

# Miguel de Unamuno

El hombre en  
búsqueda de la  
eternidad

**Guillermo Witemburg**

## Resumen

El interrogante sobre la vida es al mismo tiempo el interrogante sobre la muerte. Como ningún otro interrogante, su aprehensión nocional deja lugar a la conciencia real de la muerte; sin embargo, es siempre la muerte del otro.

La muerte de la persona amada acecha mi propia existencia, decía san Agustín; y en Kierkegaard se transforma en angustia; la muerte proyecta al hombre hacia una situación límite que lo envuelve en un sentimiento trágico de su existencia. Pero el hombre se resiste a pensar que, con la muerte, le llegará su aniquilación definitiva. Y lucha para vencerla en un juego de ajedrez, como nos muestra el film de Bergman (*El séptimo sello*, 1957) entre un cruzado medieval y la muerte misma, y nos invita a pensar y reflexionar sobre la existencia de Dios, la muerte y el sentido de la vida.

Para muchos la existencia humana, su sentido y destino se encuentran más allá de la frontera de la muerte: en ese más allá hay un «anhelo de inmortalidad». En todo esto, hay un sentimiento en el hombre de *eternidad*, sentimiento trágico de la vida, comienzo de todo filosofar (Unamuno, 2008, p. 38).

**Palabras claves:** muerte; inmortalidad; eternidad; hombre; vida.

## Abstract

*The question of life is at the same time the question of death. Like no other question, its notional apprehension leaves room for the real consciousness of death, yet it is always the death of the other.*

*The death of the loved one haunts my very existence, said St. Augustine; and in Kierkegaard it is transformed into anguish; death projects man towards a limit si-*

*tuation that envelops him in a tragic feeling of his existence. But man is reluctant to think that with death his definitive annihilation will come. And he fights to defeat it in a game of chess as Bergman's film (The Seventh Seal, 1957) shows us between a medieval crusader and death itself, and invites us to think and reflect on the existence of God, death and the meaning of life.*

*For many, human existence, its meaning and destiny lie beyond the border of death: in that beyond there is a "longing for immortality". In all this there is a feeling of eternity inside men, tragic feeling of life, beginning of all philosophizing (Unamuno, 2008, p. 38).*

**Keywords:** death; immortality; eternity; man; life.

## **El filósofo: un hombre de carne y hueso**

En la historia del pensamiento filosófico, la situación límite de la muerte ocupa un lugar preferencial: la mitología, la religión e incluso la ciencia son otros mundos que han tratado de dar una respuesta a tal problema existencial.

Es cierto que para algunos la muerte no resulta un problema, pero no es menos cierto que para muchos el destino del hombre está más allá de la muerte. Y esto es así porque, en definitiva, todo hombre tiene conciencia que su «ser», su «yo», su existencia dejará de ser, aún en el hombre que no filosofa.

Sin embargo, la muerte conlleva a otro problema, diríamos «el problema»: la inmortalidad. Las respuestas fueron expresadas de muchas maneras en el mundo de Occidente. En la filosofía existencial de Miguel de Unamuno, el hombre concreto es el objeto de toda filosofía y de todo filosofar (2008, pp. 7-8) que piensa o anhela la eternidad.

El presente escrito tiene como finalidad considerar al hombre de «carne y hueso» en la filosofía existencial de Unamuno, consciente de su mortalidad, pero en búsqueda de la inmortalidad.

No es este el lugar para un estudio del existencialismo o filosofía de la existencia, no es el propósito; sin embargo, Unamuno pertenece a la llamada «filosofía existencial». Tal filosofía se ha desarrollado en el siglo xx, representando una reacción contra el idealismo

y el racionalismo, y dos son sus vertientes: una ateo-nihilista y otra metafísico-teísta.

Las notas peculiares del existencialismo son el hombre concreto, como existente; la trascendencia del ser y la misma posibilidad de la existencia; y el rechazo a todo tipo de racionalismo. En todo análisis de la existencia, lo importante es la «singularidad» del hombre.

La filosofía de Unamuno pertenece al mencionado existencialismo espiritual o una filosofía de la vida sentimental y se contiene en su *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925); en estas obras, aparece fuertemente influido, en primer lugar, por el existencialismo de Kierkegaard, a quien descubre (1813-1855), Pascal (1623-1662) y Schleiermacher (1768-1834), con el acento puesto en el individuo concreto y en la situación de angustia y agonía que define al hombre, con sus dudas y certezas, como los opuestos entre ciencia y vida; razón y sentimientos; fe y razón; muerte e inmortalidad.

