.W. Channing, *The Complete Works of William Ellery Channing*, London 1884.

²⁵ W.F. Robertson, *Sermons Preached at Trinity Chapel, Brighton*, Leipzig 1861, 2 vol.

²⁶ Unamuno dialoga con Harnack sea en la obra de 1913, sea en el poema sobre el Cristo de Velázquez. Por la primacía de la pintura cfr. C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 151.

²⁷ Cfr. C.G.A. von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 443, nota 2.

Unamuno no está de acuerdo con sus fuentes, que tacha de aptitud intelectual y de haber subordinado la escatología a la ética.

En cuanto al cristianismo, el pensador vasco evidencia el vínculo indisoluble con el judaísmo, y enfatiza el *credo quia absurdum* de Tertuliano hasta la época escolástica, que intentó reconciliar la fe y la razón artificialmente²⁸. El gran peligro es que queremos creer a través de la razón, cuyas necesidades no son menos imperiosas que la vida misma²⁹. Sin embargo, “la razón es enemiga de la vida” (VII, 162), es decir, de la vida espiritual, ya que tiende al monismo, mientras que la salvación presupone un dualismo universal, además de culminar en el escepticismo, que puede conducir a la “disolución racional”, anulando la lógica discursiva (Vinet), la ciencia (Sabatier) y la verdad (Troeltsch). En este contexto, Unamuno crítica la *Weltanschauung* racionalista, cientificista y positivista, sin caer, ya que a menudo se ha llevado a creer, no sin equívocos fatales, ni en el irracionalismo, ni en una actitud que niega la ciencia, ya que asigna un papel preciso a la razón instrumental, es decir, en un sentido técnico y científico, aunque reitera firmemente que ella es en el borde de las inevitables prerrogativas vitales, emocionales y volitivas, o sea nuestra sed de inmortalidad. De ahí la famosa frase contra Hegel, es decir, eminentemente trágica, según la cual todo real es contra-racional y todo racional es contra-vital (VII, 163).

Que la razón lleva al escepticismo lo puede demostrar el problema central de la inmortalidad del alma, con respecto al cual sólo es necesario señalar que el pensador vasco rechaza cualquier evidencia metafísica no a causa de los supuestos fenomenistas, sino en nombre del carácter ético-práctico. Ni prueban la inmortalidad del alma las perspectivas panteístas – que son un “ateísmo disfrazado” – ni la teoría del inconoscible de Spencer – porque es hipócrita y contradictoria – ni los sistemas dualistas, porque la razón es “naturalmente monista”. Asimismo, no es un postulado ni una declaración voluntarista (III, 935), siendo la inmortalidad del alma obra del *eros* como ímpetu de creación y de trascendencia, o (siguiendo Kant) necesidad subjetiva de esfuerzo moral para lograr a la conciencia. El trabajo de Unamuno – para el que él se basa en la falacia de la sustancia³⁰ con el fin de criticar duramente los argumentos de Santo Tomás de Aquino y de Balmes – tiene el objeto de desenmascarar su carácter ideológico (VII, 160).

²⁸ Sobre los dogmas Unamuno depende de Robertson y sobre todo de A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, pp. 44–45, 274–277 y 295.

²⁹ Por estas afirmaciones Unamuno se refiere a Vinet, Sabatier y a Troeltsch (N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, pp. 92–94).

³⁰ Sobre la crítica al concepto de substancia en el problema de la inmortalidad del alma, influido por Kant y Channing, cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, p. 88. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, pp. 406–407, en oposición a F. Wyers, *Unamuno, the Century Self...*, p. 35.

Si la razón conduce a consecuencias similares es necesario luchar contra ella, sobre todo cuando se convierte en “ira cientificista”, que contrasta la “cuestión de la pasión” y las “razones del corazón”, que son un tema recurrente en la reflexión de Unamuno hasta a ser visto como un “argumento ontológico del sentimiento” elevado sobre la fe creadora-voluntarista. ¿Qué hacer antes de la doble revés representada por una religión que ha llegado a basarse en su enemigo – la razón – y de la filosofía orgullosa basada en el cientificismo y el racionalismo? En oposición al dogmatismo, pero persuadido (con Sabatier) que “todo acuerdo y armonía entre razón y vida, entre filosofía y religión, es imposible” (VII, 177), Unamuno opta por el único camino de salvación, que es vivir agonicamente. Como se desprende de la lectura de Wobbermin y de Ritschl³¹, la razón y la vida son inevitables simplemente para seguir viviendo, mientras que la muerte es a la vez la *Aufhebung* de Hegel y a la vez el intelectualismo abstracto.

