



CIRILO FLÓREZ MIGUEL

Pensar a Dios en el siglo XX: el ejemplo de Miguel de Unamuno

Thinking of God in the 20th Century: The Case of Miguel de Unamuno

ABSTRACT: The article starts from the turn that is introduced in the treatment of God after the philosophy of Kant, abandoning the way of nature (proofs of the existence of God) and toward the feeling. Analyzes Freudian approach the future of an illusion and then focuses on the relationship of belief and identity, analyzing the case of Unamuno as a paradigmatic form of thinking about God in the twentieth century from the tragic sense of life. Presents the theory of risk of Unamuno and concludes with a performance of The Christ of Velázquez de Unamuno as a response to the nihilism of the “death of God”, highlighting the idea of “martyrdom” as an expression of Christian conduct (pragmatism) versus interpretation of faith as a system of ideas and beliefs.

KEYWORDS: Unamuno • Turn • God • proofs of existence of God • feeling • future of an illusion • tragic sense of life • risk • nihilism • martyrdom

1. Planteamiento general

Una de las características de la modernidad fue lo que Weber calificó como “desencanto del mundo”, que podemos interpretar como el alejamiento de los dioses; en cambio nos encontramos con que una de las características del momento actual es precisamente el “retorno de los dioses”, según feliz expresión de Vattimo. Un “retorno de los dioses” que se hace presente en el último libro de Javier Gomá: *Necesario pero imposible*, en el que escribe:

Desde Sócrates platónico hasta la segunda *Crítica* de Kant, el tratado sobre la inmortalidad del alma ha formado parte de pleno derecho de la gran tradición filosófica occidental [...] Después, durante el siglo XIX desaparece súbitamente como tema filosófico [...] (Y en el siglo XX) con pocas excepciones (Unamuno es una de ellas) la filosofía ha abdicado de pensar sobre materia tan trascendental¹.

¹ J. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, Madrid 2013, p. 15–16.

Vamos dedicar este trabajo a reflexionar sobre estos temas. Situándonos en el punto de vista de la filosofía podemos distinguir dos perspectivas distintas desde las que considerar el tema de Dios en la época de la modernidad, que tienen que ver con la forma como se ha planteado el tema de Dios en particular y el fenómeno de la religión en general. La primera perspectiva es una perspectiva ontoteológica, que ha dominado en la filosofía moderna hasta el planteamiento kantiano. Esta perspectiva tiene su núcleo en las famosas pruebas para demostrar la existencia de Dios; y está representada en positivo (afirmación de la existencia de Dios) por el racionalismo, que en el caso de Leibniz llega a elaborar una *Teodicea*, cuya tarea fundamental es la de justificar la existencia de Dios teniendo en cuenta la existencia del mundo; y en negativo por el empirismo inglés, que cuestiona la posibilidad de poder demostrar la existencia de Dios. El caso paradigmático en esta línea es el filósofo escocés Hume, en el que pueden apreciarse dos cosas: por un lado cuestiona la posibilidad de demostrar la existencia de Dios tal como ha venido haciendo la filosofía hasta él; y por otro plantea la religión desde un punto de vista, que es muy relevante para nuestro planteamiento. Hume no solamente critica desde su rigurosa epistemología las pruebas sobre la existencia de Dios, sino que da un paso más y cuestiona la “racionalidad” misma de las creencias religiosas, y esto en un siglo en el que hay un desarrollo importante de la religión natural, del deísmo y de la “racionalidad” del cristianismo. La peculiaridad de Hume tal como podemos ver en la IIª parte de la sección V de la *Investigación sobre el conocimiento humano* es su caracterización de la creencia como un sentimiento del que carece la ficción. Ahí escribe Hume: “La diferencia entre ficción y creencia reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer”². La creencia es un acto de la mente acompañado de un sentimiento del que carece la ficción, que hace que la representación a la que acompaña sea más fuerte e intensa que las meras ficciones de la imaginación, de manera que a las representaciones a las que acompaña siempre se las presupone la existencia. Esto se ve en las representaciones que tienen que ver con la fe. La crítica de Hume a la religión es precisamente la que va a influir en Kant, que por un lado niega la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por medio de las pruebas de la metafísica; y va a proponer el camino de acceso a Dios a partir del hombre y de su carácter moral. El camino de acceso a Dios no está en la línea de la naturaleza (pruebas de la existencia de Dios), sino a partir del mundo

² D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. J. de Salas, Madrid 1980, p. 71. Esta distinción es fundamental en relación con nuestras reflexiones en este trabajo.

humano de la voluntad y de la libertad, que es la que se encuentra detrás de la voluntad del hombre. Lo que ha hecho Kant en relación con el tema de Dios y de la religión ha sido introducir un giro en su tratamiento, desviando la atención desde la naturaleza hacia el hombre mismo y su interioridad. Ahora bien, a partir de este giro kantiano en el tratamiento de Dios y de la religión la cuestión más importante que la creencia plantea a la filosofía es la de saber cómo es esa interioridad del hombre a partir de la cual se originan lo que nosotros llamamos los “valores” tanto estéticos, como éticos, como políticos y religiosos. El giro que Kant ha introducido en el tratamiento del tema de Dios nos conduce a la segunda perspectiva en el tratamiento de la creencia, que es la perspectiva de los valores y de las representaciones culturales que las creencias religiosas adoptan dentro de las sociedades humanas. ¿Esas creencias y sus representaciones culturales entran dentro de los límites de la razón como pensara Kant, o no?