Es cierto que su existencialismo, como todo existencialismo moderno, coincide en entender por *existencia* no la mera actualidad de unas cosas o el simple hecho de existir, sino aquello que constituye la esencia misma del hombre; también coincide en la centralidad de la existencia como categoría de ser del ente, la trascendencia del ser y que la existencia forma parte indisoluble del sujeto que filosofa. Sin embargo, nos parece que su existencialismo filosófico no es a la manera de un Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty o R. Guardini y K. Rahner en el campo de la teología. Su filosofía no es un cuerpo sistemático de doctrina, no es un tratado, es una filosofía que brota desde el fondo de su alma, de su espíritu, de una extrema vitalidad. Quizá se pueda decir que la filosofía de Unamuno anticipa el existencialismo de los años treinta, cuarenta y cincuenta, y usar el término *preexistencialista* para hablar de la obra unamuniana; como dice el mismo Unamuno en unas palabras dirigidas a José Gaos: «Porque todas esas cosas del existencialismo [...] con que ahora andan tan entusiasmados ustedes los jóvenes [...] yo las he dicho, mucho antes y mejor» (se citó en Gaos, 1958, p. 39).

Unamuno nos ubica en un existencialismo vivencial allende la vida, alejado en parte de las conceptualizaciones o categorías propio del lenguaje metafísico o de una doctrina metafísica; prefiere, entre el

sentimiento y la razón, el primero; se debe suplir al «animal racional aristotélico» por lo «afectivo o sentimental» (2008, p. 9). Su decisión a favor de la vida quijotesca de la «sinrazón», «no racional» explica que escogiera el teatro, la novela y la poesía para exponer, también en estos géneros literarios, sus ideas filosóficas. La sentencia hegeliana de que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», ¿es aceptable?: «... somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades» (2008, p. 10).

Su existencialismo se apoya en la «vida vivida» por el hombre, porque vivir es una cosa y conocer otra; hay entre ellas una tal oposición que podemos decir que todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional. He aquí, a nuestro parecer, el oponerse Unamuno a una visión racional de la vida (y de la muerte). Si la vida es «tragedia» y la tragedia es un valor afectivo, contra lo afectivo «no valen razones». Y, en definitiva, la vida no es un mero concepto, es la propia existencia del hombre de «carne y hueso», es algo afectivo, es parte de lo más pasional del hombre, y esto no puede racionalizarse.

El hombre debe, más que conocer, sentir su existencia, así lo expresa Unamuno:

Y en cuanto a hoy, todos esos miserables están muy satisfechos porque hoy existen, y con existir les basta. La existencia, la pura y nuda existencia, llena su alma toda. No sienten que haya más que existir.

¿Pero existen? ¿Existen de verdad? Yo creo que no; pues si existieran, si existieran de verdad, sufrirían de existir y no se contentarían con ello. Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y el espacio sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito. Y este sufrimiento, esta pasión, que no es sino la pasión de Dios en nosotros, Dios que en nosotros sufre por sentirse preso en nuestra finitud y nuestra temporalidad, este divino sufrimiento les haría romper todos esos menaguados eslabones lógicos con que tratan de atar sus menaguados recuerdos a sus menaguadas esperanzas, la ilusión de su pasado a la ilusión de su porvenir. (1914, p. 12)

Unamuno mismo en sus obras habla de sí mismo, porque le interesa el «hombre individual y concreto», y, a pesar de las críticas a su personalismo, no se trata de egoísmo; en *Mi vida y otros recuerdos*

*personales I*, dice: «... el objeto más interesante para el hombre debe ser el hombre» (1959, p. 130).

Siguiendo el camino trazado por Kierkegaard, el vitalismo personal y sentimental de Unamuno no se reduce a lo puramente racional. No podemos pretender afirmar que solo se piensa con el «cerebro»; es todo el hombre que piensa, es todo su cuerpo y alma, todo órgano y todo aquello que fluye de su propio espíritu que no se reduce a la materia (2008, p. 19). La tensión dialéctica entre fe y razón, ciencia y vida, inteligencia y voluntad es un tema que se repite constantemente en su *Sentimiento trágico de la vida*.

