

RESUMEN

Unamuno en su obra cardinal *Del sentimiento trágico de la vida* elabora una antropología donde surge una concepción del hombre concreto “de carne y hueso” (con todos sus problemas intrínsecos, sus angustias y además sus regocijos, en definitiva todo lo más íntimo de su ser) y conjuntamente una preocupación por la muerte y la inmortalidad, siendo dicha preocupación sentida o vivida más que razonada, la cual implica a todos los hombres concretos, dando lugar a una universalidad en el pensamiento antropológico unamuniano.

Palabras clave: Unamuno, hombre concreto, sentimiento trágico, angustia vital, anhelo de inmortalidad, Dios inmortalizador.

ABSTRACT

Unamuno in his main work called *Del sentimiento trágico de la vida* develops an anthropology where the concept of actual man "of flesh and bone" (with all its inherent problems, anxieties and also their joys, in conclusion the most personal of his being) and also a worry about the death and the immortality, that concern is more felt and lived than reasoned, which involves to all actual men, leading to an universality in the anthropological thought of Unamuno.

Key words: Unamuno, concrete man, tragic feeling, vital distress, desire of immortality, God immortalizing.

ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN.....	5
2.- VIDA DE UNAMUNO COMO CONFORMADORA DE SU PENSAMIENTO.....	9
3.- INFLUENCIAS CULTURALES Y FILOSÓFICAS EN LA CONFORMACIÓN DEL “HOMBRE DE CARNE Y HUESO” DE MIGUEL DE UNAMUNO.....	17
4.- <i>DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA COMO ELABORACIÓN CONCEPTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA UNAMUNIANA.....</i>	<i>24</i>
<i>4.1 Antropología del hombre de carne y hueso.....</i>	<i>25</i>
<i>4.2 Antropología desde la individualidad.....</i>	<i>27</i>
<i>4.3 Antropología multidimensional.....</i>	<i>29</i>
<i>4.4 Antropología escindida y agónica.....</i>	<i>30</i>
<i>4.5 Existencia trágica.....</i>	<i>32</i>
<i>4.6 Perpetuidad consciente.....</i>	<i>36</i>
<i>4.7 Amor desde la asunción de la precariedad humana.....</i>	<i>38</i>
<i>4.8 La angustia vital.....</i>	<i>41</i>
<i>4.9 Dios como garante de la inmortalidad.....</i>	<i>43</i>
5.- CONCLUSIONES.....	48
BIBLIOGRAFÍA.....	51

1.- INTRODUCCIÓN.

En el presente trabajo realizaremos un análisis de la antropología de Unamuno, es decir la concepción del hombre que tiene Unamuno. Para ello estudiaremos la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, donde podemos decir que aparece una cierta elaboración conceptual de la temática antropológica.

Las obras de Unamuno se distinguen por una fuerte preocupación filosófica e incorporan sus estudios de Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer e Ibsen, como podemos observar en *Del sentimiento trágico de la vida*. A Unamuno le apasionó toda su vida la filosofía y la historia, sobre todo la filosofía de la historia de España. Fue profundamente religioso pero se distanció bastante de la ortodoxia cristiana. El pensamiento unamuniano refleja su angustia por la división entre lo ideal y lo real, entre el corazón y la razón.

Unamuno mostró una profunda preocupación por su fe personal. La fe es un problema central en su obra, pero no le interesaba la fe estática sino la fe individual y personal. Para Unamuno el anhelo de Dios y de la inmortalidad era tan importante como el aspecto científico-racional del individuo. Reconoció, sin embargo, que la fe tradicional no podía sostenerse ante los avances científicos modernos. Según Unamuno, la persona siente la necesidad de Dios y el aspecto racional de la persona no le permite creer ciegamente.

La base *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos* (título completo de la obra cardinal de Unamuno publicada en 1913) es la paradoja entre el vivir y el conocer, ya que como nos explica en la obra considera que todo lo vital es antirracional, y todo lo racional, antivital. Para Unamuno la vida en sí es una paradoja, y la persona se contradice a sí mismo ya que él mismo se consideraba un hombre de contradicción al decir una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, dando lugar una vida de lucha entre ambas e identificó la vida con la agonía, entendida ésta en el sentido etimológico de "lucha." Unamuno explica que tanto el sentimiento como la razón definen al individuo y a partir de su problemática antropológica considera como

la filosofía se enfrenta con el drama de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas.

En *Del sentimiento trágico de la vida* observamos unos valores desligados del predominio racionalista ya que no puede dar cuenta del individuo, pues el “cogito” cartesiano demuestra que el hombre es un ser pensante, pero no puede inferir la existencia, el individuo en su totalidad con su afán por durar. De sobrevivir a la muerte, de ser inmortal, pero esta búsqueda de inmortalidad origina el conflicto irresoluble entre inteligencia y vida, entre razón y fe. Siendo la razón una negación a la inmortalidad y la fe una afirmación, en definitiva términos antitéticos que constituyen “el sentimiento trágico de la vida”. Ya que su conceptualización antropológica se define por una serie de contradicciones surgidas al aceptar que los individuos no pueden vivir sin la razón, la cual coloca al hombre en una inseguridad constante como fundamento de su vida. Pues la base de la creencia en la inmortalidad no se halla en argumentos racionales sino en la esperanza emanada desde su idea de la agonía, surgida de la lucha entre fe y razón.

Unamuno ante tal conflicto acude a la esperanza para establecer la creencia en la inmortalidad, la cual no puede ser ni confirmada ni negada desde el racionalismo, y que se asienta tanto en la duda como en la convicción. Esperanza en la resurrección del cuerpo y del alma que implica un Dios personal e inmortal garante de la inmortalidad. Pero mediante la esperanza Unamuno no adquiere una tranquilidad espiritual que le prive de la angustia, surgiendo constantemente en el pensamiento unamuniano la imposibilidad de conseguir un convencimiento sobre la inmortalidad

Este deseo de vida eterna de los seres humanos después de la muerte se desdobra en dos objetivos contradictorios: ser uno mismo y ser los demás hombres. Sin embargo, esta tendencia de no dejar de ser, de perseverar en el ser según la fórmula de Spinoza, contrasta con el permanente obstáculo de la muerte. Para intentar escapar de ella, los humanos se sirven de múltiples recursos, culturales y biológicos. El “sentimiento trágico de la vida” no es más que la asunción plena de esta tensión humana hacia una inmortalidad incierta, tal como manifiestan las respuestas a la pregunta de qué podemos esperar después de la muerte. Las soluciones de la ciencia, materialistas o panteístas, no convencen a Unamuno y los argumentos racionalistas de principios de siglo, el

monismo, la psicología comparada y la antropología, tampoco. También son falaces los argumentos espiritualistas de Platón, las tesis de Aristóteles, de Tomás de Aquino, Berkeley o Kant. Por otra parte, la misma teología está guiada por la razón, por lo que ningún argumento suyo puede reforzar nuestra aspiración hacia la eternidad. Frente a la impotencia de la razón y de la teología, Unamuno plantea su alternativa: hay que elegir entre la razón o la vida; entre el racionalismo o el vitalismo. El primero nos propone la muerte del hombre, pues le deja desprovisto de cualquier sentido y de cualquier destino; el segundo nos podría ofrecer la inmortalidad de cuerpo y alma.