Para responder a esta pregunta tenemos antes que preguntarnos por la dimensión humana que llamamos sentimiento, y que es el estrato humano que está relacionado con los valores, y que Hume no ha considerado adecuadamente al establecer una escisión radical entre lo que él llama el es y el debe. En nuestra interpretación vamos a considerar al ser humano como un ser organizado en tres estratos: el estrato de la percepción y el entendimiento, que es el más superficial y desde el cual el hombre ejerce el conocer; el estrato de la voluntad, que es más profundo que el del entendimiento y desde el cual el hombre ejerce su acción; y finalmente el estrato del sentimiento, que es el más profundo y desde el cual el hombre mantiene una relación “connatural”, como decían los escolásticos, con el mundo. Es decir, que antes de conocer el mundo y de actuar sobre él estamos en contacto directo con él, un contacto que es prerreflexivo y prepragmático y que como resultado de él amamos u odiamos ese mundo y las cosas que en él hay; lo que quiere decir que el orden del amor del que hablaba san Agustín es anterior al orden del conocer y al del actuar. Es más, incluso podemos considerar los dos últimos órdenes como derivados del primero.

De acuerdo con esta interpretación estratificada del hombre podemos considerar la interioridad del mismo como una especie de cebolla recubierta de diferentes capas, que tenemos que ir desmontando hasta llegar al núcleo de la misma, que está ocupado por el sentimiento, en el cual se originan los “valores”. Pero, ¿cómo ocurre esto? ¿Como resultado de un resentimiento, como pensara Nietzsche? ¿Como resultado de una “ilusión deformadora” como pensara Freud? ¿O simplemente como resultado de la “ilusión humana” sin más como pensara Ricoeur? Ciertamente los valores que los hombres han ido creando a lo largo de la historia y las

representaciones culturales que de los mismos han formado tienen que ver con el sentimiento humano, con el modo como el mundo “afecta” al hombre. ¿Pero eso quiere decir que el sentimiento humano no es ningún recinto sagrado al modo del *santa sanctorum* del templo, sino un lugar ocupado por el interés como dijera Marx, o por los instintos como dijera Nietzsche, o por la libido como dijera Freud?. ¿Y en consecuencia que todos los valores humanos que desde ese lugar se originan, tanto estéticos, como éticos, como políticos, como religiosos, son una proyección deformada de ese núcleo interior del hombre?

Después del planteamiento kantiano podemos distinguir dos caminos en el tratamiento de los valores. Tenemos por un lado el de aquellos autores que consideran que la proyección humana hacia fuera y hacia arriba, que da lugar al mundo de los valores, funciona como un proceso de inversión de los orígenes, de modo similar a como funciona la cámara oscura en la fotografía. Aplicando este esquema de interpretación a las representaciones religiosas de los hombres, éstas postularían la existencia de un ideal, postulado que no sería otra cosa que una inversión de la realidad y que de acuerdo con la interpretación de Nietzsche lleva consigo el desprecio de la vida y de la tierra, así como de los instintos, que son los que constituyen el núcleo mismo de la interioridad del hombre, a partir del cual se forma nuestra conciencia y con ella nuestro sistema de valores sean estos políticos (Marx), éticos (Nietzsche) o religiosos (Freud). Nos encontramos por otro lado con aquellos autores que como Kant, Unamuno o Ricoeur no valoran negativamente el sentimiento y hacen posible una interpretación de los valores y las creencias de los hombres dentro de los límites de razón.