Así, el filósofo debe ser, ante todo, hombre, como lo expresa en *Mi vida y otros recuerdos personales I* (1959, p. 130). Y como hombre filósofo que es, su *filosofar* tiene que liberarse del «saber por el saber mismo»; porque el saber por el saber mismo es un razonamiento que se apoya en lo que precisamente se quiere demostrar. Al hombre filósofo de «carne y hueso» se le pide, más que pensar, sentir la vida propia y la ajena afectivamente, que es «su suprema preocupación»:

El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir (2008, p. 31), citándolo a Cicerón remarca la idea, aunque invirtiendo causa por fin: «ciencia de lo vivo y de lo humano, y de las causas en que ellos se contienen». (2008, p. 34)

Filosóficamente, hallamos en Unamuno una unidad indisoluble entre hombre-filósofo-filosofar. Quien quiera filosofar deberá ser hombre antes que filósofo. Es por esto por lo que podemos entender su crítica a R. Descartes. Se justifica la duda metódica como punto de partida del filosofar; empero, Descartes se olvida de ser un hombre de «carne y hueso» que, ante todo, vive. Y por eso Unamuno cambia la verdad del *cogito, ergo sum*, por la verdad del *sum, ergo cogito*: primero se «es» y luego me pienso, más allá de la confusión cartesiana entre objeto y sujeto que considera (2008, p. 35).

No podemos aseverar con certeza si Unamuno es quien se da cuenta de que el filosofar debe partir del hombre (¿quizás Sócrates?).

Sin embargo, las situaciones límites sobre las cuales habla el filósofo —¿cuándo son tales?— lo son en la medida en que el hombre de «carne y hueso» toma conciencia de su propio «yo» y posterior mortalidad.

En este darse cuenta del yo personal, en este darse cuenta mi conciencia de que antes que todo *soy*, comienza, como punto de partida el verdadero filosofar: el yo que se conoce como «yo afectivo», que es al mismo tiempo *pleroma* del todo que es el hombre, conducirá al hombre a su encuentro con un sentimiento: *el sentimiento trágico de la vida*.

Por eso afirmamos que la filosofía de Unamuno, y su mismo filosofar, escapa a lo sistemático y tradicional en cuanto a lo primero; pero escapa también a un existencialismo académico y metódico en cuanto a su filosofar. Su existencialismo se apoya en el hombre y su vida (y en ella la muerte) en una experiencia sentida y vivida: todo fluye en el sentir de la vida misma. La reflexión del quehacer filosófico debe hacerse a partir de los problemas existenciales del hombre, del hombre de «carne y hueso» (2008, cap. 1).

Este darse cuenta de su existencia vivida es al mismo tiempo un morir. El darse cuenta de la muerte es también la pregunta sobre la inmortalidad. Es decir, en toda filosofía occidental, considerando la muerte, el problema último es: la inmortalidad del alma.

El ansia de inmortalidad, el no perecer, es el sentimiento trágico de la vida, el origen de toda filosofía y de todo hombre. Es la pregunta de todo hombre concreto, siempre presente en su propia historia conocida y vivida:

¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene a adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. (Unamuno, 2008, p. 34)

Y la solución, la más vital, es aportada por el cristianismo católico, al que estudia en el capítulo «La esencia del catolicismo». (Unamuno, 2008, cap. 4)

## El hambre de inmortalidad

La filosofía en su historia ha sido un discurrir sobre el *origen de filosofar*, que es la esencia misma de la filosofía: «la pasión específica del filósofo es la admiración, pues no es otro el principio de la filosofía», nos dice Platón.

Ya hemos dicho —insistimos en ello— que el origen de todo filosofar es la *admiración* de todo aquello que se nos presenta y por lo cual preguntamos. Seguido a la admiración de lo que existe, pronto viene la *duda*<sup>1</sup>. Pero el hombre también puede hallar el camino del filosofar en las *situaciones límites*, como el dolor, la muerte, el mal, el fracaso. Toda filosofía tiene un «punto de partida» del cual nace el filosofar, aún para quienes la niegan.

Toda filosofía es filosofía de los hombres, hombres filósofos de carne y hueso que dirigen su filosofar a otros hombres de carne y hueso, como dice Unamuno. Empero, no basta *por qué* filosofar, no es lo teórico lo primero, debe haber un para qué, un sentido práctico del filosofar. Y filosofar no solo con la razón, sino con todo el ser del hombre; insistiendo con la filosofía de Unamuno, saber por saber es pedantería (2008, cap. 1).