Tras una visión general de la obra tenemos que destacar el rescate que realiza Unamuno de la problemática antropológica en una época en que la filosofía y la ciencia reinantes parecían haberse olvidado, y para ello coloca al hombre concreto y sus problemas esenciales en el centro de su filosofía. Dicha labor no fue nada cómoda, encontrándose con ataques que le increpaban su heterodoxia o su misticismo, además le criticaban la forma y los vehículos de expresión que no satisfacían a los filósofos contemporáneos.

A pesar de todas las críticas, Unamuno realiza un análisis antropológico donde el tema del hombre concreto, “de carne y hueso” (un hombre que vive, que siente, que sufre y agoniza), es central en su filosofía. Su concepción del hombre no se produce en un sujeto abstracto, el “hombre” como idea del racionalismo, sino que le interesa el ser humano concreto, el que vive, siente y sufre; el hombre total, en eterno cuestionamiento para aprenderse a sí mismo, transformarse y completarse en la confrontación con los otros. Todo perfectamente visible en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, presentada en general, de forma directa, intuitiva y existencial, pero sin análisis conceptuales detenidos. Unamuno plantea problemas en vez de intentar solucionarlos, es decir los presenta, los comenta de manera restringida y se van sucediendo sin exigencia de orden.

A continuación expondremos primero un breve análisis de la vida de Unamuno para reflejar como influyeron sus vivencias en su personalidad y en sus preocupaciones intelectuales, para pasar en segundo lugar a examinar el contexto cultural y filosófico influyente en el pensamiento de Unamuno, para observar como conformaría su

pensamiento y en concreto sus ideas sobre el ser humano manifestado específicamente en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, pues cada uno es hijo de su tiempo.

Posteriormente realizaremos un estudio de la obra en cuestión para destacar los aspectos antropológicos manifestados por Unamuno, donde en definitiva podemos encontrar al hombre en concreto, con personalidad y sus conflictos intrínsecos, y con su aspiración insatisfecha de inmortalidad, la cual desea constantemente e indaga entre sus argumentaciones.

Y para finalizar expondremos una conclusión desde una perspectiva holística del trabajo elaborado, donde mostraremos los resultados del análisis llevado a cabo sobre la conceptualización antropológica unamuniana en su obra esencial *Del sentimiento trágico de la vida*.

2.- VIDA DE UNAMUNO COMO CONFORMADORA DE SU PENSAMIENTO.

Miguel de Unamuno y Jugo nació el 29 de septiembre de 1864 en Bilbao, ciudad que le vio nacer y en la que pasó su infancia y su adolescencia. Vivió allí de niño la guerra carlista, considerando dicha experiencia como el primer hecho significativo en su vida, pues el 21 de febrero de 1874 explotó sobre uno de los tejados cercanos a su casa una bomba carlista, a través de este punto, iría elaborando nuestro pensador muchas de sus ideas y sentimientos acerca de España¹. Este suceso es un ejemplo adecuado de como durante la vida de Unamuno suceden en España una serie de acontecimientos históricos y culturales que marcarán el progreso de su pensamiento.

De hecho sus primeros años en Bilbao con la vivencia de la Segunda Guerra Carlista y el sitio de Bilbao pasaría a ser el tema de su primera novela importante, *Paz en la guerra* (1897). Incluso algunos críticos del pensamiento de Unamuno han insistido en que el origen vasco de Don Miguel se apreciaba en su personalidad, como nos destaca Luis Granjel:

Quando antes hablaba de la personalidad de Unamuno, fue preciso aludir, insistencia, a la filiación vasca de sus rasgos más prominentes; en su temperamento ególatra, agresivo y terco, en aquella negativa suya de dejarse calificar de intelectual o de sabio, en su preocupación religiosa sobre todo, advertimos la huella de un influjo racial, reconocido y aceptado por el propio Unamuno (Granjel 1957, 37).

¹ J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamérica, 1957, p. 18.

Tres son las ciudades más influyentes en la vida de Don Miguel: Bilbao, Madrid y Salamanca, siendo esta última "más que un destino administrativo: fue un incesante y hondo descubrimiento de sí mismo, de sus posibilidades y también (...) de sus limitaciones" (Ferrater 1957, 56). Ya que fue en Salamanca donde estableció su hogar, donde permaneció de forma ininterrumpida el resto de su vida (excepto en la época de su destierro), y donde murió la tarde del último día del año 1936, después de una intensa vida familiar, social, política, académica e intelectual.

La vida de Unamuno transcurre en un contexto socio-histórico donde la economía favoreció el surgimiento de algunas industrias con el desarrollo de movimientos obreros (anarquismo y socialismo), y por otro lado la agricultura seguía anclada dentro del caciquismo y el latifundismo, aspectos que le preocuparon durante toda su vida.

Uno de los hechos que posiblemente influyó en el carácter de Unamuno fue la muerte de su padre en 1870 cuando contaba sólo con seis años de edad, puesto que "condenaría a la familia a una vida austera, de apuros económicos"(González 1997, 7) y además tuvo que ser educado por su madre y su abuela. Análogamente, su educación en un entorno extremadamente religioso, marcaría la preocupación constante por parte de Unamuno sobre el problema religioso, como podremos observar a lo largo del presente trabajo.

Durante su adolescencia ya manifiesta una inquietante curiosidad intelectual, la cual intentaba satisfacer mediante la lectura, iniciándola con la biblioteca de su padre, entre los que había libros de Historia, Derecho, Filosofía, Ciencias Sociales y Ciencias Generales². En el bachillerato fue cuando Miguel comenzó sus lecturas filosóficas. Por obligación de su profesor debían leer a Balmes y a Donoso Cortés, pero estos autores no satisfacían las inquietudes de Unamuno y comenzó a leer a Kant, Descartes, Hegel,

² E. Salcedo, *Vida de Don Miguel. Unamuno en su tiempo, en su España, en su Salamanca*, Salamanca, Anaya, 1964, p. 24.

Fichte y Newton, entre otros³. A partir de dichas lecturas, surge la base de Unamuno como pensador, comenzando a preocuparse por los problemas antropológicos y fundamentalmente por el de la muerte.

También es importante señalar, el comienzo de sus relaciones amorosas durante su adolescencia con Concepción Lizárraga quien llegará a ser su esposa y con la cual tuvo nueve hijos.

Unamuno estudió Filosofía y Letras en Madrid, donde aprendió alemán leyendo a Hegel y a Goethe en el Ateneo de Madrid, y conoció los movimientos filosóficos y culturales de la época, como es por ejemplo el krausismo. Durante este periodo de descubrimiento de nuevas ideas, Unamuno pierde la fe por el influjo del racionalismo y del positivismo imperante, dejó de acudir a misa y comenzó a racionalizar su fe:

Se mantienen sus inquietudes religiosas e intenta racionalizar su fe, es decir, buscar un fundamento lógico a los dogmas. Fracasa en el empeño y cae en cierto agnosticismo (...) Sin embargo, hay que tener en cuenta que, cuando habla de pérdida de la fe, se refiere a una fe dogmática, no a una fe cordial, sentimental, que, de un modo u otro, persistirá siempre (Padilla 1985, 56).