El esfuerzo humano por existir y el tema de la creencia

Una respuesta a la pregunta por Dios es la respuesta freudiana. Freud interpreta al hombre como constituido por una dualidad conflictiva de vida y muerte, de amor y agresividad en lucha continua a la búsqueda de seguridad en el discurrir permanente de la vida. Esa búsqueda de seguridad es la que engendra la ilusión en el hombre. Una ilusión que se orienta en tres direcciones que Freud ha analizado en distintas partes de sus obras: hacia el sueño, hacia la creación artística y hacia las representaciones religiosas. Tanto al sueño como a la creación artística les reconoce un valor positivo en cuanto acciones de sublimación de la experiencia cotidiana del hombre. En cambio, adopta una actitud crítica ante la ilusión que cristaliza en las representaciones religiosas, por considerar que en el caso de la ilusión religiosa se trascienden los límites de la finitud del hombre, cosa que Freud, como

buen agnóstico, no puede admitir³. En el caso del sueño y de la creación artística la sublimación que en ellos tiene lugar ayuda al hombre y a la especie humana a reconciliarse con su finitud; mientras que en el caso de la ilusión religiosa la sublimación juega un papel negativo y deformador de la realidad humana. Freud naturaliza las creencias y considera que la ilusión religiosa tiene siempre en su base un fenómeno traumatizante, que los símbolos religiosos invierten con vistas a hacer soportable la existencia. El psicoanálisis de Freud, como teoría de la cultura, critica la inversión que ejerce la religión en relación a los verdaderos orígenes de los valores en el hombre y trabaja por reconciliar al hombre y la especie humana con su finitud. En el fondo del planteamiento del psicoanálisis nos encontramos con una antropología realista, que reduce a los hombres a los límites de su naturaleza y no tiene en cuenta el componente humano de la conciencia entendida como vocación y tarea de la construcción de la propia identidad. Una construcción en la cual son importantes los símbolos a través de los cuales el hombre va creando su propia identidad como espíritu, identidad que el hombre desea que dure más allá de la muerte.

Identidad, finitud del hombre e “increencia”

La reducción del hombre a la finitud de su naturaleza lleva consigo una interpretación “melancólica” de una de las más famosas frases de la filosofía moderna; la frase de “Dios ha muerto”. Esta frase suele ponerse en boca de Nietzsche y se la interpreta como la expresión más radical del nihilismo al que ha llegado la filosofía en la modernidad. Los dioses han abandonado al hombre, que ha quedado solo en el mundo y sin esperanza. Y en tal situación al hombre no le queda otra alternativa que una filosofía de la “melancolía”, que es en definitiva la salida que propone Freud con su teoría del duelo⁴, que podemos relacionar con su actitud de “increencia” asociada a una filosofía de la finitud del hombre. ¿Qué ocurre con la identidad en el contexto de una filosofía de la finitud del hombre y de la “increencia”?

El planteamiento de Unamuno

Una salida diferente es la que podemos ver en Unamuno. En el prólogo que el año 1933 pone a *San Manuel bueno, mártir y tres historias más* escribe que el problema que siempre le ha preocupado es el que exponen los protagonistas

³ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, En *Obras completas*, Tomo III, trad. L. López-Balletes, Madrid 1977, p. 2961.

⁴ *Idem*, *Duelo y melancolía*, En *Obras completas*, *op.cit.*, Tomo II, p. 2091.

de estas cuatro novelas, y que no es otro que el problema de la personalidad, que nosotros podemos entender como el problema de la identidad. ¿Qué ocurre con el sí mismo después de la muerte? En este contexto cita Unamuno un texto de Kierkegaard tomado de *O lo uno, o lo otro*, que dice así:

Sería la más completa burla al mundo si el que habría expuesto la más profunda verdad no hubiera sido un soñador, sino un dudador. Y no es impensable que nadie pueda exponer la verdad positiva tan excelentemente como un dudador; sólo que éste no la cree. Si fuera un impostor, su burla sería suya; pero si fuera un dudador que deseara creer lo que expusiese, su burla sería ya enteramente objetiva; la existencia se burlaría por medio de él⁵.

Este texto de Kierkegaard, citado por Unamuno, expone perfectamente la actitud de Unamuno ante el tema de Dios. Unamuno es un dudador que desea creer, como *San Manuel bueno, mártir*, el protagonista de su novela. Y ese matiz es lo que hace que su exposición sea totalmente objetiva. Es la existencia misma del hombre, que Unamuno entiende como *conatus* (deseo de existir), la que se expone objetivamente en toda su problematicidad. El no puede afirmar taxativamente como lo hace Kierkegaard, ni negar taxativamente como lo hace Freud. El solamente puede soñar a sus personajes para que expongan en su propia vida el problema de la personalidad, que es el que preocupa a Unamuno.

Y ese problema no encuentra solución por el camino de las pruebas de la existencia de Dios, ni por el camino kantiano de la moral y los postulados, ni por el camino del dogma. El único camino que le queda a Unamuno es el del sentimiento y más en concreto el camino del amor, el orden del amor, no el orden del conocer, ni el del ser. En el mismo prólogo al que estamos refiriéndonos al hablar de la última de sus novelas ahí añadida: *Una historia de amor* se sirve Unamuno de una metáfora, que expresa su modo de pensar en este momento en el que está llegando al final de la vida. La metáfora es la de la luciérnaga, que aplica al nombre de Ludivina, que es el de algunos personajes femeninos de sus novelas, y escribe:

De luciérnaga y no de estrella. Es en el cielo espiritual, no una estrella, sino una luciérnaga. Y es que la lumbrecita de la luciérnaga es luz más divina que la del Sol y la de cualquier estrella. Pues en ser viviente como es la luciérnaga, creemos que su lucecita, perdida entre la yerba, sirve al amor, al tiro de la pareja, tiene un para qué vital, mientras que la del Sol [...]⁶.