Y el punto de partida, que en Unamuno es sentimiento trágico, no es la muerte, es el ansia de eternidad, de inmortalidad. Aquí nos queremos detener para que se entienda la reflexión siguiente que no nos lleve a equívocos.

Desde Platón se nos ha enseñado que el filósofo debe prepararse para la muerte; fue el mismo San Agustín el que dijo que la muerte se le aparece como algo real ante la muerte de su amigo; Pascal en sus *Pensamientos* dice que el hombre huye ante la muerte; los análisis de la muerte de un Heidegger terminan en que el hombre es un ser-para-la-muerte; para Sartre, la muerte marca el absurdo de la existencia humana, lo conceptual deja lugar a lo existencial.

En Unamuno la muerte es una preocupación para el hombre, a no dudarle; el hombre de carne y hueso es aquel que nace, sufre, se alegra, llora, come y duerme, se cansa, ama y quiere... y, sobre todo,

---

<sup>1</sup> Tengamos en cuenta que, en varios pasajes del *Sentimiento trágico*, Unamuno critica la duda metódica de Descartes.

muere, como nos dice al inicio de su *Sentimiento trágico de la vida*. Ser viviente para el hombre es tener conciencia de la muerte.

Pero *parémonos* aquí —la primera palabra en que comienza su capítulo III del *Sentimiento trágico* (2008, p. 39)—; y nosotros también «*parémonos* aquí». Porque no es la muerte el punto de partida de su filosofar, aunque implícita; es el *anhelo de inmortalidad* el punto de partida de todo filosofar. Se podrá objetar que la noción de *muerte* no es solo nocional, sino también existencial en Unamuno, y asentimos en ello: es, si se quiere, *conditio sine qua non* en su filosofar. Pero por lo mismo es causa y no fin. Es hacia donde se dirige el hombre, hacia donde va su vida, y esto más allá de la muerte. Dejemos claro esto: su preocupación no es la muerte, es el *hambre de inmortalidad*.

El hambre de inmortalidad pasa a ser punto de partida del filosofar, indisoluble del hombre. Será por esto por lo que escépticos, gnósticos o ateos resultan para el hombre una aporía, algo irresoluble, que lo lleva al hombre al abismo de la nada, que no le permite preguntarse sobre un «después» de su existencia. Sin embargo, y para muchos, la muerte no es la última palabra del hombre; sí lo es la palabra *inmortalidad*, aún a riesgo de enfrentarse a la razón ilustrada, a la verdad de la ciencia, a los materialismos o a los mesianismos ideológicos que nos ofrecen la salvación en este mundo.

La sed del conocimiento científico y ciertas filosofías no superan el límite de la muerte. El «culto a la inmortalidad» es la esencia de toda religión verdadera, es el camino del Dante (2008, p. 42).

Ahora bien, la pregunta es a qué se refiere cuando habla de *inmortalidad*. ¿Es una cuestión filosófica o religiosa, o ambas?; ¿es sólo un anhelo inmanente que cree el hombre para consuelo de su propio espíritu y de los demás o es la inmortalidad algo trascendente al modo del catolicismo?; ¿se lo puede racionalizar? Sin embargo, hay algo que no se puede soslayar en su pensamiento, el ataque al ateísmo que pretende quitar en los hombres la misma idea de inmortalidad:

Nunca he podido soportar el dogmatismo docente del ateísmo más incivil y más grosero, de un ateísmo a su modo troglodítico. Nunca he podido tolerar que a nombre de una razón abstracta, ahistórica, matemática si se quiere, pero puesta fuera de la Historia y de su tradición, se pretenda arrancar tiránicamente del alma de los hombres y ciudadanos de mañana las más nobles y fecundas inquietudes, y

con ellas el germen de las creencias que le consuelan al hombre de haber tenido que nacer y de tener que vivir. Los que conozcan mi obra *Del sentimiento trágico de la vida* saben bien cómo pienso y siento a este respecto y que, si no soy un convencido racionalmente de la existencia de Dios, de una conciencia del Universo, y menos de la inmortalidad del alma humana, no puedo soportar que se quiera hacer dogma docente del ateísmo y del materialismo. (Unamuno, 1959, p. 7)