Una vez finalizado su doctorado con la tesis *Crítica del problema sobre el origen y la prehistoria de la raza vasca* regresa a Bilbao, donde se interesa por los problemas políticos y participa en periódicos de ideología liberal. Y una vez vuelto el contacto cotidiano con su familia y con su novia se vuelve a plantear el problema religioso, cuestionándose su anterior pérdida de fe, hecho que le volverá a suceder durante varios años hasta terminar en la crisis de 1897. En consecuencia, fue profundamente religioso pero se distanció mucho de la ortodoxia cristiana, ya que el

³ L. González Egido, *Miguel de Unamuno*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997, p. 41.

pensamiento unamuniano refleja su angustia por la división entre lo ideal y lo real, entre el corazón y la razón.

Como ya hemos comentado pasó casi todo el resto de su vida en Salamanca, siendo la ciudad que más profunda huella dejó en Unamuno:

Cuando el 2 de octubre volvió para iniciar el curso académico, comenzó un proceso de acercamiento a la ciudad y a su contexto paisajístico y significativo, que sería determinante en su vida y en su obra. Salamanca y, al mismo tiempo Castilla, en la que desde el principio colocó a la ciudad, se convirtieron en realidades esenciales para su pensamiento. (...) El descubrimiento de Salamanca y simultáneamente de Castilla fue uno de los acontecimientos capitales de su biografía (González 1997, 7).

Donde obtuvo la cátedra de griego e historia de la lengua en 1891, año en el que también contrajo matrimonio con Concepción Lizárraga, quien fue una ayuda incuestionable para Unamuno durante sus momentos de crisis, como nos describe L. Granjel:

Entre sus apuros económicos, entre los desvelos y preocupaciones religiosas, mucho más importantes, en su trabajo de escritor, siempre la figura de aquella fiel compañera acude cada vez que el desánimo se apodera de Unamuno (Granjel 1957, 125-126).

Pero su matrimonio también le contrajo ciertos momentos desagradables, como es la muerte de su hijo Raimundín a los siete años de edad tras haber estado enfermo. La tragedia de la muerte de su hijo le hace resurgir con fuerza el problema religioso, además de ser uno de los desencadenantes de su crisis de 1897. Durante dicha crisis, la idea del suicidio le rondó la cabeza en varias ocasiones pero acabó desechando esta idea porque tenía una familia que mantener, además de por un motivo menos mundano: las

dudas que abrigaba aún sobre la inmortalidad⁴. Este episodio que sucedió en los últimos años del siglo XIX ya no abandonó nunca su memoria porque de él se derivó el gran problema de todo el pensamiento de Unamuno: el problema de la inmortalidad humana, que se convirtió en el eje sobre el que se desarrolló toda la obra de Don Miguel, no sólo en su pensamiento más cercano a la filosofía, el cual es objeto de estudio en el presente trabajo mediante el análisis antropológico de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, sino también en sus novelas como *Niebla*. Don Miguel creía que la inmortalidad proporciona a la muerte su más hondo sentido⁵ y permaneció marcado profundamente por este problema el resto de su vida.

A partir de esta crisis religiosa, Unamuno escribió y leyó en 1899 en el Ateneo de Madrid un ensayo titulado "Nicodemo el fariseo" que fue el primero de una obra que empezó a escribir y que, en un principio, tituló *Meditaciones evangélicas* pero que nunca llegó a terminar⁶. No obstante, "el contenido de todas ellas, años más tarde, está refundido en *Del sentimiento trágico de la vida*" (Salcedo 1964, p. 89). Podemos decir que "Nicodemo el fariseo" es el ensayo que mejor refleja el cambio que se dio en la religiosidad de Don Miguel a partir de la crisis de 1897, y que permanece hasta que comprende que no puede volver a la fe de la infancia que añora.

Vivió unos años de militancia socialista y estuvo afiliado al Partido Socialista Obrero Español (PSOE) entre 1894 y 1897. Abandonó la militancia política en 1897, concentrando su atención en el problema de la muerte y de la nada. Ya que, además de la enfermedad y muerte de su hijo, a Unamuno le influyen ciertos factores de naturaleza

⁴ E. Salcedo, *Vida de Don Miguel. Unamuno en su tiempo, en su España, en su Salamanca*, Salamanca, Anaya, 1964, p. 152

⁵ L. Granjel, *Retrato de Unamuno*, Madrid, Guadarrama, 1957, p. 190.

⁶ "Nicodemo el fariseo", en cambio, se publicó en *Revista Nueva* 29. Madrid, 25 de noviembre de 1899, pp. 241-275.

intelectual y emocional al mismo tiempo, que le hacen replantearse el problema de la muerte y con ella la desaparición del hombre, angustiándolo durante toda su vida. Y dicho deseo de perduración que dominó la vida de Unamuno se integraban dos inclinaciones contrapuestas: el anhelo de una vida personal tras su muerte física y el afán de dejar, cuando aquélla sobreviniese, un nombre imperecedero en el mundo. Su incapacidad de creer en la inmortalidad hizo que Unamuno peleara con mayor tesón por conquistar renombre, fama mundana⁷.

Podemos ver sus principales preocupaciones filosóficas surgidas a lo largo de toda su vida en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*, agrupadas alrededor de las inquietudes y cuestiones filosóficas de Unamuno en torno a la inmortalidad. En palabras de Julián Marías, “el tema de Unamuno (...) es, pues, el hombre en su integridad, que va de su nacimiento a su muerte, con su carne, su vida, su personalidad y, sobre todo, su afán de no morir nunca” (Marías 1980, p. 46.)

Subió al rectorado de la Universidad de Salamanca en 1901, y durante el periodo en que fue rector escribió casi todas sus obras principales: *Amor y Pedagogía* (1902), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Poesías* (1907), *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), *Por tierras de Portugal y de España* (1906-1909), *Mi Religión* (1910), *Rosario de sonetos líricos* (1911), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), *Niebla* (1914), además de una gran cantidad de obras de teatro, ensayos y artículos.

Como ya hemos comentado abandonó el PSOE, pero mantiene una conciencia política crítica, mostrando constantemente su disconformidad con el gobierno y el rey. De hecho llegó a ser acusado y procesado de ultraje al rey por el artículo “Mi visita a Palacio”. Pero su actitud crítica no desaparece durante la Dictadura de Miguel Primo de Rivera, quien le destituye en 1924 de su puesto de rector de la Universidad de Salamanca. Además fue desterrado a la isla de Fuerteventura, pero unos meses más

⁷ L. Granjel, *Retrato de Unamuno*, Madrid, Guadarrama, 1957, p. 267.

tarde se refugió en Francia, donde pasó algunos meses en París a pesar de haber sido indultado por el rey. Durante su estancia en París le surge una nueva crisis espiritual provocada por el alejamiento de la familia y los amigos, lo que le incita a trasladarse a Hendaya, muy próximo a su País Vasco natal. Y durante su estancia en Hendaya se le acentúa notablemente la nostalgia por la época de su niñez, lo que manifiesta asiduamente en sus escritos de la época.

Tras seis años de exilio volvió a España en 1930, ocupó de nuevo el rectorado de la Universidad de Salamanca, donde continuó su vida de intensa intelectualidad teórica y práctica, ya que colaboró con la instauración de la República. Pero Unamuno entró en conflicto con los representantes políticos, ya que su actitud crítica no podía soportar una serie de acontecimientos que le parecían caóticos.