⁵ M. Unamuno, *San Manuel bueno mártir*, ed. C. F. Miguel, Madrid 2012, p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 22.

En este texto Unamuno está proponiendo una salida que no es ni creyente (Kierkegaard), ni agnóstica (Freud), ni atea (Sartre), sino una salida basada en la esperanza, que tiene su fundamento en la misma estructura del hombre, cuya esencia es el deseo de existir. Si este deseo es su esencia ¿qué sentido tendría tal ser si está dotado de un instinto, cuya satisfacción es imposible? La salida de Unamuno no es la del consuelo de la religión como la de Kierkegaard, ni la del duelo de Freud, ni la melancólica de Sartre; sino la de la esperanza, que tiene su fundamento en el amor con minúscula; y de ahí su metáfora de la luciérnaga, que no tiene que ver con el orden cosmológico (estrellas o Sol), sino con una dimensión antropológica: la estructura instintiva de la existencia humana, que racionalmente nos permite esperar que puedan satisfacerse los instintos que nos constituyen y entre los cuales se encuentra el instinto humano de la pervivencia. Buena parte de la obra novelística de Unamuno puede ser interpretada como el sueño de esta posibilidad.

Pensar a Dios

Si nos preguntamos ahora por la peculiaridad de cómo Unamuno piensa a Dios dentro del siglo XX podemos decir que lo hace elaborando una filosofía que puede caracterizarse como agónica y trágica, que expresa el “espíritu de la época”. Esta filosofía agónica y trágica de Unamuno empieza a configurarse a partir de su encuentro con Salamanca y es la que va a acabar cristalizando en su gran obra de 1912: *Del sentimiento trágico de la vida*. Al hablar de filosofía trágica en este caso tenemos que advertir que la palabra “tragedia” en Unamuno hay que entenderla técnicamente y ello quiere decir que no significa un pensamiento pesimista, sino una filosofía combativa (la esencia de la tragedia estaría en el combate, en la agonía). Con su filosofía trágica Unamuno lucha contra el pesimismo y el nihilismo y aspira a la creación del espíritu, que para él es la sustancia de lo humano. El “espíritu” para Unamuno es el que da consistencia al hombre, el que lo sustancializa, el que lo salva de la nada. Eso que Unamuno llama “espíritu” es el “sí mismo” que cada uno de nosotros construye en la historia, en el tiempo que nos ha sido dado entre la cuna y la tumba, entre el nacimiento y la muerte; siendo una de las preocupaciones fundamentales de Unamuno si ese “espíritu” que construimos en la historia desaparece con la muerte o dura en algún tipo de eternidad. Esta preocupación, que es fundamental en Unamuno, es la que le conduce a pensar a Dios. ¿Y cómo hace esto Unamuno?

Unamuno ejerce su trabajo reflexivo sirviéndose de textos de otros autores a través de los cuales expone sus ideas; y lo mismo que decimos de los textos podemos decir de las figuras paradigmáticas que pueblan todos

sus escritos. El trabajo reflexivo de Unamuno no sigue la línea de la razón y los conceptos (lógica), sino la del sentimiento, la imaginación y las figuras (poética). Frente al paradigma moderno de la representación, él opta por el paradigma de la creación, en cuya base se encuentra siempre un estado de ánimo, un afecto, un sentimiento, el más radical de los cuales es la congoja, la angustia.

Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurren las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento sustancial. Y verás que el mundo es tu creación, no tu representación, como decía el tudesco. A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancia. Sufre, para que creas y creyendo vivas. Frente a todas las negaciones de la *lógica*, que rige las relaciones aparienciales de las cosas, se alza la afirmación de la *cardíaca*, que rige los toques sustanciales de ellas⁷.

Este modo de reflexionar que contrapone la lógica a la cardíaca se manifiesta de muchas formas.

La conciencia creyente como conciencia trágica

Unamuno, igual que Heidegger, piensa que siempre nos encontramos en un determinado “temple de ánimo”. Como seres vivos que somos estamos siempre instalados en un determinado sentimiento: o serenos, o coléricos, o entusiasmados, etc. Y a partir de ese sentimiento ejercemos tanto nuestro conocimiento, como nuestra acción. Es decir, que tanto el conocimiento como la acción están teñidos de sentimiento. Entre todos esos sentimientos que tiñen la mas mínima de nuestras manifestaciones vitales destaca uno al que Unamuno se refiere en los siguientes términos: “Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí toda una concepción de la vida y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente”⁸. La base de este sentimiento es la vida misma. “Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya irracional, y todo lo racional antivital”⁹. Y según

⁷ *Idem*, *Vida de don Quijote y Sancho*, En *Obras completas*, III, Madrid 1968, p. 210.