Este texto nos muestra implícitamente que el tema de la inmortalidad es, sin duda, capital, es su filosofía en su *Del sentimiento trágico de la vida*. Es querer ser siempre el hombre eterno de Spinoza; el todo o nada shakesperiano; la eternidad, eternidad que exclama el poeta; el ansia de ser eterno como Dios en el hombre Adán y su mujer (2008, p. 39); la inmortalidad del alma que postuló I. Kant en su segunda crítica, para superar su primera, ya mencionado; Pascal, Dante y la misma Biblia con su Evangelio, Pablo y los Hechos (2008, cap. 3).

Es «la fe de los sencillos en el hambre de inmortalidad», hambre de inmortal cuya institución el catolicismo protege. Aunque debemos aclarar que, según Unamuno, la inmortalidad del alma es un supuesto no explícito; prima más la idea de un fin de los tiempos formado en los tres primeros siglos de la Iglesia, llamado *quiliasmo*<sup>2</sup>. La virtud de la fe cristiana nace antes que la muerte, por la fe en el Cristo resucitado; esto que proclama Unamuno no es, en realidad, de Unamuno, aparece ya en los mismos Evangelios y en toda la Teología de la tradición católica. El apóstol de los gentiles (citado por Unamuno) nos hace comprender el sentido de la inmortalidad. No así Justino —aunque no estamos de acuerdo con su postura, en Justino prima la fe antes que la razón—, pero sí Atanasio y Nicea y el Vaticano; por esto se queda con la fe católica y no protestante. Y en toda la oposición entre fe vivida y fe teológica, así como prefiere el sentimiento antes que la razón, prefiere la fe del carbonero y de Santa Teresa, antes que la escolástica tomista. Cuestión expuesta al

---

<sup>2</sup> El milenarismo o quiliasmo es la doctrina según la cual Cristo volverá para reinar sobre la Tierra durante mil años, antes del último combate contra el mal; se producirá la condena del diablo a perder toda su influencia para la eternidad y comenzará el Juicio Universal, interpretando el Apocalipsis de San Juan.

final del capítulo como única solución: la inmortalidad satisface a la voluntad, pero no a la razón (2008, pp. 73-74).

Por tal motivo, son falaces los argumentos espiritualistas de Platón, de Aristóteles, de Tomás de Aquino, de Hume, Berkeley o Kant. Por otra parte, la misma teología está guiada por la razón, por lo que ningún argumento suyo puede reforzar nuestra aspiración hacia la eternidad. Frente a la impotencia de la razón y de la teología, Unamuno plantea su alternativa: hay que elegir entre la razón o la vida; entre el racionalismo o el vitalismo. El primero nos propone la muerte del hombre, pues le deja desprovisto de cualquier sentido y de cualquier destino; el segundo nos podría ofrecer la inmortalidad de cuerpo y alma. Es la queja de Caín a sus padres, no haber elegido el árbol de la vida (2005, p. 51).

El intento realizado desde la filosofía unamuniana es ese racionalizar-antirracional de ese sentimiento íntimo y vital; la dialéctica existente entre fe vivida y la razón. Esto último nos parece central en Unamuno y nos aproxima a su «idea de inmortalidad». El hombre se da cuenta de que su fe es incompatible: entonces ¿qué es la inmortalidad?

### **La inmortalidad: la «razón» fundada en el sentimiento**

El hombre de carne y hueso posee ambas facultades, la fe (como sentimiento) y la razón. No obstante, Unamuno tiene en mayor estima a la fe, pero cualquier hombre que se precie de serlo debe tener ambas. Las dos son irreductibles y enemigas, y están en guerra perpetua: no quiere renunciar a la vida, pero tampoco a la razón: «... y tiene que vivir y obra entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma...» (2008, p. 120).

En su dialéctica intensa del hombre en querer ser todo o nada, la eterna lucha lleva al hombre a querer serlo todo en todo y a perpetuarse, y en el instinto de conservarse que le empuja a mantenerse dentro de límites, surge el problema capital que angustia a Unamuno: el de la inmortalidad.

El creer en la inmortalidad —nos parece— se acerca más a la fe que a la razón sin eliminar esta. La cuestión es poder saber de qué fe se trata, aunque no hay propiamente una definición de fe en Unamuno, al modo escolástico. ¿Entonces?