Quizás su decepción por la República puede ser el motivo por el que apoyó en un principio el levantamiento del general Franco, esperando soluciones a los graves problemas de España. No obstante, al darse cuenta de las consecuencias del levantamiento militar, realizó un arrepentimiento de su apoyo a la sublevación públicamente durante el acto de apertura del curso académico que coincidía con la celebración de la "Fiesta de la Raza", el 12 de octubre de 1936, en el Paraninfo de la Universidad, que según cuenta en su magna obra *La guerra civil española* el hispanista inglés Hugh Thomas lo podemos resumir en la frase "Venceréis, pero no convenceréis". Por dicho arrepentimiento las fuerzas franquistas lo destituyeron y sufrió arresto domiciliario, muriendo repentinamente el 31 de diciembre de 1936.

Tras el sucinto análisis de su vida podemos destacar como algunos críticos consideran que la filosofía de Unamuno anticipa el existencialismo de los años 30, 40 y 50, y usan el término "pre-existencialista" para hablar de la obra unamuniana. A otros críticos les parece más apropiado hablar del "vitalismo" unamuniano. Pero no importa tanto la clasificación de la filosofía unamuniana, en parte porque ésta evolucionaba a lo largo de la vida del autor, influenciada por todos los acontecimientos vividos. Miguel de Unamuno fue autor de novelas, poesía, teatro y ensayo y en su asombrosa y prolífica obra artística se encuentra la manifestación de su preocupación por la inmortalidad,

pues a lo largo de toda su vida fue uno de los problemas centrales de su pensamiento, surgido por el propio “sentimiento trágico de la vida” de Unamuno.

3.- INFLUENCIAS CULTURALES Y FILOSÓFICAS EN LA CONFORMACIÓN DEL “HOMBRE DE CARNE Y HUESO” DE MIGUEL DE UNAMUNO.

El contexto socio-cultural del siglo XIX en España está caracterizado por una ausencia de producción filosófica, favorecida por unos acontecimientos históricos poco propicios. Podemos decir que hay un crepúsculo extendido que perturba las diferentes esferas del tejido de España (político, económico, cultural, etc.). Respecto a la filosofía, A. Guy destaca una decadencia y una ausencia fundamentadas en el dogmatismo cientificista y tradicionalista⁸, existente en la época durante la cual se formarían las ideas de Unamuno. Por causalidad, dicha ausencia de producción filosófica en España implica una búsqueda de corrientes filosóficas foráneas, concretamente en Alemania, dando lugar durante los últimos años del siglo XIX una entrada en el país de diferentes posicionamientos filosóficos: hegelianismo, neokantismo, positivismo, materialismo mecanicista, materialismo dialéctico y corrientes vitalistas o irracionistas como son el pensamiento nietzscheano, el pragmatismo, y el bergsonismo. Dichas corrientes filosóficas no tuvieron consistencia en el pensamiento español, siendo simplemente reconocidas de una manera más o menos transitoria.

Además de todas las corrientes mencionadas tenemos que enfatizar la relevancia del krausismo, el cual tuvo indudablemente arraigo en España quizás debido por los componentes éticos-religiosos que contiene. Dicho fenómeno nos puede parecer asombroso ya que en aquella época predominaba en Europa el positivismo, sin embargo podemos destacar como el krausismo se convierte en una tendencia de renovación a todos los niveles, ya que el declive colectivo fomentaba la exploración hacia una doctrina cuyos elementos prácticos eran destacables y que podía ser regeneradora de la vida española. Dichos elementos prácticos fueron destacados por los seguidores del krausismo, entre ellos J. Sanz del Río que señaló en esta corriente “un estilo de vida”,

⁸ A. Guy: *Unamuno et la soif d'éternité*, París, Seghers, 1964, p. 10.

que lograba la conjunción de la ciencia y de la fe católica, de la filosofía (idealista) y de la religión. De hecho Unamuno retornará constantemente al antagonismo entre razón y fe, entre ciencia y religión, ya que a partir de entrar en contacto con el krausismo durante su periodo universitario en Madrid simpatizó con esta corriente. Pues como hemos destacado incluye aspectos religiosos que conllevan una labor para preservar la individualidad en medio de un panenteísmo (aunque hay una estrecha relación entre el mundo y Dios, ninguno de estos términos absorbe al otro y ninguno se identifica con el otro) de fondo. Y como la personalidad de Unamuno incluye elementos religiosos e individualistas por ello admira la voluntad de salvar el individuo en el todo.

Unamuno forma su pensamiento en dicho contexto socio-cultural y filosófico. Hallándose frente a la disyuntiva entre el racionalismo y el irracionalismo, que podríamos adjudicar en cierto modo al criticismo kantiano, además Unamuno estudió la obra de Kant, como se manifiesta en los comentarios y citas respecto del filósofo alemán. Siendo destacable la lectura que realizó de la *Crítica de la razón pura* donde es inducido de que la posibilidad de un acceso racionalizado hacia lo absoluto queda como una tarea imposible, lo que le conlleva a renunciar de la metafísica. Realizando Unamuno un giro epistemológico, hacia una especie de vitalismo/existencialismo, llegando incluso ser antecesor de las tesis epistemológicas de mediados del siglo. Siéndole de gran influencia también en dicho giro además de Kant dos grandes detractores del primado de la razón teórica: Kierkegaard y Nietzsche, quienes enaltecen el papel de lo no racional (fe, sentimiento, vitalidad) en la aproximación del hombre a lo real. Nos encontramos con una apuesta por lo irracional como resultante defensiva de un racionalismo frontal y resentido, que pretende una supremacía del racionalista sobre el vitalista.

Tenemos que destacar como según F. Meyer, Unamuno en contraposición al exceso de racionalismo, científicismo y dogmatismo, imperantes durante el siglo XIX en toda Europa, reclama la defensa del hombre concreto en su totalidad y de la vida, tomando el “sentimiento trágico de la vida” de los románticos⁹. De esta manera

2 F. Meyer: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París, P.U.F., 1955, pp. 115-116.

continúa la ruta abierta en el siglo XVIII por Rousseau y que arraiga durante el siglo XIX, debido a las aportaciones de filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, etc., llegando en la última etapa del siglo, hacia las tendencias irracionistas y vitalistas de Dilthey, James y Bergson.

Unamuno al igual que los filósofos destacados se decanta por la defensa del individuo concreto, del “hombre de carne y hueso” con sus aspectos extra-rationales, proporcionando preferencia al sentimiento, a lo afectivo y a la voluntad. Siendo dicha prioridad análoga al rechazo de la razón, que creen impropia para la comprensión de lo vital y para explicar los problemas primordiales del hombre. Sobre todo es relevante para Unamuno, ya que para él la razón no puede dilucidar el principal problema del hombre, el de la “muerte”, la razón sería según Unamuno, como manifiesta en el título del capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida* una “disolución”. Unamuno abandona ante las posibilidades de la razón de configurar pasaderas epistemológicas seguras hacia lo sobrehumano. Vemos como se evade de los Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz y Hegel para acudir a los brazos de los Pascal, Kant y Kierkegaard. Para en definitiva realizar como manifiesta en su *Diario íntimo* quejas hacia la lógica: “¡Lógica, lógica!... No, no quiero ser lógico porque se me han abierto otros principios y no por la lógica” (Unamuno 1974, 110).

Sin embargo, Unamuno destaca que lo racional y lo extra-rationales son dos características esenciales del hombre y por lo tanto ambas son imprescindibles, surgiendo una tensión continua entre ambas a lo largo de la vida de los humanos, al igual que los vaivenes entre lo racional y lo extra-rationales que podemos observar en las diferentes etapas de Unamuno. Por ejemplo podemos destacar su época universitaria cuando conoció las corrientes racionalistas provenientes de Europa admitiéndolas quizás seducido por la novedad que conllevaban¹⁰ (esta época se caracteriza por la aceptación del racionalismo proveniente de las corrientes extranjeras).

