

Una fe desesperada La antropología religiosa de Miguel de Unamuno

EDWARD ANDRÉS POSADA GÓMEZ
Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia)
edward.posada@upb.edu.co

Resumen

El presente artículo rastrea el pensamiento antropológico de Miguel de Unamuno, descubriendo su esencia en el aspecto religioso. El desarrollo de este argumento permite explicitar la formación intelectual de Unamuno, destacando la relación de su pensamiento con tres de los filósofos que más le influyeron: Agustín, Pascal y Kierkegaard. El estudio de las relaciones entre ellos permite, a su vez, volver a poner la cuestión sobre Dios como un problema filosófico siempre actual.

Palabras claves: Unamuno, antropología, religión, san Agustín, Pascal, Kierkegaard.

A desperate faith Religious anthropology Miguel de Unamuno

Abstract

This article presents anthropological thought of Miguel de Unamuno. The religious aspect expresses the essence of the Spanish writer's thought. In the development of his mind three important authors have influenced Western philosophy: St. Augustine, Pascal and Kierkegaard. This paper studies the relationships between them and with them again proposes the question of God as a philosophical problem.

Key words: Unamuno, anthropology, religion, St. Augustine, Pascal, Kierkegaard.

Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín (Colombia). Doctor en Filosofía. Magister en Teología con énfasis en Sagrada Escritura. Actualmente coordinador del Programa de Teología UPB con extensión en Bogotá DC. Entre sus publicaciones cabe mencionar "El libro de Rut, algunos rasgos narrativos" (2006, en coautoría con D. Bedoya).

Introducción

«¿Qué es el hombre?» era la última de las cuatro preguntas que guiaron una de las tantas meditaciones de Kant. Es con toda seguridad una pregunta que ha acompañado la evolución de la filosofía a lo largo de los siglos. Vale como herramienta para conocer el pensamiento de cualquier filósofo y, en este caso, se propone como una pregunta con la cual se puede hacer un acercamiento al pensamiento de Don Miguel de Unamuno.

El presente artículo busca rastrear el panorama antropológico del pensador español, el cual se revela como intrínsecamente religioso. Lo *religioso*, superando un adjetivo calificativo de su antropología, manifiesta su misma esencia.

El desarrollo de este argumento permite explicitar la formación intelectual de Unamuno, destacando la relación de su pensamiento con tres de los filósofos que más le influyeron: Agustín, Pascal y Kierkegaard.

1. El hombre Unamuno y sus problemas

En el centro de la filosofía de Unamuno está el hombre. Pero no el hombre en abstracto, sino el hombre *de carne y hueso*. Y cuando se dice el hombre de carne y hueso se está diciendo que en el centro de su filosofía está él mismo, es decir, su «yo». Solo desde aquí se propondrá después su visión de hombre en sentido universal, el cual también está en el centro de su reflexión.

Unamuno es un radical «egoísta». Hay en él una necesidad compulsiva de decirse, de autoproclamarse; una fuerte egocentricidad, una intensa pasión por su propia existencia (Tamayo, 1986: 409).

En Salamanca se ha oído contar que le gustaba visitar los dominicos en su convento de San Esteban; disfrutaba pasearse por sus claustros y sobre todo, acercarse al brocal de un pozo llamado «patio de los aljibes» y asomándose al fondo lanzaba su egolatría ahuecando la voz para que resonara un *yo* profundo que el eco le devolvía desde las profundidades: «¡Yo...yo...yo!» (Fraile, 2006: 10).

Según el testimonio de su compañero de generación Ortega y Gasset, cuando Unamuno entraba en un sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como el señor feudal hincaba en medio del campo su pendón (Fraile, 1972: 200). Por eso en todas sus obras, el personaje principal, por no decir único, es él mismo. Algunos proponen que toda su obra es un comentario a sí mismo.

Afirmar esto, sin embargo, no equivale a decir que toda su obra sea sólo una biografía. Lo interesante es descubrir que en la reflexión de su *yo* personal, el escritor vasco está desvelando de modo indirecto y reflejo, el *yo* de los otros; sienta las bases de su antropología del hombre concreto, el de carne y hueso. Este se posiciona en el centro de su reflexión filosófica y, más allá de abstractas definiciones sobre lo humano, se interesó por la realidad particular del hombre que nace, sufre y muere, sobre todo muere aunque quiera vivir (Villar, 2008: 1-6). Estas son sus palabras:

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el animal político de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo economicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre. El nuestro es otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pensamos sobre la Tierra. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos (Unamuno, 1992: 22).

La antropología de Unamuno, por ello, puede ser reconocida como vitalista¹ y existencialista, ya que su concepción se centra en la realidad personal como cantera inagotable y misterio fundamental. La persona da sentido y finalidad al Universo y por eso este tema está ligado indisolublemente al problema de Dios, porque una verdadera filosofía de la personalidad, postula y exige una conciencia última personal que justifique el Universo (Costa, 2008: 1). Es este el modo de verbalizar la intrínseca unión entre lo antropológico y lo religioso en el autor estudiado.

Desde este «yo» en el centro de la reflexión unamuniana, nacen las notas características del hombre; a saber, y según el parecer de los estudiosos: el ansia de inmortalidad y el sentido trágico de la vida.

¹ Téngase presente que el término *vitalista* en el contexto de este trabajo no hace referencia a la corriente filosófica tradicional que propone la existencia de una fuerza o impulso vital para explicar la vida en la línea de Bergson y Nietzsche, sino que tiene un sentido más amplio y literal; en Unamuno *vitalista* se dice a su opción por la vida del viviente concreto, con sus penurias y esperanzas, aquel que él llama de *carne y hueso*. Este aspecto se hará más explícito en el binomio *fe-vida* del tercer capítulo.

1.1. El ansia de inmortalidad

He aquí el planteamiento de esta primera y radical cuestión: el «yo», centro de la vida, no podría desaparecer jamás. Este es el primer propósito de la autoafirmación unamuniana como lo cita Savater al presentar su obra *Del sentimiento trágico de la vida*:

No quiero morirme, no; no quiero ni quisiera quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre y vivir yo, este pobre yo que soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia (Unamuno, 1992: 8).

Estas palabras son el reflejo de la obra entera de Unamuno, la cual se está mirando siempre en el espejo de la muerte, en el angustioso vivir al borde del no vivir; el terror que causa este naufragio, es la fuente de la riqueza y la complejidad de su estructura filosófica expresada en sus patéticas líneas (Unamuno, 1947: 9). De ellas emanan las notas esenciales de su comprensión de inmortalidad.