No hay conceptualización de fe a la manera de la teología escolástica. Sin embargo, la fe de Unamuno no es una fe como respuesta al Dios que se revela, es una fe que «crea».

La duda que acecha a la fe se convierte en la certeza de un Dios que da sentido al universo y a la conciencia individual:

Y la fe en Dios no estriba, como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el *porqué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo. (2008, p. 138)

El Dios unamuniano es la garantía de nuestra inmortalidad, de nuestra vida vivida, no a la manera de un postulado como en I. Kant; el anhelo de inmortalidad es anhelo de Dios (2008, p. 165).

Entonces, lo primero que cabe decir es que tal inmortalidad no es la griega ni la católica o cristiana, si se quiere: no es trascendente al modo griego ni al católico. El hambre de inmortalidad es una necesidad del hombre de carne y hueso, el hombre tiene hambre de comida y de bebida, de fuego para satisfacer su frío y tiene hambre de otras necesidades materiales. Pero, sobre todo, tiene «hambre de inmortalidad». No obstante, volvemos a preguntarnos: ¿a qué concepción de la inmortalidad se adhiere el filósofo vasco?

Quizá podría decirse que la inmortalidad unamuniana se acerca más a la cristiana; mientras la inmortalidad griega es racional, la cristiana es irracional, y a ello contribuye en gran medida el presentar a un Cristo resucitado, como hemos señalado. Pero escapa Unamuno al acercarse aquella a la teología natural, a su racionalización, cuando otrora fue irracional. Así pues, la inmortalidad unamuniana no se apoya en «razón lógica alguna» tampoco.

En su discurso sobre la disolución de la razón (citando Unamuno a Hume, Kan, Spinoza, entre otros; 2008, cap. 5), la alternativa racionalista prueba —o al menos intenta— la no inmortalidad del alma. Pero tampoco la teología tomista y escolástica puede argumentar en favor de la inmortalidad del alma: «Y todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestro hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería» (2008, p. 85).

Toda razón discursiva, griega, ilustrada, científicista sobre el verdadero problema no tiene cabida, dado que el problema de la inmortalidad del alma no cae bajo el imperio de la razón. La existencia del alma como principio constitutivo de cuerpo, inmortal o no, carece de sentido; ello en sintonía con su «hermano» Kierkegaard (2008, p. 102).

¿Cuáles serían los rasgos definitorios de la inmortalidad unamuniana? Principalmente, la inmortalidad debe ser siempre entendida desde el punto de vista del hombre de carne y hueso que piensa, pero que fundamentalmente siente; del hombre que quiere la eternidad en los hijos y en los hijos de los hijos.

En segundo lugar, dicha inmortalidad está marcada por el sello de la tragedia, pues se manifiesta en el hombre que no quiere morir y la del sentimiento de vivir siempre. Y como se ha señalado al sentimiento de inmortalidad le sigue la muerte, no a la inversa. Porque quizás el hombre se conoce como mortal después de sentir y de pensar la eternidad.

En el capítulo VIII (2008, p. 141), la presencia de Dios en el pensamiento de Unamuno se justifica como el ser fundante de la inmortalidad, necesario para alcanzarla quizás a modo de proyección del hombre (proyección de Dios no a la manera de un Feuerbach en su *Esencia del Cristianismo*), de modo que es el ser humano en su pensar la inmortalidad quien crea a Dios y hace que el hombre crea en él voluntariamente.

Y el «crear» para «creer» es el verdadero sentimiento religioso que en la doctrina de Schleiermacher (1990) y según Unamuno parece ser la explicación más acabada (2008, pp. 141-142).

Similar idea encontramos en Kierkegaard, la fe anticipa la infinitud: «Por fe entiendo yo aquí lo que en alguna parte designa Hegel muy justamente a su manera: la certeza interior que anticipa la infinitud» (1963, p. 154).

La fe crea y luego cree; crea a Dios para creer en Él. Y concomitante a esto, crea y cree en la inmortalidad, y aquella duda se vuelve certeza: el Dios vivo del Nuevo Testamento es el Dios vivo en el interior del hombre: «¡Crear lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos» (2008, p. 165).