¹⁰ Según J. Marías, Unamuno podría ser el primer español que conoció bien el pensamiento europeo. Ver “Genio y figura de Miguel de Unamuno”, en *O.C.*, V, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 251.

Posteriormente, durante la crisis de 1987, Unamuno reniega del racionalismo descubierto durante su juventud para aproximarse a las corrientes antitéticas: irracionalismo, fideísmo, voluntarismo, etc. Pero además comienza a germinar las oscilaciones que posteriormente serán tan características del pensamiento de Unamuno

Por todo ello, Unamuno adopta una actitud agónica, de lucha, lo que conlleva a ciertos investigadores como M. Pizán a destacar una dialéctica en Unamuno producto de la influencia de Hegel¹¹. Las constantes dicotomías unamunianas (vida y muerte, razón y fe, ciencia y religión, ficción y realidad, etc.) conllevan un acercamiento a la dialéctica hegeliana (que se podría observar en el interés de Unamuno por analizar al hombre concreto de “carne y hueso” con su deseo de inmortalidad), pero tenemos que destacar como Unamuno no hace referencia alguna a la dialéctica, ya que reflexiona sobre la “agonía”.

Pizán también manifiesta la influencia recibida por parte de K. Marx, pero tenemos que destacar como dicha influencia se produjo durante una etapa específica de la vida de Unamuno (1984-1987), que le creó una simpatía por el socialismo de una manera peculiar ya que podemos destacar una asociación entre religión y socialismo, al considerar el socialismo como la religión de la humanidad. Vemos como Unamuno a pesar de dicha simpatía por el socialismo no puede renunciar del problema religioso, pues para él, el asunto religioso con su problema escatológico centrará sus preocupaciones antropológicas.

También es influenciado Unamuno por Blas Pascal¹². Sobre el asunto de la razón y el sentimiento frente a la trascendencia, presentan considerables diferencias. Pascal, al igual que lo hará Kant y lo hicieron a finales de la Edad Media Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa, descalificarán el discurso lógico como vía de acceso a las realidades fundamentales de la antropología y la trascendencia. Pero Pascal no protesta

¹¹ M. Pizán: *El joven Unamuno, influencia hegeliana y marxista*, Madrid, Ayuso, 1970, pp. 43 y ss.

¹² Véase sobre todo “La agonía del Cristianismo” y el capítulo dedicado a Pascal.

contra este hecho, admite que sea el corazón y no la razón la forma de empatía con lo divino, pero desde una hermenéutica podemos decir que su “corazón” no es irracionalidad ciega, lo opuesto en cierto modo a la razón lúcida y cognoscente, para Pascal la razón y el corazón son uno y otro mecanismos de conocimiento, pero mecanismos con ámbitos separados. Siendo en Pascal el objeto del espíritu no un objeto creado como en Unamuno, que es verdadero objeto encontrado. Además Blas Pascal no realiza ninguna referencia al modo funcional que recubren las ideas y todo lo pensado, como respalda Unamuno desde un principio en su obra cardinal *Del sentimiento trágico de la vida*.

Pero sobre todo es destacable el interés manifestado por Unamuno sobre Kierkegaard en *Del sentimiento trágico de la vida*. Siendo el carácter religioso de la obra de Kierkegaard además su actitud vital, lo que llamó la atención de Unamuno. Unamuno considera que la desesperación de Kierkegaard tiene una semejanza con sus preocupaciones antropológicas respecto la muerte y la inmortalidad.

En este punto podemos destacar el análisis comparativo de los dos autores realizado por J. A. Collado en su obra *Kierkegaard y Unamuno*, llegando a la conclusión de la existencia más bien de una analogía entre uno y otro en vez de una influencia del filósofo danés sobre el español, pues en el momento del descubrimiento por parte de Unamuno de la obra de Kierkegaard, sus ideas en sus aspectos fundamentales están prácticamente creadas. Y más bien refleja sus concepciones sobre las de Kierkegaard, en vez de examinarlas desde la singularidad propia de este último. Collado especifica de esta manera la relación entre uno y otro:

El concepto de angustia es distinto y peculiar en ambos. Igualmente la función del conocimiento en el circuito de la existencia. La inmortalidad, tema central en Unamuno, es irrelevante en Kierkegaard. La concepción de Dios es en ambos diametralmente opuesta. Común es el planteamiento general del problema existencial humano y el de la autoverificación en la dialéctica de infinitud y finitud, eternidad y temporalidad. Ambos igualmente propugnan la autenticidad como substancia de la verdad. Este es el marco en

que podría hablarse de influencia de Kierkegaard en el pensamiento de Unamuno (Collado 1962, 15-16).

Podríamos continuar reflexionando sobre las influencias recibidas en Unamuno o su relación con multitud de pensadores y de corrientes, como podemos observar en su obra *Del sentimiento trágico de la vida* desde la cual centramos el presente trabajo para analizar su conceptualización antropológica. De hecho cita o nombra multitud de pensadores lo cual nos hace considerar que los conoce.

Además de dichas influencias podemos destacar la impronta dejada por Unamuno sobre los pensadores posteriores, que junto con Ortega y Gasset llenaron el hueco existente en la filosofía española durante las primeras décadas del siglo XX. E incluso como destaca A. Guy, se le puede considerar junto con Kierkegaard uno de los antecesores más irrefutables del existencialismo¹³.

Y en última instancia, tenemos que matizar como encontramos al hombre Unamuno en concreto, por detrás de todas las cuestiones filosóficas, manifestando su personalidad propia y sobre todo sus conflictos internos con su ansia de permanecer inmortal.

Podemos considerar que Unamuno además de interesarse por las distintas corrientes filosóficas, reprochaba a los historiadores de la filosofía la única preocupación de reflejar los sistemas filosóficos y no a los hombres concretos creadores de dichos sistemas filosóficos:

¹³ A. Guy: *Unamuno et la soif d'éternité*, París, Seghers, 1964, p. 13.

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica (Unamuno 1970, 730).

A pesar de ello Unamuno no propone las cuestiones desde un plano individual, pues hace explícito su intención de universalizar sus planteamientos, efectivos para todos los hombres, es decir para cada hombre en concreto. Y con dicha pretensión de universalización intenta alcanzar un nivel más filosófico para solucionar los problemas abstractos de los hombres.

4.- DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA COMO ELABORACIÓN CONCEPTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA UNAMUNIANA.

El “hombre de carne y hueso” en contraposición al hombre abstracto propuesto por los filósofos, se muestra en *Del sentimiento trágico de la vida* como una realidad verdaderamente existente, caracterizado por el hambre de supervivencia y el afán de inmortalidad, por “perseverar en su ser”.

Nos encontramos en *Del sentimiento trágico de la vida* con una obra que podría considerarse como antropología filosófica, pues su objetivo filosófico es el hombre. Un hombre concreto que constituye el verdadero objeto de la filosofía. La filosofía es el acto de reflexión de la conciencia subjetiva de cada hombre y esta reflexión está originada por un sentimiento que nos obliga a reflexionar sobre el existir. Siendo este sentimiento el sentimiento trágico de la vida.