La primera de ellas es *no querer morir*. Son cosas distintas *tener* y *querer* morir. La primera corresponde a la naturaleza dada, es inherente al *hombre de carne y hueso*, es consecuencia lógica de la nihilidad a la cual está atada la naturaleza del hombre. No ocurre lo mismo con la segunda. En ella radica la esencia de la propuesta unamuniana. El pensador español renuncia a verse obligado a morir, a darle este triunfo a la naturaleza. Si bien *tiene* que morir, no se le puede obligar a *quererlo*. Es más, el planeamiento de fondo, al menos en este nivel, no es si existe vida después de la muerte; si hay resurrección o reencarnación. El sueño en definitiva es no querer morir. Poéticamente lo expresa así: «cada vez que considero que tengo que morir, tiendo la capa en el suelo y no me harto de dormir» (Unamuno, 1992: 113).

La segunda nota está referida en *este pobre yo*. Unamuno quiere pervivir, pero siendo él mismo. No quiere otro; quiere esta *carne*, estos mismos *huesos* y este mismo *espíritu*. Es decir, Unamuno quiere la inmortalidad de todo su ser: alma y cuerpo. Si todo su ser ha de morir, entonces esta vida no tiene sentido.

La manifestación más radical del ansia de inmortalidad en Unamuno, queda expresada cuando la postula como la sustancia del hombre. Desde el principio de su reflexión él ha conducido el problema al ámbito antropológico: «en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad que es la sustancia misma de mi alma» (Unamuno, 1992: 128) el fundamento de mi sustancialidad es el de mi propia realidad humana. El hombre es *cupiditas*; movimiento incesante hacia el infinito y no esencia capaz de ser

encasillada entre las coordenadas de género y diferencia específica. Para Unamuno, como para los existencialistas, el hombre de carne y hueso es el verdadero objeto de la filosofía, es un ser eminentemente dinámico. El hombre no es sólo una esencia, pero tampoco es una existencia indeterminada e indeterminable. Por ello el hombre auténtico es quien, lejos de rehuir la angustia o congoja, viviendo como tantos seres en pura apariencialidad, en un simulacro de existencia, se afana por la perduración de su ser (López de Romaña, 2008: 1-3).

En este punto Unamuno sigue la doctrina de Spinoza según la cual toda realidad tiende a perseverar indefinidamente en su ser; ese conato o apetito es su misma esencia y, en el caso del hombre, ese apetito va acompañado de conciencia. Ninguna otra afirmación filosófica fue compartida tan honda y sinceramente por Unamuno quien descubrió en las sombrías proposiciones latinas de la ética spinoziana la expresión de su agónico afán de inmortalidad².

Esto no da pie, empero, a ver en el pensamiento unamuniano una reflexión sistemática y racional del problema de la inmortalidad. Esto sería traicionar su mismo estilo el cual, de raíz, desconfía de la razón, dada su incapacidad de penetrar en el misterio de la vida y, por ende, mucho menos en el de la muerte y la inmortalidad. Unamuno, por tanto, en lugar de pensar, opta por *vivir* el problema con una radical intensidad y agudeza. Esto quiere decir que lo sufre en lugar de sólo concatenar ideas lógicas al respecto. De igual modo él pone ante el lector la radical cuestión de la muerte y su problematicidad; y lo involucra, lo afecta, lo obliga a contar con ella. En este sentido la obra del pensador bilbaíno es para el lector una poderosa y eficaz llamada a sí mismo y, por tanto, a los supuestos radicales de toda religión (Marías, 1969: 188-189):

Recógete, lector en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre los manos los objetos asideros, se te escurra debajo de los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y, disipándote también tú, y ni aún la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra (Unamuno, 1992: 20).

² Spinoza, el trágico judío que postuló en su célebre *Ética* que los seres tienden a permanecer siendo lo que son (*in suo esse perseverare conatur*) y en el caso del hombre en quien esta tendencia se expresa mediatizada por su conciencia, llega a decir que es el centro constitutivo de su ser (*cupiditas est ipsa hominis essentia*) (López de Romaña: 2008, 2).

Para Unamuno, es imposible concebirse y concebir al ser humano como no existente. Por lo cual, en un intento siempre desesperado, reflexionó sobre los modos de perduración. Halló dos. Uno consiste en no morir, por lo menos en no morir del todo, en ser inmortal. El otro modo, supone la muerte previa, la resurrección. Obviamente la segunda presupone la fe cristiana y dado que esta, en su caso personal, se balanceaba entre el anhelo ferviente de una fe radical y el escepticismo, desarrolló con especial fuerza la perduración desde el ansia de fama y de nombre. Así la *vanidad* aparece en Unamuno como una sombra del afán de supervivencia, del ansia de sobrevivirse. Pero entre más reflexiona la cuestión, más descubre que la única perduración auténtica, capaz de satisfacer al hombre y aquietar su esperanza en sobrevivir en cuerpo y alma, es la fe en la resurrección basada en la resurrección de Cristo. Se insinúa aquí una cuestión que ha de ampliarse en el siguiente capítulo.

La inmortalidad del alma, se dibuja pues, como la cuestión crucial en la antropología unamuniana. Desde ella se comprende la desesperación que acompaña a Don Miguel y es ella quien, a su vez, ayuda a comprender el sentimiento trágico de la vida.

1.2. El sentimiento trágico de la vida

Hablar del sentimiento trágico de la vida en Unamuno, no equivale sólo a enunciar el título de su obra filosófica de mayor renombre, sino, ante todo, de su actitud fundamental ante la vida.

Unamuno vive del dolor. Más aún, se deleita sádicamente en su desventura. Cuando el buitre devora sin cesar sus entrañas, identifica, como ya se insinuó antes, el pensamiento y el dolor de la duda en la inmortalidad de su ser. La figura del buitre tomada del Prometeo encadenado de Esquilo, representa, por elección del mismo Don Miguel, el símbolo del sentimiento trágico de su vida. Y en última instancia, el autor descubre su vida sumergida en una tragedia con las mismas connotaciones de las grandes tragedias clásicas.

Unamuno cultivó el dolor: optaba por acariciar profundas melancolías y gozarse la trágica voluptuosidad del dolor. No buscó almohadas de certidumbre para la agonía de su espíritu, sino penar siempre, sin descanso, sin quietud ni pereza; porque la duda le daba bríos para la existencia monótona y gris.

Unamuno domesticó el dolor. Y lo hizo en forma de melancolía trágica, porque vivir para él era ya sufrir de angustia y dolor de dudas, y no quería la paz, sino la guerra, la agonía perpetua.

Pero ¿cuál era la razón de su tragedia?