⁸ *Idem*, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. En *Obras completas*, Madrid 1967, p. 119.

⁹ *Ibidem*, p. 129.

Unamuno ahí es donde reside el punto de partida tanto de la filosofía como de la religión. “Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida”¹⁰.

Unamuno piensa que la experiencia central de nuestra existencia es la experiencia del abismo, la experiencia de experimentarnos viviendo al borde del abismo; o lo que es lo mismo que el sentimiento originario de nuestra existencia es la ausencia de fundamento, lo que nos impulsa a formularnos lo que Heidegger denomina la pregunta ontológica, que para Unamuno es la pregunta trágica: ¿qué es lo primero, el ser o la nada?, que desde el vitalismo Unamuno formula como o todo o nada¹¹. Ese sentimiento se concreta en el “temor a la muerte”, que es el que engendra nuestro deseo de saber¹², cuyo camino se inicia en una duda apasionada, trágica como es la de Kierkegaard frente a la duda cómica de Descartes. Unamuno, pues, toma a Kierkegaard como el referente de su modo de hacer filosofía.

La noción de existencia que sirve a Unamuno de punto de partida de su filosofía es la de Kierkegaard, que éste califica como existencia apasionada y no abstracta como en Hegel, una existencia deseosa y no pensante como la de Descartes o Hegel; una existencia que tiene su asiento en la incertidumbre, “la salvadora incertidumbre”¹³, que es la que engendra la fe humana, que es una fe dubitativa, basada en la incertidumbre, como la de don Quijote.

Unamuno entiende el sentimiento trágico como el resultado del combate presente en todo hombre entre la vida y la razón. “Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón”¹⁴, que se trasluce también en el abrazo trágico entre dos sentimientos que nos constituyen como humanos: la desesperación (vida) y el escepticismo (razón): “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”¹⁵. Ese sentimiento de desesperación no solo se encuentra en los individuos, sino también en los pueblos. “Sólo al final pienso recogerlo todo y sostener que esta desesperación religiosa que os decía, y que no es sino el sentimiento mismo trágico de la vida, es, más o menos velada, el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día”¹⁶.

¹⁰ *Ibidem*, p. 131.

¹¹ *Ibidem*, p. 172.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 179.

¹⁴ *Ibidem*, p. 162.

¹⁵ *Ibidem*, p. 172.

¹⁶ *Ibidem*, p. 183.

En la filosofía de Unamuno el fondo de la realidad es la vida y esta se nos da en un sentimiento. De manera que la raíz que pone en contacto al hombre al hombre con la vida es el sentimiento. Y el hombre expresa su experiencia sentimental de la vida fabulando, mitologizando, sirviéndose de figuras que presentan la realidad como algo animado, residiendo ahí la primera imagen del mundo, que es una imagen mitológica fruto de la fantasía, que es la facultad humana básica que engendra el doble mundo del hombre: el sensible y el ideal, que tienen en común el lenguaje con su doble dimensión de signo y de símbolo.

Teoría unamuniana del riesgo

El punto de partida de esta teoría, como ya hemos dicho, es la existencia entendida como *conatus*, como agonía, como lucha. La teoría del riesgo es la que mejor ejemplifica la teoría unamuniana de la existencia trágica. En definitiva se trata de una propuesta filosófica alternativa a la teoría pascaliana de la apuesta y su correspondiente teoría del entontecimiento.

La fe – dicen algunos – es no pensar en ello; entregarse confiadamente a los brazos de Dios, los secretos de cuya providencia son inescrutables. Sí, pero, también la infidelidad es no pensar en ello. Esa fe absurda, esa fe sin sombra de incertidumbre, esa fe de estúpidos carboneros, se une a la incredulidad absurda, a la incredulidad sin sombra de incertidumbre, a la incredulidad de los intelectuales atacados de estupidez afectiva, para no pensar en ello.

¿Y qué sino la incertidumbre, la duda, la voz de la razón era el abismo, el *gouffre* terrible ante el que temblaba Pascal? Y ello fue lo que le llevó a formular su terrible sentencia: *il faut s'abêtir*; ¡hay que entontecerse!¹⁷.

La teoría unamuniana del riesgo está planteada pensando en el texto del *Fedón* de Platón en el que éste dice lo siguiente por boca de Sócrates:

Pues bien, amigos, justo es pensar también en que, si el alma es inmortal, requiere cuidado no en atención a ese tiempo en el que transcurre lo que llamamos vida, sino en atención a todo el tiempo. Y ahora si que el peligro (el riesgo) tiene las trazas de ser terrible, si alguien se descuidara de ella¹⁸.