Pero también la fe creada es fe transmitida y, sin embargo, no «creída», ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que es la fe del cura Manuel, el personaje de la novela *San Manuel Bueno, Mártir*, que lo resucita a Lázaro a la vida de fe, lo convierte al Dios de los cristianos, a la esperanza de la vida eterna, pero que, acongojado por hacer felices a los demás, no cree (1963, pp. 4243) en Dios, ni en la vida eterna.

Y es el cristianismo o, al decir de Unamuno, la cristiandad la razón de ser de lo dicho: así lo expresa en su obra *La agonía del cristianismo*:

Es que el cristianismo, la cristiandad más bien, desde que nació en San Pablo, no fué doctrina, aunque se expresa dialécticamente; fue vida, fue lucha, fue agonía. La doctrina era el Evangelio, la Buena Nueva. El cristianismo, la cristiandad, fue una preparación para la muerte y para la resurrección, para la vida eterna. «Si Cristo no resucitó de entre los muertos, somos los más miserables de los hombres», dijo San Pablo. (1938, p. 30)

En esto encontramos la respuesta a la inmortalidad. Se puede decir, por consiguiente, que una fe que suponga la razón es irracional, aunque en la vida vivida se necesiten. Sin embargo, se llega a Dios por el camino de la fe, la conciencia de la inmortalidad no reside en filosofía ni teología racional: es existencia y sentimiento.

### **Conclusión: fe y esperanza**

Miguel de Unamuno, filósofo, novelista, ensayista, guionista, pero, ante todo, un «hombre de carne y hueso» en el que sentimiento y vida son indisolubles, es el hombre con sus vicisitudes, el que nace y, sobre todo, muere, y ante la muerte, el sentimiento trágico de los hombres y de los pueblos.

Así pues, la filosofía existencialista de Unamuno es existencia del hombre concreto, llamado a encontrar un sentido a la vida. La muerte que suscita un gran interrogante, esto es, un sinsentido de la existencia, debe ser superada en perspectiva de esperanza.

La búsqueda de la esperanza que dé sentido a la vida debe ser el descubrimiento de Dios en nosotros mismos, que constituye el fundamento de nuestra inmortalidad.

La lucha entre razón y fe, duda y fe, del Dios racional y el Dios vivo del cristianismo ha sido su propia lucha. Lucha que tendrá su triunfo en la salvación del hombre y de la humanidad, y en la de Sancho, tal es la esperanza:

¡Consérvale a Sancho su sueño, su fe, Dios mío, y que crea en su vida perdurable y que sueñe ser pastor allá en los infinitos campos de Tu Seno, endechando sin fin a la Vida inacabable que eres Tú mismo; consérvasela! ¡Dios de mi España! ¡Mira, Señor, que el día en que tu siervo Sancho cure de su locura, se morirá, y al morir él se morirá su España, tu España! Señor. Fundaste este tu pueblo, el pueblo de tus siervos Don Quijote y Sancho, sobre la fe en la inmortalidad personal; mira, Señor, que esa es nuestra razón de vida y es nuestro destino entre los pueblos el de hacer que esa nuestra verdad del corazón alumbrase las mentes contra todas las tinieblas de la lógica y del raciocinio y consuele los corazones de los condenados al sueño de la vida. (1914, p. 459)

Finalmente, nos queda saber cuál es la fe de Unamuno, no qué es la fe, de otro modo nos preguntamos si se identifica con alguna religión: ¿luterana, católica, agnóstica? No lo sabemos.

### **Bibliografía de consulta**

Gaos, J. (1958). *Confesiones profesionales*. F.C.E.

Kierkegaard, S. (1963). *El concepto de angustia* (6.<sup>a</sup> ed.). Espasa-Calpe.

Scheleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión. Segundo Discurso*. Tecnos.

Unamuno, M. de (1914). *Vida de Don Quijote y Sancho. Según Miguel de Cervantes. Explicada y comentada por Miguel de Unamuno*. Renacimiento. <https://archive.org/details/vidadedonquijote00unamuoft/page/n9/mode/2up?view=theater>

Unamuno, M. de (1938). *La agonía del cristianismo*. Losada.

Unamuno, M. de (1959). *Mi vida y otros recuerdos personales I*. Losada.

Unamuno, M. de (1963). *San Manuel Bueno, Mártir. Y tres historias más* (5.<sup>a</sup> ed.). Espasa-Calpe.

Unamuno, M. de. (2008). *Del sentimiento trágico de la vida*. Losada.