En este punto la reflexión permanece siempre en el mismo ámbito: la honda tragedia de Unamuno era religiosa. Todo se puede sufrir, todo se puede amputar, pero no la raíz de la vida misma del alma, que es la esperanza, en *el ansia de inmortalizarse* (Oroz, 1986: 58-59). La antropología de Unamuno es redundante: su cuestión principal es la inmortalidad del ser; esto le causa angustia y la vida se torna trágica por ese afán de inmortalizarse sin hallar un apoyo certero. No obstante, esa es la vida humana y no tiene sentido hablar de un hombre de *carne y hueso* a no ser que viva *trágicamente*; y debe ser así, pues la búsqueda de la inmortalidad introduce al hombre en la lucha, manifestada en una íntima coexistencia, entre dos series de contendientes: la voluntad de ser y la sospecha de dejar de ser; el sentimiento y el pensamiento; la duda y la fe; la certidumbre y la incertidumbre; la esperanza y la desesperación; la cabeza y el corazón o, en otros términos, la razón y la vida.

Estas dicotomías ponen en evidencia su método, basado en el movimiento de contrarios o, como él mismo lo llama, de «contradictorios». En el pensamiento unamuniano hay una estructura fundamental caracterizada por una dialéctica peculiar llamada dialéctica antitética, conciencia desdichada, agonía sin esperanza (García, 1987: 3).

En ese movimiento de contrarios, sobresale el conflicto razón-vida. Este conflicto, iniciado en su vida desde temprana edad, viene agudizado con su crisis del 97. En ella Unamuno rechaza cualquier molde ideológico que lo encasille y lo rotule. En la crisis y después de ella, él no quiere ser ni ateo ni creyente; no quiere ser católico ni protestante; no opta por una piedad sentimental y mucho menos por una adhesión del entendimiento a unas verdades dogmáticas, sino que opta por la *lucha* y la *duda*. Por eso en él la razón y la vida viven en una conflictividad ontológica que agranda la tragedia de la vida.

Hay en el hombre algo que resiste invenciblemente a la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, es menester que crea, porque tiene que obrar, porque tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, le reduciría en un estado de inacción absoluta (Unamuno, 1992: 104-105).

En ninguna de ellas halla el soporte anhelado para reposar su ansia de inmortalidad. La razón no le es suficiente, pero la fe tampoco; él entonces, las confronta. Este sentimiento trágico de la vida pueden tenerlo hombres y pueblos enteros. No brota de las ideas, influye en ellas determinándolas. El hombre con este sentimiento es un ser enfermo y necesita la curación resolviendo sus contradicciones. El origen de esta enfermedad está en el ser consciente de lo que significa ser hombre.

Estas son, en síntesis, las razones de la tragedia de Miguel de Unamuno: la fundante ansia de inmortalidad y la confrontación entre la razón y la vida, la razón y la fe, la razón y el corazón. Con ellas se esbozan también los dos rasgos esenciales de su antropología.

2. Raíces del pensamiento filosófico de Unamuno

Las raíces del pensamiento de Unamuno son hondas y amplias ya que desde joven manifestó una extraordinaria *voracidad intelectual*. Era un verdadero enamorado del saber y de la lectura. Se sabe que pasaba largas horas en la noche consumiéndose en el anhelo devorador de resolver sus grandes problemas. Esta avidez lo condujo desde muy temprana edad por los senderos de la filosofía.

En cuanto a sus fuentes, él mismo guía a sus lectores por los senderos de sus inicios intelectuales: «difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento porque en un período de diez o doce años leí enormemente y de cuanto caía en mis manos» (Unamuno: 1964, 550). Y luego agrega:

Me creo, no sé si con razón, un espíritu bastante complejo; pero podría señalar a Hegel, Spencer, Schopenhauer, Carlyle, Leopardi, Tolstoi, como mis mejores maestros uniendo a ellos los pensadores de dirección religiosa y los líricos ingleses. Descartes, Hegel, Kant, Spencer, Schopenhauer, Nietzsche, Feuerbach y autores del empirismo y positivismo (Unamuno, 1964: 550).

Y es así, como iniciándose con la lectura de autores españoles como Balmes y Donoso Cortés, fue pasando a los modernos de quienes habla.

Durante sus estudios universitarios entre 1880-1884, se concentra en la lectura de Kant y Hegel llenándose así de *ideas eternas*. Si bien el kantismo no influyó en Unamuno como doctrina sistemática (aunque bastante cita a Kant, especialmente su *crítica a la razón práctica*), le ha contribuido sobre todo, como *modo de pensar* aportándole la tensión entre finito e infinito, la cual está al origen de su crisis.

En cuanto a Hegel, al cual reconoce como el *prototipo del racionalismo*, el mismo Unamuno habla de su influencia: «Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano» (Urales & Pérez, 1968: 161). Y aunque la última afirmación se hace un poco exagerada en cuanto Unamuno se caracteriza justo por la asistematicidad y su crítica al idealismo, no se

descartan algunas reflexiones en común. Ciriaco Morón Arroyo lo hace y los sintetiza en cinco: a) La intrahistoria de Unamuno y la *Geschichte* de Hegel. b) El sentimiento trágico de la vida y el concepto hegeliano de conciencia angustiada. c) Razón y vida en Hegel y Unamuno. d) Dialéctica hegeliana y paradoja unamuniana. e) La idea de espíritu y su función histórica (Morón, 2008: 312-313). Al final, sin embargo, Ciriaco pone en tela de juicio si se puede hablar de verdadera *influencia* de Hegel en Unamuno; pues en su opinión, Unamuno es hegeliano sólo en el *fondo* y si han tenido reflexiones en común se debe a que el gran Hegel propuso de nuevo los grandes temas de la filosofía y de ellos han seguido bebiendo los pensadores modernos y contemporáneos. En el presente trabajo, sin embargo, la influencia de Hegel en Unamuno es posible incluso por reacción, sobre todo, en el campo religioso y específicamente como trasfondo de su crisis religiosa del 97, en la cual responde al plano especulativo con un *furioso agnosticismo* (Salandini & Lolli, 2006: 1946-1947). Sólo este aspecto se quiere subrayar ahora, dados los límites del presente escrito.