Ya que, el sentimiento trágico de la vida es la base de todo filosofar. Es un afán, un deseo de plenitud, de romper los estrechos límites de la existencia, es decir un ansia de inmortalidad, un instinto de perpetuación. Para Unamuno la muerte es la negación de su supuesto filosófico, o sea, de la existencia. Y desde aquí se llega al tema de Dios quien tiene que ser inmortalizador.

4.1 Antropología del hombre de carne y hueso.

Unamuno quiere conocer de primera mano la realidad humana, y por eso se basa en hombres concretos, es decir en hombres “de carne y hueso”, donde podemos observar todos sus problemas intrínsecos, sus angustias y además sus regocijos, en definitiva todo lo más primordial de su ser. Analiza y parte de hombres concretos, para realizar una antropología concreta, una antropología del hombre concreto, del hombre de carne y hueso, para posicionarse en frente de las concepciones abstractas del ser humano, como nos explicita en el primer capítulo de la obra estudiada, “Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere” (Unamuno 1970, 729), rechaza las concepciones teóricas y abstracciones que se puedan hacer sobre el hombre, ya que no son el objeto de su antropología, como es el caso de la antropología de Descartes, que “quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morir, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción” (Unamuno 1970, 759-760), sino que le interesa el ser humano concreto, el que vive, siente y sufre; el hombre total, en eterno cuestionamiento para aprenderse a sí mismo, transformarse y completarse en la confrontación con los otros.

Por lo tanto, en el primer capítulo *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno nos dice que el hombre concreto debe ser el sujeto y el objeto de la filosofía, aunque, esté ausente de la mayoría de los sistemas filosóficos. Entiende por filosofía el modo de interpretar entender o no el mundo. El hombre de carne y hueso no es sólo un animal racional, es, además y sobre todo, un animal afectivo y sentimental. Unamuno reivindica la faceta humana más afectiva, considerando que el ser humano es un ser movido por sentimientos y deseos. Sin embargo, no puede descuidarse ninguna de las dos dimensiones, ni la afectiva ni la racional: el hombre piensa, reflexiona y conoce, y además vive, siente, padece, sufre, desea...

Para hacer del hombre concreto el sujeto y el objeto a la vez de su filosofía, Unamuno comienza por lo más cercano que será él mismo y los hombres que encuentra a su alrededor, incluso con los filósofos que lee, indagando en sus pensamientos al

hombre, ya que desecha las concepciones abstractas del ser humano, eliminando lo genérico para quedarse con el hombre particular y concreto, como asevera Ferrater Mora, “no hay un espíritu o una vida, entendidas siempre demasiado genéricas, sino el hecho irreductible, originario, primitivo, de nuestro particular y concreto existir” (Ferrater 1943, 56). Y particular y concreto existir, sirve de génesis para una antropología que busca un conocimiento profundo del ser humano, irreductible según Unamuno a ninguna abstracción.

4.2 Antropología desde la individualidad.

Unamuno centra su inquietud antropológica en el ser humano en cuanto ser individual y personal, ya que para él sólo el ser humano desde su individualidad es quien se enfrenta con el problema de la muerte y de su propio destino. Por lo tanto, la cuestión de la inmortalidad personal es el meollo de su sentimiento y su filosofar, hundiendo la raíz de su discurso filosófico en un terreno de cariz existencial, en el que el hombre, cada existente en singular, se bate de cara a la muerte y demanda razones últimas ante el destino. Y el punto de partida de su discurso filosófico es el sentimiento trágico de la vida, de nuestro sentimiento de mortalidad, origen y fuente de nuestro "inmortal anhelo de inmortalidad".

Unamuno centra el problema en la antropología, analizando al hombre concreto de carne y hueso, ya que el fundamento de mi sustancialidad es el de mi propia realidad humana. Sustancial es el ser dinámico e íntimo de la vida humana y la personal, que consiste en hacerse, temporalmente, en creación y destrucción perennes, en lucha agónica incesante. Y el hombre auténtico es el que lejos de rehuir la angustia o congoja, se afana por la perduración de su ser. Aquí podemos considerar que Unamuno parte de la afirmación de Spinoza: cada cosa es en sí y se esfuerza por perseverar en su ser (en cuanto sustancia), y M. Oromí nos hace notar como Unamuno utiliza los textos de Spinoza "torciendo ciertamente el sentido" (Oromí 1943, 100).

Pero esto no quiere decir que Unamuno desconozca la dimensión social del hombre, sin lugar a dudas le inquietó, llegando a estar comprometido políticamente en busca de una mejora de la sociedad, y en su obra hace hincapié en la sociabilidad fundamental del ser humano, al comentar que "el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo es una abstracción" (Unamuno 1970, 751). Y no por ello tenemos que considerar la existencia de contradicción en el pensamiento unamuniano entre la afirmación de la sociabilidad del ser humano y su apuesta por el ser humano como individuo concreto, ya que nos explicita como ambas dimensiones están estrechamente unidas. El ser humano está dividido entre dos tendencias confrontadas, una sería la tendencia a singularizarse, a ser único, a diferenciarse, por un

lado, y la pretensión de invadirlo todo con su personalidad, de serlo todo, de comunicarse con la totalidad de lo real y, en particular, con sus semejantes por otro lado. Desde esta perspectiva del ser humano diferencia J. M. Vinuesa en su obra *Unamuno: persona y sociedad*, el individualismo unamuniano del individualismo frecuente, pues el individualismo de Unamuno germina desde un fuerte sentimiento personal y social, y el individualismo corriente surge desde una noción atómica y disolvente de la sociedad.

A pesar de hallarse compenetradas las dimensiones social e individual, para comprender el fondo más esencial del ser humano, Unamuno parte del hombre concreto individual, en cuanto individuo que aspira a la inmortalidad. Ese hombre individual que se hace cuestión de sí mismo, se enfrenta consigo mismo como problema; se pregunta quién es él, de dónde viene y, sobre todo a dónde va. Y desde estas preguntas antropológicas fundamentales sobre sí mismo, se pasa a preguntar por los demás hombres, pero es el ser humano individual el que se ve afectado por ellas y el que constituye el punto de partida. Por lo tanto es el ser individual quien se enfrenta en soledad con los problemas de su esencia y de su destino, constituyendo su propia personalidad en un continuo intercambio con los demás.

4.3 Antropología multidimensional.

Al centrarse nuestro autor en el hombre individual, lo analiza en todos sus aspectos aunque sean contrapuestos entre sí. Como es el caso de las dimensiones individual y social analizadas o las caras racional y extra-racional intrínsecas al ser humano. Todas las facetas del ser humano le interesan a Unamuno, en cuanto que sólo teniendo en cuenta cada una de ellas puede llegar a una visión integradora de aquél, es decir la antropología unamuniana sólo puede aprehenderse a través del análisis de la multiplicidad de aspectos del ser humano, podríamos denominarla como una antropología multidimensional e integral en la que se capte la especificidad del ser humano.

Pero a pesar de existir un propósito totalizador en la antropología unamuniana, tenemos que hacer hincapié en la falta de interés por fundamentarse como un método, en todo caso se podría ver como una analítica existencial

4.4 Antropología escindida y agónica.

Unamuno además de considerar al hombre concreto como totalidad, analizado todas sus facetas, lo considera además como un hombre escindido. Escindido entre instancias contrapuestas, de las que dos ocupan un lugar prioritario: lo racional y lo extra-racional. Ambos aspectos se contraponen y luchan entre sí por imponerse, pero ninguno de ellos logra una victoria, precisamente porque ambos son constitutivos del ser humano. Y desde este punto de vista nos dirá Unamuno que el error de la mayoría de las corrientes filosóficas es pretender eliminar la instancia extra-racional, o en pretender conciliarlas:

Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretenda deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia (Unamuno 1970, 742).