Este es el texto de Platón al que se refiere Unamuno en los siguientes términos:

¹⁷ *Ibidem*, p. 181.

¹⁸ Platón, *Fedón*, 107 a–b.

Fue el sereno – ¿sereno? – Platón, hace ya veinticinco siglos, el que, en su diálogo sobre la inmortalidad del alma, dejó escapar de la suya, hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales, y del *riesgo* de que no sea vano aquel profundo dicho: ¡hermoso es el riesgo!, hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal¹⁹.

La teoría unamunana de riesgo es una alternativa a la apuesta de Pascal, al eterno retorno de Nietzsche, al que en *Del sentimiento* se refiere en estos términos:

Al no poder ser Cristo, blasfemó de Cristo. Hinchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó con la vuelta eterna, mezquino remedio de la inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí mismo, abominó de toda lástima²⁰.

Es también una alternativa a la teoría kierkegaardiana del riesgo que defiende la locura de creer frente al saber del pensamiento, haciendo del absurdo la clave del riesgo²¹. También es una alternativa a la recapitulación del cristianismo y una opción por la finitud humana.

Ante la existencia de Dios no es posible la certeza. Si esto es así la pregunta que se formula Unamuno entonces es que tipo de actitud es posible. Rechaza la respuesta de Pascal que defiende la fe del carbonero: la del “entontecerse”, como hemos referido en líneas anteriores.

El riesgo unamuniano

La interpretación unamuniana de la teoría del riesgo tiene su núcleo en su teoría del “martirio”.

No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquella, y es el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir. No hay seguridad y descanso – los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa – sino en una conducta apasionadamente buena²².

Es decir, Unamuno no piensa a Dios en términos de conocimiento, o dicho con otras palabras desde el punto de vista del creyente (conocimiento), sino

¹⁹ M. Unamuno, *Del sentimiento*, *op.cit.*, p. 135–136.

²⁰ *Ibidem*, p. 139.

²¹ S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, trad. P. Petit, Paris 1949, p. 290.

²² *Ibidem*, p. 263.

desde el punto de vista del practicante, del que ejecuta una conducta que da testimonio de un determinado tipo de ideas. Unamuno piensa a Dios desde el punto de vista del pragmatismo, aunque no de un pragmatismo de la utilidad, sino de un pragmatismo ético, que hace del testimonio el elemento fundamental de la religión. Y por eso él habla de distintos tipos de verdad.

Y es que así como hay una verdad lógica a que se opone el error y verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa o de esperanza, a que se opone la inquietud de la desesperanza absoluta²³.

Así pues, para Unamuno la verdad religiosa no tiene que ver con razones, como la verdad lógica, sino con esperanzas; lo que quiere decir que Unamuno piensa a Dios desde el punto de vista de la esperanza, la cual tiene que ver con la vida y no con la razón. Y por eso el Dios que piensa Unamuno no es una idea como el Dios cartesiano, sino un Dios vivo y un Dios de vivos; lo que le plantea a Unamuno un problema fundamental relacionado con la muerte. ¿Cómo entender la pervivencia más allá de la muerte?

Martirio y tragedia

La esencia de lo trágico para Unamuno se caracteriza por su constante agonía; ya que a pesar de la incertidumbre no se resiste a perder el espíritu como dijera Jacob Böhme el místico alemán al que Unamuno recuerda en la conclusión *Del Sentimiento* con las siguientes palabras:

Muy pocos años después de haber andado nuestro Señor Don Quijote por España, decíanos Jacobo Boehme (*Aurora*, cap.1º & 75), que no escribía una historia que le hubiesen contado otros, sino que tenía que estar él mismo en la batalla, y en ella en gran pelea, donde a menudo tenía que ser vencido como todos los hombres, y más adelante (& 83) añade que, aunque tenga que hacerse espectáculo del mundo y del demonio, le queda la esperanza en Dios sobre la vida futura, en quien quiere arriesgarla y no resistir al espíritu. Amén. Y tampoco yo, como este Quijote del pensamiento alemán, quiero resistir al Espíritu²⁴.

Efectivamente Unamuno está teniendo en cuenta lo que Jacob Böhme escribe en los párrafos 75 y 83 de su obra *Aurora*: “Has de saber que no escribo aquí una especie de historia que me hayan contado otros, sino que he de estar siempre en la batalla misma y me encuentro en grande contienda,

²³ *Ibidem*, p. 226.

²⁴ *Ibidem*, p. 283-284.

pues a menudo rómpenme un hueso como a los demás” (& 75). “Y aunque tengo que ser el espectáculo del mundo y del demonio, mi esperanza está en Dios puesta en la vida futura. Quiero arriesgarme a él y no quiero resistir al Espíritu. Amén.”(& 83)²⁵.