Otro autor juega un papel importante en la vida de Unamuno, William James. En su biblioteca, el autor vasco tenía las principales obras de James: *Principles of Psychology* (1890); *The Will to Believe* (1897); *The Varieties of Religious Experience* (1902) y *Pragmatism* (1907). Según este dato, Unamuno conoció al estadounidense por lectura directa, aunque también le conoció por las traducciones de James publicadas en la revista italiana *Leonardo*, dada su fuerte relación con el pragmatismo italiano a través de Papini. Pero el conocimiento del pragmatismo en Unamuno va más allá de su lectura directa de la obra jamesiana: Don Miguel está implicado en persona dentro el proyecto de difusión del pensamiento pragmatista, en él mismo encarnado. Para el actual bosquejo baste citar la influencia más relevante: ambos son los máximos ejemplos de su propia actitud; es decir, de su afán por articular el pensamiento y la vida. Para William James una idea es verdadera si es verificada por la experiencia, la vida; para Unamuno el criterio de la verdad es la vida; como dice en *Mi religión*, «yo busco la verdad en la vida y la vida en la verdad». Con este binomio verdad-vida, James resuena en Unamuno (Martínez, 2008: 1-14).

El elenco puede seguir extendiéndose. Se puede citar con mayor o menor grado la influencia de Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y la de literatos como Cervantes, Shakespeare y Dostoievski. Pero el objetivo no apunta a detallar el retrato intelectual de Unamuno, sino rescatar de sus raíces filosóficas aquellos elementos más influyentes en su antropología religiosa. Antes de pasar a la citación de los tres autores con mayor influjo en su pensamiento, dígase una breve palabra en torno a las lecturas religiosas de Unamuno.

Es bien conocido cómo al lado de sus estudios filosóficos también estaba la lectura de los famosos místicos españoles (Volpi, 2005: 2157). Patente especialmente en sus escritos poéticos donde él mismo se torna místico con sus lamentos agónicos dirigidos a *Dios*. En su biografía se constata que el Unamuno adolescente conoció a San Ignacio de Loyola haciendo los retiros espirituales y a través de su relación constante con la compañía de Jesús, con quienes fue formado. La orientación religiosa en este período lo condujo a una severidad moral que llegó a hacerle escrupuloso y así perduró casi toda su vida.

También es conocida su relación con el Carmelo, especialmente con Santa Teresa y de un modo más explícito con San Juan de la Cruz. La poesía de Unamuno encarna en repetidas ocasiones los cánticos espirituales del santo. Más allá de la literalidad o la citación explícita, es rastreable el espíritu, la inspiración. Es mucho más claro especialmente en dos temáticas: la *noche oscura* (aunque se debe definir y delimitar qué se entiende por ella para saber si es aplicable también al pensador vasco) y la *búsqueda incesante* del *amado* que en ambos se torna agónica. Un estudio detallado y sinóptico, permite descubrir una gran equivalencia entre ambos autores (Frayle, 2006: 141-162). Así las fuentes de Unamuno no están circunscritas sólo al ámbito filosófico; por el contrario, es constatable su amplia formación literaria y su gran bagaje cultural. De hecho en sus lecturas también entraron autores protestantes (Frayle, 2006: 199) y a través de ellos conoció a Lutero. La influencia directa del reformador en el rector de Salamanca es discutida. Algunos ponen el pensamiento reformista en la base del pensamiento kierkegaardiano y unamuniano; cuando otros, en cambio, desechan cualquier influjo. Pero sí concuerdan los estudiosos en un talante religioso luterano de Unamuno en el cual algunos subrayan el reiterado carácter agónico de la fe y otros la irracionalidad de la misma.

Ahora bien, que Unamuno se halla a la sombra de estos pensadores, viene dicho por su propio puño y letra. Seguramente también conoció muchos otros que no vienen citados. Determinar si ellos han esculpido la antropología religiosa de Unamuno, es por lo visto un tema de estudio permanente como lo demuestra la enorme bibliografía referida a Unamuno en paralelo con otros pensadores. Sí parece claro, tal como insinúa Antonio Ortiz de Urbina, que Unamuno fue un gran estudioso, pero no profundizó en las conclusiones definitivas de las filosofías estudiadas. Es esta una cruz que debe cargar el cultísimo Unamuno. Él sabe mucho de todo y sabe bien; pero no sintoniza con nada definitivamente (Ortiz, 1986: 532). Puede esto deberse a su modo asistemático de proceder en la filosofía o a una decisión voluntaria en aras de evitar cualquier encasillamiento, que tanto le molestaba. En todo

caso Unamuno da para ser identificado como luterano, católico, existencialista, vitalista, pesimista y, a la vez, ser ajeno a cualquiera de ellas. Dado su afán de afirmar su yo, en el momento más inesperado, introducía un giro en sus razonamientos, distanciándose así de cualquier esquema de pensamiento. Esta es su grandeza³.

A pesar de este razonamiento, respecto al ámbito religioso, Unamuno se siente deudor de algunos pensadores más que de otros. En este capítulo se retoman tres de los nombres a quienes él da más importancia en su reflexión antropológico-religiosa; como afirma él mismo: «llevo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. Job fue un hombre de contradicciones, y lo fue Pablo y lo fue San Agustín, y lo fue Pascal y creo serlo yo» (Unamuno, 1958: 942). Es oportuno, ahora, ver los elementos comunes y las diferencias para delimitar así el pensamiento unamuniano.

Más, antes de hacerlo téngase en cuenta esta salvedad. Cuando se habla de *influencia* de un autor «X» en Unamuno se hace en un sentido amplio. Varios estudiosos afirman abiertamente una estrecha relación, casi de dependencia de parte del pensador vasco con tres de los autores por el citados: Agustín, Pascal y Kierkegaard; pero existen también quienes niegan de raíz la misma. Sin entrar en esa discusión detallada, aquí se entiende influencia en dos sentidos específicos. El primero de ellos alude a un conocimiento, más o menos profundo. Lo importante es constatar que Unamuno lo inserte en el elenco de sus lecturas personales y que le reconozca su talante filosófico. Y segundo, es delimitar temáticas filosóficas comunes tratadas como cuestiones esenciales dentro de su respectivo pensamiento. Con estos criterios, he aquí estas relaciones.

2.1. San Agustín y Unamuno

Unamuno se sintió vinculado a San Agustín por un doble parentesco: literario y humano. El primero hace referencia al estilo; ambos gustan de narraciones autobiográficas; Agustín lo hace en *Las confesiones* y Unamuno, en su *Diario íntimo* y en *recuerdos de niñez y mocedad*. Ambos han sido tachados en reiteradas ocasiones de vacíos de lógica y abundantes en retórica y sutilezas. Y en cuanto a lo humano, ambos se

³ Y podría afirmarse, también su pobreza. A propósito de esta asistematicidad, llaman la atención las palabras de Pareyson en torno a Unamuno: «...*purtroppo la notazione [sobre la relación ser-nada] rimane senza sviluppo, come del resto molte delle felici intuizioni di cui è ricco anzi prodigo questo scrittore*» (Pareyson, 2000: 364-365).

han sentido atraídos por el hombre concreto y sus problemáticas, a las cuales se han acercado con un espíritu agónico.