Y tal como nos destaca Ferrater Mora en su obra *Unamuno, Bosquejo de una filosofía*, la perspectiva supuestamente antifilosófica de Unamuno forma otra manera de volver a la filosofía, liberándola de ídolos, ya sea los de la razón y las ideas como los de la 'irracionalidad' y la 'vida'. Para Unamuno, el hombre que vive auténticamente, el hombre de carne y hueso, vive trágicamente en una continua lucha entre dos series de contendientes: la voluntad de ser y la sospecha de que se puede 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, la razón y la vida.

El problema está en que no se puede prescindir ni de lo racional ni de lo extra-racional, ya que la vida del hombre consiste en un debatirse continuamente entre dos instancias enemigas. Podríamos considerar que Unamuno llega a esta conclusión en el capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida*, después de acudir sucesivamente y

sin éxito a la filosofía y a la religión en busca de soluciones o respuestas para su deseo vital de inmortalidad. Dichas instancias contrapuestas: “la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica” (Unamuno 1970, 827), etc., se necesitan mutuamente. Destacándolo de la siguiente manera:

Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación (Unamuno 1970, 830).

E incluso destaca dicha necesidad en todas las dicotomías que especifican la vida. El hombre desde la perspectiva antropológica de Unamuno no consiste sólo en ser un hombre escindido entre instancias contrapuestas, sino además, se trata de un ser dialéctico, o, agónico en el sentido griego, un ser en continua lucha con todo lo demás y, sobre todo, consigo mismo, o lucha de unos aspectos de sí mismo con otros, lucha que se nos impone por constituir la base misma de la vida y de nuestro propio ser.

4.5 Existencia trágica.

Podemos destacar el “sentimiento trágico de la vida” como el fundamento desde el cual se constituyen todas las contradicciones intrínsecas del hombre, de su agonía, siendo el inicio para la filosofía, más bien de una determinada filosofía, de aquella que consiste en plantear directamente y en profundidad el problema de la finalidad de nuestra vida, indagando como afirma A. Guy en su obra *Unamuno, et la soif d'éternité*, el motivo de nuestro destino:

La vraie philosophie, quelle que soit sa pente ou son inspiration doctrinale, consiste à poser franchement la question fondamentale de la finalité de notre vie au sein du Cosmos, à chercher le pourquoi de notre destinée, au lieu de se contenter du comment, à la façon du positivisme (Guy 1974, 41).

En consecuencia, el hombre vive en una constante preocupación conflictiva en torno al sentido de su existencia, ello se convierte en la cuestión básica, la permanente contradicción de su lucha agónica frente a la mayor aspiración humana, la cual consiste en continuar existiendo eternamente a partir de su miedo a la muerte.

El hombre se autocuestiona constantemente frente a la incertidumbre del destino individual tras la muerte, y dicho cuestionamiento nunca termina ya que pretende perpetuarse incluso más allá de la muerte física del cuerpo y sobrevivir en la mente.

El hombre se encuentra en el teatro del mundo, situado en la tragicomedia del existir, entre la luz del ser y las tinieblas de la nada. Y el hombre se plantea su lugar en el mundo, ya que al ser consciente de estar arrojado por definición en un mundo que le envuelve, que le ofrece posibilidades y se las condiciona, se sabe reducido a "existencia", literalmente, a "estar fuera de sí" siempre volcado sobre el mundo.

Y esa existencia, ese ser enfrentado al mundo, se sabe a su vez libre y responsable de sus actos. No encuentra una justificación de su comportamiento en una

esencia previa, que le obligue a actuar de una manera dada, sino que se sabe reducido a su libre forma de existir. No podemos reducir lo vital a esencia alguna: el hombre sólo tiene existencia, y ha de desarrollarla con plena "voluntad de poder" sin dejarse coartar por los falsos presupuestos de la metafísica tradicional, pues lo que importante es la existencia del hombre concreto y a partir de aquí podremos profundizar en el ser.

Y es mediante el "sentimiento trágico de la vida" como el hombre toma conciencia de su condición temporal, limitada y precaria, ante lo desconocido del más allá y de su destino. Partiendo de esta forma de conciencia, el ser humano puede asumir su condición e interrogarse sobre la finalidad de su propia vida e incluso de todo el universo. Y expone Unamuno una serie de ejemplos de hombres originales que poseen dicho sentimiento:

Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard; hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia (Unamuno 1970, 744).

Unamuno además destacó pueblos enteros que se caracterizan por ser trágicos, por tener vigentes el problema antropológico primordial, destacando entre estos pueblos el español, continuamente intranquilo por los problemas de la muerte y del más allá, donde su filosofía realizará una meditación sobre dichos problemas.

Además del pueblo español Unamuno destaca el pueblo portugués, judío y griego, también con preocupaciones sobre el "sentimiento trágico de la vida". Pero también destaca otros pueblos que carecen del sentimiento trágico de la existencia, comportando una ausencia de dicho sentimiento en los miembros de tales pueblos, tal como se entiende de las siguientes palabras de Unamuno:

Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aún cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia, verbigracia; pero otras veces es constitucional (Unamuno 1970, 744).

Por lo tanto, podemos considerar que no consiste en una transmisión de ideas de generación en generación, sino que es algo más trascendente enraizado en algunos pueblos y hombres, siendo para algunos algo constitutivo y para otros aparece espontáneamente.

Dentro de esta cuestión A. Guy propone que el sentimiento trágico de la vida no consiste en una elección libre, sino más bien de vocación:

Le sentiment tragique, qui n'est d'ailleurs point affaire d'option délibérée, mais seulement de tempérament ou de vocation, s'enracine ainsi dans le moi le plus concret, qui palpité d'angoisse en se demandant à quoi peut bien correspondre l'existence (Guy 1964, 41-42).

No obstante, en distintas ocasiones Unamuno parece que describe el “sentimiento trágico de la vida” desde una perspectiva de libre elección, o como algo que, a pesar de ser esencial al ser humano, tiene dos posibilidades, asumirlo o relegarlo.

Por lo tanto, el hombre puede tomar conciencia de su precariedad y de su tragedia íntima y asumirlas plenamente, o bien no prestar atención a dicha conciencia, apareciendo en consecuencia otros dos temas primordiales de la antropología unamuniana, el problema de la autenticidad o la inautenticidad de la vida humana y el tema del hombre como conciencia.

Al afrontar Unamuno el problema de la autenticidad o la inautenticidad del ser humano, hace entender las posibilidades de elección entre una existencia trágica, que supone el “sentimiento trágico de la vida”, o llevar una existencia aparential.

4.6 Perpetuidad consciente.

Al tener el sentimiento trágico de la vida en su base la toma de conciencia indigente del ser humano, podemos decir que al hombre le caracteriza el ser consciente de sí mismo, adquiriendo conciencia de su propio ser.

De hecho el tema de la conciencia ocupa una posición esencial en el pensamiento de Unamuno, destacando que “la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre” (Unamuno 1970, 740). Y al afirmar el hombre su yo, su conciencia personal, afirma al mismo tiempo la realidad y la vida misma, puesto que lo único de veras real, es la conciencia, que viene a identificarse con el ser vital, con la vida. Porque el hombre concreto, al tomar conciencia de sí mismo, se niega a perderla un día, se niega a morir:

Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia (Unamuno 1970, 740).