La desesperación del sentimiento vital y la frustración del escepticismo racional hunden el hombre en las profundidades del abismo, donde se encuentran, uno frente al otro, estas dos tendencias antagónicas que abrazándose trágicamente dan lugar a una vida seria y terrible (VII, 172). El trágico abrazo, lo que implica una “perpetua lucha sin victoria ni esperanza” (VII, 117) y por lo tanto una actitud titánica, no vive la contradicción (*Widerspruch*), sino la oposición incesante (*Widerstreit*), como se ve en la misma imagen del abrazo, en el que cada uno toma la fuerza de oposición del otro para reafirmarse. Se trata de una tensión insuperable, que recuerda “el fenómeno fundamental del antagonismo (*Widerstreit*) de las oposiciones reales, del *polemos*, que es decisivo desde Heráclito”³². Esta dialéctica, que nunca llega a la síntesis hegeliana, está más cerca de las posiciones de Carlyle y de Kierkegaard y puede ser tratada como una dramatización de las antinomias de la razón pura (Kant), transpuesta, sin embargo, a la práctica existencial. Puesto que la paz entre estos dos poderes es imposible, tenemos que vivir esta guerra hasta que se convierta en el estado de nuestra vida espiritual (VII, 172), Unamuno se coloca en el abismo de la desesperación (VII, 185). Esta no debe entenderse, por lo tanto, como una mera figura del lenguaje o de la misma forma que un estado de transición, como lo entendía Kierkegaard, para realizar el salto de la fe, sino que aumenta, sin embargo, hasta que ser constitutiva de la conciencia, hasta el punto de juzgar cómicas ciertas actitudes existencialistas. De la lucha entre la desesperación y el escepticismo, brota la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre (VII, 179), que es creativa. El trágico abrazo que se consume en el hondo del abismo cambia a los contendientes, ya que se ha mantenido una fe cordial, que vive en la inquietud y se alimenta de la

³¹ Cfr. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn 1874, t. III, p. 582.

³² R. García Mateo, *Dialektik als Polemik. Welt, Bewusstsein, Gott bei Miguel de Unamuno*, Frankfurt 1978, p. 58.

duda – no la fe del carbonero, que obedece pasivamente la autoridad eclesiástica – y una razón que, aunque reducida por las exigencias racionalistas, sin embargo juega un papel de investigación y de problematización ineludible, sin querer reducir e integrar en una síntesis dialéctica la dimensión religiosa, que implica una diferencia absoluta. Estamos flotando en un espacio entre la vaga certeza y la duda³³, es decir, entre el ser y la nada (VII, 179). Hay por tanto que luchar y sobre todo arriesgar, que es hermoso, según se indica en el Fedón de Platón en nombre de la incertidumbre creativa. Conquistar este espacio de libertad, lo que, en última instancia, es típico de la condición humana, implica un esfuerzo tan trágico como titánico, cuyo símbolo son Don Quijote, el vitalista, y Sancho, el racionalista que duda de la razón.

Con esta doctrina de la salvadora incertidumbre, que es el núcleo de la filosofía de la religión de Unamuno³⁴, se puede salir del fondo del abismo, solamente aceptando y viviendo el conflicto. Tal trágico agonismo, lejos de llevar a la inercia y a la renuncia, sin embargo, es la base para una vida vigorosa, una acción eficaz, incluso una lógica, de acuerdo con los dictados de la “lógica del corazón”, lo que demuestra cómo de un cierto pesimismo trascendente brota un optimismo temporal y eterno.

Filosofía y religión se postulan mutuamente, de modo que la historia de la filosofía es, en última instancia, una historia de la religión, que, a su manera, es una apología personal del doble yo de Unamuno, que no por casualidad dice que cada idea es una justificación *a posteriori* de la conducta del filósofo. En su filosofía de la religión, Unamuno afirma que la religión se basa, no muy diferentemente de Schleiermacher, en el sentimiento y no en la búsqueda de pruebas objetivas, por lo tanto, la diferencia entre la actitud de los intelectuales y la conciencia de los espirituales, que entienden la libertad como creadora de valor y significado. La religión afecta a la experiencia vital y existencial, ya que está en cuestión el sentido último de la vida y de todo lo que existe, de hecho, su propósito y su valor (VII, 261).