Unamuno leyó las *Confesiones* del santo hacia el año 1887 según su mismo testimonio: «hace ya muchos años (escribe en 1927), cerca de cuarenta, que leí *las confesiones* del africano» (Unamuno, 2008: 73). Así el obispo de Hipona aparece tempranamente en el joven Unamuno y si bien sería arriesgado hablar del pensamiento unamuniano *vaciado* solo en molde agustiniano, no ha dejado de inquietar a los estudiosos del español las profundas analogías entre ambos, a punto de reconocerle como un filósofo *adscrito* al agustinismo (Unamuno, 1964: 52). Siguiendo el estudio del profesor J. Aristides, es posible individuar al menos cuatro de esas analogías.

La primera es el tema del *yo*. *Mibi quaestio factus sum* dice el santo africano y repite el rector de Salamanca (Unamuno, 2008: 57). Ambos descubren en su propio yo un problema a reflexionar, filosóficamente hablando. Ellos ven en su *yo individual*, en la propia realidad personal, una fuente de inspiración. En el centro de su yo está la cuestión religiosa y el clamor por una esperanza que les consuele de haber nacido. Los dos son conocidos como los profetas de la *interioridad*, pues en distintas épocas redescubren el valor de la conciencia. Ella viene vista como sede de lo íntimo, lo concreto, lo personal. Es sede de identidad. Y por el llamado en acto a vivir desde esta interioridad, les merece también el apelativo de *maestros de introspección*. Aunque para ambos la vida interior, concentrada y meditativa, es ardua y difícil por la agudeza de los problemas que plantea⁴. Por eso la vida de la introspección es ante todo lucha, agonía. Ambos, también, caen bajo el apelativo de *agónicos*. Y sea esta concepción la que más interesa en el concepto del presente trabajo. Lo agustino en Unamuno, véase como el carácter *agónico de la existencia*.

Por otra parte, aparece también el tema de la intersubjetividad. El *yo* de ambos pensadores pronto se abre a la recepción del *tú*, en cuanto sus vivencias personales no son ajenas a las de los demás. En otras palabras, su antropología religiosa personal toma pronto *status* universal. Cada uno tiene conciencia de cómo, al pensarse a sí mismo, está pensando al hombre en su sentido universal. «¿No es mi corazón, el corazón del hombre?», dice Agustín (*De Trinitate* IV, prólogo) y Unamuno dice en sus ensayos «yo soy uno, pero todos son yo». Es decir, la primacía del yo en

⁴ Toda su famosa obra *Confesiones* es un ejercicio de introspección. Se expresa con palabras de este género: «Pero, con todo, Señor, dame licencia para hablar delante de vuestra misericordia, a mí, tierra y ceniza; con todo eso, dame licencia para hablar, porque es a vuestra misericordia a quien hablo y no a hombre alguno que de mí pueda hacer mofa» (I, 6). Véase también el estudio de Uña Juárez (2008).

ambos no es un solipsismo, por el contrario, es un punto de apoyo que catapulta al *alter ego*. Por ello merecen ser llamados con toda radicalidad *humanistas*, pues han colocado lo humano en el centro de su reflexión.

Los dos hablan del binomio *ciencia y sabiduría*. Tanto el obispo como el profesor de Salamanca subrayan su diferencia. Mientras la primera se ocupa de las realidades temporales, la segunda vierte su atención en las eternas. Unamuno matiza la cuestión porque para él la sabiduría se ocupa de la muerte y la ciencia de la vida; dado que la segunda busca cómo perpetuar los días en la tierra y la primera ayuda a preparar el final de éstos. Los dos pensadores diferencian los caminos para arribar a realidades del espíritu o a realidades temporales (Aristides, 1964: 153).

En el fondo de ambos late el mismo ímpetu antropológico sustentado en la reflexión en torno a *Dios*. Y sus antropologías son por naturaleza religiosas, esta cuestión no podía estar ausente. Incluso, es un tema de primer plano. En Agustín el asunto reviste la forma de diálogo entre el alma y Dios y en ese díptico parece desarrollar toda su teología. Unamuno, por su parte, se pone en el centro de su reflexión, como ya se vio, el argumento de la inmortalidad y, al hacerlo, debe recurrir al tema de Dios. A la final es el mismo díptico del santo obispo.

No obstante, dadas estas semejanzas, también existen notables diferencias. Y justo en ellas es donde se va forjando y delimitando la singularidad unamuniana.

Dos notas marcan la reflexión de Agustín: es un pensador medieval y un cristiano converso. Lo primero le enmarca en un campo epistemológico preciso, casi delimitando su reflexión a la «obligada» tríada Dios-hombre-mundo. Y lo segundo le ha hecho un buscador incesante que ha *encontrado* puerto seguro para su espíritu inquieto. Unamuno, en cambio, como pensador moderno, ha debido inmiscuirse en un campo epistemológico más amplio moviéndole a abordar distintas temáticas: política, sociología, religión, literatura, entre otras. Unamuno ha recibido una revelación cristiana que ha estado evaluada y purificada por el pensamiento moderno y la soberanía de la razón, mientras a Agustín le ha correspondido la proximidad a la reflexión cristiana de los primeros siglos, de la cual él mismo es artífice. Por ello en asuntos como Dios, Jesucristo, cristianismo, los dos tienen abordajes tan distintos, apunto que el obispo ha merecido el título de *defensor de la fe* y el segundo el *antagonista de la fe* (Oroz, 1986: 149).

Hay, en suma, una importante diferencia entre ambos: los dos han buscado con ansia una respuesta a las grandes cuestiones de su *yo*, entre ellas el destino final del alma. Pero Unamuno ha encontrado cerradas todas las puertas para salir de su *yo*. Ni la razón, ni la fe, ni la iglesia le ofrecieron lo que con tanto anhelo buscaba. Con seguridad Agustín, de

haber conocido a Unamuno, le hubiera dirigido aquellas palabras que efectivamente pronunció: «hay quienes siempre andan y nunca dan con el camino» (*Tractatum* I, 63, 1). Unamuno no encontró el camino.

2.2. Pascal y Unamuno

Unamuno fue conocedor de Pascal. Una anécdota histórica lo corrobora. En 1923 se celebraba el tricentenario del nacimiento de Pascal y Xavier León, director de la *Revue du methapysique et morale*, pidió a Unamuno escribir un artículo sobre el filósofo francés. El español accede y escribe *La fe pascaliana*. Este texto luego será el capítulo noveno de la su obra *La Agonía del cristianismo* (Núñez Rivero, 1985: 12)⁵. En esta obra se puede leer:

La vida íntima de Pascal aparece a nuestros sentidos como una tragedia. Tragedia que puede traducirse en aquellas palabras del evangelio: ‘creo, ayuda mi incredulidad’. Lo que evidentemente no es creer, sino querer creer, la verdad de que nos habla Pascal cuando nos habla de conocimientos del corazón, no es la verdad racional, objetiva, no es la realidad, y él lo sabe. Todo su esfuerzo tendió a crear sobre su mundo natural otro mundo sobrenatural (Unamuno, 1958: 150)⁶.