La filosofía trágica de Unamuno tiene su núcleo en una teoría del riesgo a la que alude en el último párrafo citado de Jacob Böhme, que es distinta tanto a la teoría platónica del riesgo, como a la pascaliana. La teoría unamuniana del riesgo está ejemplificada por Don Quijote como el caballero de la fe frente a los bachilleres de la razón moderna, o por la figura de Cristo, que para él no es ningún “idiota” como afirma Nietzsche, en *El Anticristo*, sino la más clara ejemplificación del “riesgo” tal como lo entiende Unamuno al estilo de Böhme. El hombre al que Unamuno interpreta como *conatus* es una fuerza de tensión o tormento a partir del cual se engendra la vida, que podemos interpretar como inquietud y lucha. La vida lleva “en si misma su propia inquietud, según la cual se engendra y se mantiene solo en la lucha”²⁶. Unamuno interpreta el “conatus” de Spinoza como el instinto fundamental de la vida; así como interpreta la idea darwiniana de “lucha por la vida” de acuerdo con el léxico cristiano. La lucha por la vida para Unamuno es una lucha contra el anonadamiento, contra el nihilismo, contra el pesimismo. Al “Dios ha muerto” de Nietzsche contraponen Unamuno el “Cristo agónico” ejemplificado en la figura del Cristo de Velázquez.

El Cristo de Velázquez

En el gran poema *El Cristo de Velázquez* que Unamuno empieza a concebir en 1913, después de la publicación *Del sentimiento* y que publicará en 1920 se cumple perfectamente la tarea creadora de Unamuno como poeta. En él Unamuno se sirve de la “figura de Cristo”. La figura de Cristo tal como aparece en este poema es una figura literaria similar a la figura de Don Quijote o a la de Nicodemo. Este poema es un dispositivo del que se sirve Unamuno para hablar de aquello que es inefable: la muerte, que podemos experimentar muriendo, pero ya no contar esa experiencia. Y dado que de la muerte no se puede hablar a través de la experiencia directa de la misma se sirve de la “agonía de Cristo”, ese instante anterior a la muerte, para hablar de su inefabilidad. Como la muerte es inefable sólo puede hablar de ella “simbólicamente”; creando símbolos que le permitan hacer presente lo impresentable. El poema es un poema cristológico, que tiene en su base la realidad histórica del pueblo español, el sentir del pueblo español; pero

²⁵ J. Böhme, *Aurora*, trad. A. Andreu, Madrid 1979, p. 145-146.

²⁶ *Ibidem*, p. 104.

desde la posición de Unamuno podemos interpretarle como un poema sobre la “muerte de Dios”, que es la verdadera protagonista del mismo como queda claro desde el primero de los poemas: La pintura velazqueña del Cristo “es el auto sacramental supremo, el que nos pone sobre la muerte bien de cara a Dios”²⁷. El tema de este poema de Unamuno es el de la “muerte de Dios”, que es un tema fundamental de la filosofía a partir del planteamiento que del mismo hiciera Hegel en su interpretación de la religión. En el tratamiento de este tema Unamuno sigue el planteamiento de Hegel y no el de Nietzsche, al que, en este punto, critica duramente.

No se trata de un texto teológico, sino literario y filosófico, que no tiene que ver con la creencia o no creencia de Unamuno, sino con la construcción de una figura del espíritu para por medio de ella exponer un ideal, que en este caso es el ideal de la vida, aunque sea una reflexión sobre la muerte. *El Cristo de Velázquez* es un poema, cuyo referente fundamental es el cuadro de Velázquez, que como obra de arte es expresión del sentir del pueblo español como dice el propio Unamuno.

Podemos decir, en cambio, que la más alta expresión artística católica, por lo menos española, es en el arte más material, tangible y permanente – pues a los sonidos se los lleva el aire – de la escultura y la pintura, en el *Cristo de Velázquez*, ¡en ese Cristo que está siempre muriéndose sin acabar nunca de morir, para darnos vida!²⁸.

Esta contraposición entre la escultura y la pintura por un lado y la música por otro nos lleva a pensar en lo que Nietzsche dice en su *Ecce homo*. En este texto Nietzsche defiende una “nueva filosofía”, que le lleva a calificarse a sí mismo de “alegre mensajero”²⁹. Una de las constantes de la filosofía de Nietzsche es la propuesta de valores positivos: afirmación de sí mismo, alegría, fuerza, que al final de *Ecce homo* sintetiza en un ejemplo: Dioniso; y en un contraejemplo: El crucificado. Esta frase final del *Ecce homo* la podemos leer como la contraposición entre el símbolo que sintetiza la filosofía que anuncia Nietzsche y el símbolo que sintetiza la filosofía idealista y que estaría representado por el *Parsifal* de Wagner. Así leída esa frase podemos apreciar cómo Nietzsche lo que hace es contraponer dos formas de filosofía y de cultura, dos políticas: una que busca salvadores (Parsifal); y otra que lleva el lema de la ilustración a su punto más radical (atrévete a ser tú mismo) y que está personificada por el mito griego de Dioniso y por la interpretación

²⁷ M. Unamuno, *El Cristo de Velázquez*, ed. de V. G. de la Concha, Madrid 1987.