El antropocentrismo, como señaló Orringer, siguiendo los pasos luteranos de “Dios para nosotros” hasta la exaltación en el misticismo de la Contrarreforma, del valor salvífico de la humanidad de Cristo, es la base de la experiencia religiosa que se centra en la conciencia ontológica de la finitud. Así la “sed de ser” o “hambre de Dios” que requiere más ser. Al sentimiento de dependencia (Schleiermacher) Unamuno añade un fuerte deseo de autoafirmación, de modo que “la fe en Dios nace de la fe en nuestra existencia sustancial” (I, 1180). Unamuno, que

³³ Cfr. F. Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 3 parte, cap. 67.

³⁴ Por las fuentes de esta teoría, cfr. la expresión de Tertuliano *Parce unicae spei totius orbis*, leída por Unamuno en C.G.A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 552, nota 2.75. Por la influencia del protestantismo liberal en la teodicea unamuniana, cfr. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales...*, pp. 121–151.

ni reduce la religión a la función social, ni la identifica con actitudes progresistas, también rechaza enérgicamente cualquier lectura política de su pensamiento (VII, 182). Más que el pragmatismo religioso de James, la posición de Unamuno se asemeja más a la religión abierta de Bergson, en comparación con la cual, sin embargo, como señaló Cerezo Galán³⁵ (35) el impulso a la trascendencia no viene del *élan vital*, pero por algo más radicalmente humano, la hambre de inmortalidad, o, mejor dicho, el principio de la esperanza.

Nuestras obras son la “prueba moral” de la verdad del anhélito de la eternidad, a través de la mediación de Dios. Por lo tanto, la síntesis práctica está representada por la ética, con la primacía relativa de la vida respecto a la especulación en sintonía con la visión de una historia que viaja, sobre la base de la vocación civil, hacia la salvación de la humanidad. La ética de Unamuno presupone la crítica del protestantismo liberal y sobre todo de la actitud ritschliana en nombre de la religión católica, que acepta la primacía de la escatología en comparación con la misma ética, pero rechaza la ascética monástica, que, como señaló F. Loofs, implica tomar distancia del mundo y es, por tanto, contraria a la vocación civil de Unamuno. La ética de Unamuno lleva rasgos existenciales, sin dejar de mencionar las influencias de Fichte. También es anti-intelectualista, ya que en la ética cada justificación racional es siempre *a posteriori* (VII, 262) en comparación con la experiencia. Unamuno también critica el formalismo kantiano para dar paso, con Rousseau, a las razones del corazón.

La irresistible ansia de la inmortalidad simbolizada por Don Quijote, en la lucha desesperada contra el destino y la muerte, son la base de la moral heroica (VII, 267). El emblema del sentimiento trágico de la vida es Don Quijote, y respecto a su interpretación somos testigos de una evolución, ya que se eleva en el trabajo de 1913 a un ejemplar vitalista con una fe fundada en la incertidumbre (VII, 180–181). A Don Quijote y Dulcinea – símbolos, respectivamente, del agnosticismo y de la gloria inmortal – se opone Elena que roba el alma de Fausto, canejando la religión con la cultura humanística y la felicidad mundana. Unamuno, aludiendo especialmente a Ortega, combate con paradójica vehemencia contra la cultura secular, el progreso, la ciencia y la europeización aludiendo, con Senancour, a la *maladie du siècle* (VII, 284) que, siguiendo las huellas de Sabatier, identifica en el divorcio entre la ciencia objetiva y el propósito moral (VII, 285), en última instancia, en la pérdida del sentido escatológico-religioso. Pero el hombre, que ahora no se muestra satisfecho del Kulturkampf, quiere vivir agónicamente sin caer en el *integrismo*, cuyas tentaciones Unamuno siempre había mantenido las distancias, ya que era un hombre libre y moderno, si bien repro-

³⁵ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico...*, p. 516. Sobre el pensamiento de Unamuno, cfr. A. Savignano, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada 2008, cap. 2. A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Laterza, Bari 2001. M. de Unamuno, *Filosofia e religione*, Bompiani, Milano 2013.

chaba al humanismo de haber traicionado la verdadera naturaleza, que no es aquello de las cosas del hombre, sino aquello del hombre (VII, 116), es decir, de preferir una economía trascendente a la exclusivamente inmanente. No es coincidencia que, al final de la obra, Unamuno puede exclamar, señalando al lector: “Y Dios no te dé paz y sí gloria”.