Este dato sienta ya un precedente de cómo Pascal resonó en la vida de Don Miguel mientras introduce uno de los tantos temas comunes a ambos autores: la dialéctica fe-razón.

No es el caso de entrar en los detalles de la filosofía pascaliana. Baste recordar algunos elementos de interés en torno al tema de su método en filosofía. Pascal, como Unamuno más tarde, vivió bajo la sombra de otro filósofo con mayor popularidad: Pascal ante Descartes y Unamuno frente a Ortega y Gasset. Descartes, protagonista del paso a la modernidad, marcó un modo de pensar en cuanto al método en filosofía, propiciando que sus sucesores, aparecieran como comentaristas, ampliadores o críticos del mismo, pero siempre en referencia a él. Pascal, cotáneo y coterráneo de Descartes, no se escapó a tal visión.

Frente al método, Pascal aparece como la contraparte de Descartes (Copleston: 1981, 148). Mientras el segundo porta la bandera del racionalismo, el segundo ha debido cargar la del irracionalismo. Sin embargo una mirada detallada, permite hacerle justicia a Blaise Pascal.

⁵ En este artículo, el autor rescata seis temas comunes a ambos autores, del cual, sólo se toma uno de ellos dada la dirección del presente trabajo.

⁶ Véase, Oroz Reta, 1986: 64.

Sin más preámbulos, Pascal acepta la razón como Descartes, pero la pone en sus justos límites. *Razón* es la operación abstracta, analítica y deductiva de la mente que halla su máxima expresión en la geometría. Con ella se puede llegar efectivamente a la verdad. Pero, dada la pluridimensionalidad de lo real, esta no es la única vía que conduce a la verdad. Algo se le escapa, por lo cual se hace necesaria otra vía para esas verdades inalcanzables por la razón y esa vía es el *corazón*. Este no ha de ser entendido sólo en sentido emocional (que también lo es), sino sobre todo como un instrumento del conocer. La verdad no viene conocida sólo por la razón, sino también por el corazón; es más, este tiene razones que la razón no entiende, dice su famoso pensamiento. Y estas dos realidades, a su vez, abren un nuevo método en filosofía, bifurcado en dos: *l'esprit de géométrie* y *l'esprit de finesse*. Así mientras el primero se refiere a los principios palpables, el segundo se refiere a la riqueza y la profundidad de la vida (Reale & Antiseri, 1988: 517).

Unamuno se inserta en esta misma división matizándola, precisándola, haciéndola suya. Don Miguel admite las dos vías distintas; una es la vía de la razón y otra, aquí viene el matiz, la de la interioridad que viene expresada en corazón, fe o vida. De tal manera que, intercambiando términos, alterna los binomios razón-fe, razón-corazón, razón-vida. Pero introduce su particular agonía y las pone en lucha. Unamuno sí aparece como un irracionalista verdadero, es un anti-razón. Pascal admitía la diferencia de ambas vías, pero admitía seguidamente su complementariedad. En Unamuno la cuestión se torna lucha. La razón no tiene ninguna palabra en los asuntos de la vida y cuando se trata de esta, es mejor anular la razón pues frente a las grandes cuestiones como la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, poco puede decir. Tal cual lo afirma en el *Sentimiento trágico de la vida*: «Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica» (Unamuno, 1992: 162-163).

Solo el sentimiento religioso tendría una palabra en la vida, dado que sólo él puede *crear* aquello que el hombre necesita para sobrevivirse.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a esta. Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el

fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza (Unamuno, 1992: 35).

Esta dicotomía vida-razón, fe-razón, hace trágica la vida como ya se dijo en la segunda nota de su antropología. Sentido agónico que tampoco era ajeno a Pascal. Su antropología subraya también la miseria del hombre, la cual asume formas de acuerdo a las pasiones con las cuales se enfrenta; generalmente toma la forma de la vanidad o el orgullo. Pero más allá de las formas concretas, ésta tiene su raíz en la radical miseria ontológica del ser humano. El hombre es nada ante el infinito universo; es la naturaleza más incierta dentro de la realidad; no se define como ángel ni bestia; es *caña* que se quiebra, es debilidad y pequeñez. De esta miseria nacen en el hombre dos realidades esenciales: el ansia de vida y su misma grandeza. El hombre es grande en la medida que reconoce que es miserable y desde allí anhela ser lo que no es (Reale & Antiseri, 1988: 521). En otros términos, en Pascal también hay presencia de anhelo de más vida como en el autor vasco. Existe también la lucha entre lo que se es y lo que se quiere ser. Hay combate, hay agonía.

Con estas dos notas se cruzan Miguel de Unamuno y Blaise Pascal⁷. Ambos agónicos errantes buscando una vía cierta hacia la verdad. Pascal halló en sus dos caminos un modo de acercarse a la realidad. Don Miguel, en cambio, afirmando y negando la razón y la vida alternativamente en su juego de contrarios, se siente a la deriva. Renunció a la vía de la razón para quedar en manos de la fe, la misma que con su poder *creador*, según su propia opinión, no alcanza a darle razones suficientes para vivir sin tragedia.

2.3. Kierkegaard y Unamuno

También Kierkegaard llegó a Unamuno en forma de libro. Pero antes de conocerlo, ya Unamuno era kierkegaardiano de hecho. Cuando éste llega, viene a reconfirmar lo sentido. Por eso el autor vasco se sentía con el danés como en su propia casa y desde el principio vio en él un *hermano*⁸. No podía ser menos la pasión cuando el español decidió

⁷ Para profundizar las diferencias entre Pascal y Unamuno véase el artículo de Tamayo Atestarán (1986).

⁸ Juan Carlos Lago piensa que los estudiosos han exagerado en cuanto a la influencia de Kierkegaard en el pensamiento de Unamuno. En su análisis personal destaca que don Miguel encontró en Sören solamente la confirmación de sus propias convicciones, pero nada más. De ahí que sea preferible hablar de Kierkegaard como *hermano* de Unamuno y no como maestro (Lago: 1986). El presente trabajo, en cambio sigue la posición de Antonio Sánchez, quien afirma que la influencia es más que notoria y sumamente profunda. A. Sánchez Barbudo (2008).

aprender danés para leer a Kierkegaard en su lengua original. De hecho el pensamiento español atribuye a Unamuno haber portado el existencialismo a la península (González Caminero, 1949: 20).