²⁸ *Idem*, *Del sentimiento*, op.cit., p. 150–151.

²⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid 1991, p. 124.

nietzscheana del “eterno retorno”, que son los símbolos a los que se opone Unamuno, que asume positivamente el símbolo del crucificado.

Ese Cristo siempre muriendo sin acabar de morir es el objeto del poema, que por lo tanto es un poema a la vida como agonía. En este poema Unamuno imita a Santa Teresa que al hablar de los éxtasis del alma resalta, entre otros, ese vuelo deleitoso que

es con conciencia de sí, sabiéndose distinto de Dios con quien se une uno. Y a este arrobamiento se sube, según la mística doctora española, por la contemplación de la Humanidad de Cristo, es decir, de algo concreto y humano; es la visión del Dios vivo, no de la idea de Dios³⁰.

El Cristo que Unamuno canta en *El Cristo de Velázquez* es algo concreto y humano; no es la idea de Dios de la que tratan algunas filosofías y la teología, sino un Dios vivo en el trance de la muerte; un Dios humanado y visible, al que va contemplando a través de los nombres que se le han atribuido, como antes que él hiciera Fray Luis de León. Para Unamuno “sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús. Dios es el amor que salva”³¹. Justamente lo contrario del planteamiento de Nietzsche, que oponía al nombre de salvador, el sí mismo de cada uno. Y lo que hace el poema es ir desgranando los nombres que desvelan ese “solo nombre” del Dios vivo, no de la idea de Dios.

Sirviéndose de la figura de Jesús interpreta la esencia de lo trágico desde el punto de vista de la individualidad. Unamuno no quiere que su “sí mismo individual” se disuelva en una realidad universal, ni que quede disuelto en la humanidad de Cristo, que es como suele interpretarse la anacefaleosis y la apocatástasis paulina. La aspiración de Unamuno es que la individualidad única que es cada individuo dure más allá de la muerte sin disolverse en nada. El modelo de la tragedia unamuniana es el Orestes de las Euménides de Esquilo, en el cual, como reconoce Hegel, se mantiene la individualidad en su diferencia con lo que la caracteriza como tal: el dolor de la finitud y el anhelo (*conatus*) o esperanza. Para Unamuno la esencia del individuo es la esperanza, por lo que no renuncia a ella más allá de la muerte; porque ello significaría renunciar a la individualidad única y finita, al tiempo, que es lo que nos constituye como individuos trágicos.

Estas ideas son las que están presentes en la novela de Unamuno *San Manuel bueno, mártir*: la cristiandad que defiende Unamuno no es una “cristiandad” de creyentes, sino de mártires; de individuos que testimonian

³⁰ M. Unamuno, *Del sentimiento*, op.cit., p. 243.

³¹ *Ibidem*, 216.

con su vida una doctrina. El “Cristo agónico” del poema *El Cristo de Velásquez* es un mártir que con su vida da testimonio de un Dios vivo, no de una idea de Dios. La esencia del mensaje de ese Cristo es dar testimonio de la vida. Frente al eslogan nietzscheano de “Dios ha muerto”, Unamuno piensa a Dios como vida; y defiende un Dios de vivos y no de muertos. Un Dios de vivos que Unamuno sitúa en la comunidad. 

CIRILO FLÓREZ MIGUEL – emerytowany profesor historii filozofii na uniwersytecie w Salamance. Zajmuje się filozofią dziejów, zwłaszcza epoki renesansu, oświecenia i myślą hiszpańską. Autor m. in. *Dialéctica, historia y progreso. Introducción al Estudio de Marx* (1968), rozprawa doktorska; *Kant, de la ilustración al socialismo* (1976); *La filosofía contemporánea* (1980); *Génesis de la razón histórica* (1983); *La filosofía en la Europa de la Ilustración* (1998); *Introducción a las Obras de Descartes* (2011).

CIRILO FLÓREZ MIGUEL – Professor Emeritus of History of Philosophy at University of Salamanca. Research interests: philosophy of history (mainly Renaissance, Enlightenment, and Spanish thought). He published (inter alia): *Dialéctica, historia y progreso. Introducción al Estudio de Marx* (1968), Ph.D.; *Kant, de la ilustración al socialismo* (1976); *La filosofía contemporánea* (1980); *Génesis de la razón histórica* (1983); *La filosofía en la Europa de la Ilustración* (1998); *Introducción a las Obras de Descartes* (2011).