Pero la pasión de Unamuno por Kierkegaard no se agotaba en su literatura; la admiración se basaba en la propia vida del danés. Unamuno seguía a la persona, más que al pensador o al teólogo. Y al interesarse por su obra está dando por sentado cómo la obra literaria revela la personalidad de su autor. Lo más impactante de sus obras y en ellas de la persona, es su capacidad de revelar a Kierkegaard como un *agónico*, como un sufriente atormentado y eso hace pensar a Unamuno que son *almas gemelas*.

Teniendo presente el año de publicación de las obras de Kierkegaard y las citas asumidas por don Miguel, ha de suponerse que éste lo ha leído entre los años 1904-1914⁹. Numerosas citas por parte del autor vasco, permiten intuir su amplio conocimiento de las obras fundamentales de Kierkegaard, en especial *Temor y temblor* con fuerte eco en *Del sentimiento trágico de la vida*¹⁰.

Desde el principio, Don Miguel solía apropiarse el pensamiento de Kierkegaard pues lo sentía propio y se identificaba con él:

Una vez más *hago más estas palabras de Kierkegaard*. Yo no sé lo que me hubiese pasado de haber vivido en otro tiempo y en otro país, o en este mismo país en tiempos que fueron, o de vivir hoy en otra parte, pero lo que sé es que nada me angustia hoy y aquí tanto como el espectáculo de la vulgaridad triunfante e insolente (Unamuno, 1979b: 125-127).

Esta expresión asoma común en Unamuno: *hago más estas palabras*. Razón por la cual algunos niegan una influencia directa y prefieren hablar de una simple citación. Pero no es verdad. El abordaje de algunas temáticas por parte de Unamuno, también presentes en Kierkegaard, llevan a pensar en una estrecha relación. ¿Cuáles son esas temáticas?

Para comenzar, los dos tienen el mismo telón de fondo: la existencia. Para ambos ella es el hecho último, el hecho irreductible a sistematización y formalización alguna, y no racionalizable. Sin embargo en Kierkegaard ella tiene una connotación específicamente religiosa: existir es existir efectiva y afectivamente ante Dios. No quiere decir que en Unamuno no sea religiosa. ¡Lo es!, solo que en él es más ambiguo y él se empeña en hacerlo cada vez menos claro. Por lo pronto se evidencia cómo para el español existir es obrar. Existe quien obra.

⁹ Para ampliar detalles al respecto, el estudio de Lago (1986).

¹⁰ Aunque en detalle, la obra de Kierkegaard más citada en *Del sentimiento trágico de la vida* es *Post-Scriptum definitivo no científico a las migajas filosóficas* (1846).

En este contexto de la existencia ambos se plantean, casi orgánicamente las mismas cuestiones: Dios, angustia, fe, dialéctica fe-razón, entre otros. Aquí se hace importante redescubrir el tema de la dialéctica fe-razón y la angustia.

De acuerdo con Kierkegaard, para entrar en relación con Dios, la razón no tiene nada que decir. Es solo cuestión de fe. Esta actitud hunde sus raíces en el ataque frontal a la dialéctica hegeliana, según la cual el valor absoluto para cada acción humana ya no es eterno, sino que se modifica a través del tiempo en función de unas determinadas leyes dialécticas constantes a través de los siglos. A cada tesis se le enfrenta una antítesis, y de su conflicto se acaba adoptando una síntesis. Esta síntesis se convertirá a su vez en una tesis en cuanto se le contraponga la antítesis correspondiente, y así al infinito. Este orden de ideas excluye la posibilidad de un valor absoluto eterno, originando a su vez, el terreno propicio para el ateísmo. Por eso la fe en Kierkegaard se vincula necesariamente a la *irracionalidad*. La existencia de Dios viene garantizada por el dato de la fe y no por los datos de la razón. Abraham se erige como el caballero de la fe y el prototipo de creyente, pues abandonando la razón, abraza una fe sin cuestionamientos.

Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque *poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad*, grande por su sabiduría, *cuyo secreto es locura*, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo (Kierkegaard, 2001: 65).

Surge así la idea que más golpeará el corazón inquieto de Unamuno: la fe como decisión personal. El creyente cree porque quiere creer y se decide a desoír la razón. Por eso el creyente sostiene lo increíble, como lo propondrá Don Miguel en la figura del hidalgo Don Quijote. Y dado que la razón no favorece el acercamiento a Dios, Kierkegaard y después Unamuno, buscará el camino de la angustia.

En cuanto a la angustia, hay semejanzas y distancias entre ambos; más es posible hallar un núcleo común. En Kierkegaard, la angustia nace de la antinomia del hombre considerado como síntesis de lo eterno y lo temporal, proviene de la paradoja (Kierkegaard, 1984: 68) o, en palabras más precisas, se origina en su contexto, pero la precede. Pues es la paradoja de lo *eterno* entrando en el tiempo y que pide al hombre una respuesta, lo que la genera. Este ejercicio de la libertad, es el momento previo a la decisión, es el momento anterior al *salto*. En Unamuno, en cambio, la angustia tiene un sentido más radical. Si bien tiene origen en

las contradicciones intrínsecas de la existencia, especialmente aquella de razón-vida, razón-fe, en él, la angustia toma un *status* ontológico propio. La angustia es determinación del ser que aparece ante la posibilidad del no ser, de la aniquilación, de la desaparición del *yo* total (Collado, 1962: 130-131). Así, entonces, en ambos, la vida es angustia. De nuevo, en Kierkegaard, Don Miguel halla un referente para su angustia.

Conclusión

El presente artículo se ha propuesto delinear la antropología religiosa de Miguel de Unamuno. Se han demarcado los dos problemas esenciales del hombre: el ansia de inmortalidad y el sentido trágico de la vida.

Después se han buscado las raíces de su pensamiento filosófico y, en medio de un elenco significativo de filósofos, se han elegido tres cuyo influjo es, a todas luces, evidente: San Agustín, Blaise Pascal y Sören Kierkegaard.

Una breve¹¹ comparación de Don Miguel con cada uno de ellos permite llegar a la siguiente conclusión: Unamuno es un espíritu libre, individualista y, si se quiere, rebelde. En su afán por posicionar y eternizar su *yo* no quiere dejarse encasillar en ninguna corriente filosófica y religiosa y ha adoptado como método la contradicción. Esto hace difícil cualquier tarea emprendida en el caso Unamuno.

Intelectual de tiempo completo, amante de los libros y la cultura, se dejó impregnar por cuanto filósofo se ha atravesado en su camino de formación. Pero ha simpatizado especialmente con quienes se movieron en el mismo clima antropológico como el suyo, a saber, el ámbito religioso.

Unamuno leyó, admiró, citó, pero sobre todo, se identificó con Agustín, Pascal y Kierkegaard. De ellos tres ha retenido el crucial sentido *agónico* de su vida. Don Miguel se hizo Agustín para *desear* en él, se hizo Pascal para sentirse *miserable* en él y se hizo Kierkegaard para *atormentarse* en él. La personalidad agónica de los cuatro es el hilo conductor en esta génesis antropológica del autor vasco.

En ellos sintió Don Miguel un impulso para hacer de su vida una lucha constante. Y aquí aparece el matiz diferencial: Unamuno hizo de la lucha una opción de vida. No quiso salir de ella. Luchar es su modo de

¹¹ Y *breve* dado que no es el caso profundizar la filosofía de cada uno de ellos, sino rescatar, a modo de provocación, aquellos elementos que fueron cuestiones filosóficas en Don Miguel y en ellos. Para ampliar dicha información, en las respectivas notas de pie de página se sugiere una bibliografía básica.

ser. El agonismo de Agustín se ve mitigado por la pasión del hallazgo. En Pascal, el agonismo se ve calmado por la *apuesta*. Y en Kierkegaard, el agonismo se ve moderado por el *salto cualitativo de la fe*. Pero Unamuno ni halla, ni apuesta, ni salta. He aquí un agonismo llevado a su máxima radicalidad. Desesperado en su afán de eternizarse, cierra las puertas que sus *hermanos* de congoja han hallado para alcanzarlo.

Esta constatación es extraña, sin embargo, cuando la antropología de Unamuno es fundamentalmente religiosa y se habla de un autor formado en la fe cristiana. Agustín, Pascal y Kierkegaard respondieron al tema de la agonía con el consecuente tema de la fe. Unamuno también lo hizo, pero existencialmente parece separarlos. ¿Por qué toma esta decisión Don Miguel? ¿Por qué su agonía toma un aire fiducial en los versos, los poemas, el diario íntimo, y por qué se siente *ateo* en su narrativa? En definitiva, ¿Unamuno tenía fe? ¿Cuál era su concepción de fe? Estas son las preguntas abiertas que mantienen aún vivo al pensador español.

REFERENCIAS

- Agustín (1967). *Confesiones* (L. Riber, Trad.) Madrid: Aguilar
- Agustín (1956). *De Trinitate* (Fr. L. Arias O.S.A, Trad.). Madrid: BAC.
- Aristides, J. (1965). Don M. de Unamuno y su agustinismo desesperado, Bogotá: Editorial Cosmos.
- Collado, J. A (1962). *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*. Madrid: Gredos.
- Copleston, F. (1981). *Historia de la filosofía* (Tomo IV). Barcelona: Ariel.
- Costa, J. F. (2008). Unamuno, agonía de hombre y Dios, poesía y filosofía. Recuperado de http://www.mec.gub.uy/academiadeletras/Boletines/04/JF_Costa.htm.
- Fraile, G. (1972). *Historia de la filosofía española. Desde la ilustración*. Madrid: BAC.
- Frayle Delgado, L. (2006). *La lucha de Jacob: claves de la agonía de Unamuno*. Salamanca: San Esteban.
- García Mateo, R. (1987). Las contradicciones de Unamuno, base de su pensamiento. *Pensamiento*, 43 (169), 3-24.
- González Caminero, N (1949). Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo. *Pensamiento*, 5 (20), 455-471.
- Kierkegaard, S. (2001). *Temor y temblor*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*. Barcelona: Hyspanamerica.
- Lago Bornstein, J. C. (1986). Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos. *Anales del seminario de metafísica* (21), 59-72.
- López de Romaña, M. (2008). Aproximaciones al anhelo de infinito en Miguel de Unamuno. Recuperado de http://mercaba.org/Enciclopedia/A/aproximaciones_al_anhelo_de_infinito.htm.

- Marías, J. (1969). *Obras completas*. Madrid: Alianza.
- Martínez, I. (2004) Miguel de Unamuno, lector de William James. *Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos Universidad de Navarra*. Recuperado de <http://www.unav.es/gep/MartinezSeminarioUnamuno.html>.
- Morón Arroyo, C. (1957). Unamuno y Hegel. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Núñez Rivero, M. A. (1985). Verdad religiosa frente a la verdad de la razón. Un estudio comparativo entre Blaise Pascal y Miguel de Unamuno. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, (5), 11-22.
- Oroz Reta, J. (1986). *El agonismo cristiano: San Agustín y Unamuno*. Salamanca: Biblioteca de la Caja de Ahorros.
- Ortiz de Urbina, A. (1986). Otra aproximación a la religiosidad de Unamuno. *Lumen* 35 (6), 527-545.
- Pareyson, L. (2000). *Ontología de la libertad*. Torino: Einaudi.
- Reale, G. & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del romanticismo hasta hoy* (T. III). Barcelona: Herder.
- Salandini, P. & Lolli, R. (2006). *Filosofía nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale* (V. II, T. I). Roma: Spazio tre.
- Tamayo Ayestarán, A. (1986). Racionalismo filosófico y antropología en Miguel de Unamuno. *Revista internacional de los estudios vascos*, 31 (2), 405-412.
- De Unamuno, M. (1964). *Antología*. Madrid: Trotta.
- De Unamuno, M. (2008). *Cómo se hace una novela*. Madrid: Alianza.
- De Unamuno, M. (1992). *Del sentimiento trágico de la vida y de los pueblos*. Madrid: Alianza.
- De Unamuno, M. (1979b). *Soliloquios y conversaciones*. Madrid: Espasa.
- Uña Juárez, A (2008). De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las confesiones de San Agustín. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 25, 209-242.
- Urales, F. & Pérez de la Dehesa, R. (1968). *La evolución de la filosofía en España*. Barcelona: Ediciones de Cultura Popular.
- Villa Ezcurra, A. (2007). Una filosofía desde la Vida: Unamuno y Ortega. *Cuenta y Razón* (144), 1-6.
- Volpi, F. (2005). *Enciclopedia de obras de filosofía* (T. III). Barcelona: Herder.

Sumario: Introducción; 1. El hombre Unamuno y sus problemas; 1.1 El ansia de inmortalidad; 1.2 El sentimiento trágico de la vida; 2. Raíces del pensamiento filosófico de Unamuno; 2.1 San Agustín y Unamuno; 2.2 Pascal y Unamuno; 2.3 Kierkegaard y Unamuno; Conclusión; Referencias.