Y toda la batalla por la existencia es una continua lucha por la conciencia, y por ello cuando Unamuno examina el problema de la inmortalidad se niega a pretender una perduración colectiva que conlleve el menoscabo de la propia conciencia, ya que dicha pérdida obtendría el mismo nivel de la inexistencia, pues no tiene sentido perdurar sin conciencia.

En lo más íntimo del hombre se encuentra ligado a su esencia el querer perdurar, el ambicionar dilatar, cuanto sea posible, la conciencia de sí mismo, el ansiar ser sí mismo perpetuamente.

En definitiva, lo que determina el ser del hombre es su interés para que haya una continuidad y una unidad de su propia vida, siendo dicha inmortalidad personal el fundamento de su sentimiento y su filosofar.

4.7 Amor desde la asunción de la precariedad humana.

Pero tenemos que destacar una realidad que se le impone al hombre a pesar de su anhelo de perdurar, y es su limitación esencial, su finitud y su contingencia, es decir su precariedad. El hombre al ser consciente de sí mismo, percibe su propia limitación esencial, y a partir de concebir dicha limitación es cuando adquiere su propio valor como individuo. Y alcanzamos la propia conciencia a través del dolor:

“El dolor es el camino de la conciencia. Y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, y desde dónde no soy” (Unamuno 1970, 855).

Vemos entonces una restricción básica en el hombre puesto que no es todo los demás seres, pero la limitación del ser humano va unida a un hecho de vital importancia, puesto que es un ser finito, su existencia está predeterminada a desaparecer tarde o temprano, y para más inri se trata de un ser contingente no necesario. Portando en sí mismo la eventualidad de la muerte (debido a su constitución ontológica), y es en este punto donde Unamuno se subleva escrutando alguna posible ruta de superación, que de sentido a la vida, pero como ya sabemos es una vida en constante disputa contra la muerte (producto de la propia contingencia humana).

Además de la contingencia del individuo concreto, todos los demás seres también lo son, pero este hecho no le sirve de lenitivo al ser humano, puesto que su mortalidad es intrínseca y perteneciente a la vida específica de los individuos concretos. Por lo tanto, nos encontramos inexorablemente sentenciados a morir por culpa de

nuestra finitud y temporalidad, pero a partir de este hecho, Unamuno nos destaca como estamos constantemente buscando la infinitud.

A partir de la plena toma de conciencia de nuestra precariedad es cuando el hombre se compadece de sí mismo y de sus semejantes, lo cual da paso al amor:

Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma (Unamuno 1970, 853).

Según Unamuno (como acabamos de ver), en primer lugar alcanzamos el amor de sí mismo, y desde aquí podemos adquirir el amor hacia toda la humanidad, puesto que:

Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparenalidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron (Unamuno 1970, 852).

Por lo tanto, este amor sólo se da cuando los seres humanos se sienten partícipes de un mismo sufrimiento, es decir este amor es posible entre los seres humanos que compartan una desgracia. El sujeto que sufre se conoce mejor a sí mismo, llega a ahondar en lo profundo de su alma y se ama al mismo tiempo que se compadece, y es desde aquí donde surge el sentimiento de amor hacia todos los seres humanos, ya que

los siente también finitos y temporales como él mismo. Por lo tanto el anhelo radical, el hambre de inmortalidad, va acompañado de un sentimiento de unión y de compasión hacia los otros, los cuales padecen un anhelo de eternidad semejante al nuestro.

Para Unamuno el amor sexual es un egoísmo entre los amantes porque en el fondo lo que buscan es su propia perpetuación y es por eso por lo que el sentido religioso lo ha condenado, porque es avaricia, ya que toma por fin el goce que no es sino medio para la perpetuación. Hay otro tipo de amor que es el amor espiritual, que nace del dolor, de la compasión, ya que los amantes se aman con verdadera fusión de sus almas, no de sus cuerpos. Los hombres se aman con amor espiritual cuando han sufrido un mismo dolor, entonces se compadecen el uno del otro y se aman.

Al surgir el amor espiritual del dolor, se produce una especie de transformación la cual no pierde cierto vínculo con su origen carnal, a través de la compasión. Amor y dolor se unen en una experiencia espiritual que guarda una estrecha relación con la experiencia de la nada, se trata de la nada vista en la propia intimidad, en una explicitación que va de lo interior a lo exterior y también desde lo subjetivo a lo intersubjetivo. Y dicha unión de amor y dolor no se cierra sobre sí mismo, puesto que el amor crece y su crecimiento es una espiral continuamente propulsada por el hambre de inmortalidad.

4.8 La angustia vital.

El ser humano se encuentra por lo tanto en una circunstancia peculiar, dividido perennemente entre la dicotomía del anhelo de vivir por siempre, y el problema de su limitación esencial unido a la muerte, que convierte al individuo en un ser angustiado, es decir un ser que percibe en lo más íntimo de sí mismo la angustia. De esta manera vemos como la angustia, la agonía surgen cuando el ser humano se topa con la posibilidad de la muerte, la cual hará desaparecer al humano transformándolo en nada.

Nos encontramos con dos extremos confrontados donde el hombre se encuentra con la dramática circunstancia de enfrentarse a la nada, pero que al mismo tiempo no puede concebirse como no existente, pues:

Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa cogonjosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo (Unamuno 1970, 763).

Unamuno no admite la nada que le acecha, pues tiene un constante deseo de no morir, de pervivir, como destaca J. Marías en su obra *Miguel de Unamuno*, Unamuno se aferra a la esperanza movido por el temor a la nada. Pero dicha esperanza o deseo no siempre llega a materializarse, es decir no siempre se convierte en realidad. Y en este punto surge la angustia, o la congoja, como una experiencia existencial que sienten los hombres de carne y hueso. Pues, surge una relación de causalidad, en la cual la nada amenaza al hombre produciendo la aparición de la congoja. Y en dicha experiencia existencial podemos encontrar la profunda realidad de la vida, puesto que según Johnson:

De la naturaleza profundamente temporal se desprende una esencial contingencia. La vida es contingente: ausencia de ser, de necesidad y afán de ser, dolor de no ser y congoja nacida del amago de la nada, angustia ante la posibilidad, siempre presente, del anonadamiento. He aquí la última realidad de la vida (Johnson 1956, 44).

Por lo tanto, llegamos a la angustia por la circunstancia especialmente trágica surgida a partir de la nada, pero dicha angustia amplía el deseo de inmortalidad, y en última instancia a Dios. Pues la angustia surgida ante la nada conlleva que el hombre trágico intente trascenderla y a desear ardientemente la pervivencia, encontrándonos con un salto hacia Dios según Unamuno no a partir de la “necesidad racional, sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios” (Unamuno 1970, 895).

4.9 Dios como garante de la inmortalidad.

Unamuno tras el análisis de toda la problemática descrita considera que sólo podemos acudir a un ser superior y transcendente, es decir propone el ámbito religioso como la única vía factible del hombre de carne y hueso para encontrar la inmortalidad y de esta manera poder perdurar.

Considera que el hombre de carne y hueso, se encuentra prácticamente forzado a buscar en lo transcendente la solución para poder escapar de la desesperación total. Pues el ímpetu del hombre de conseguir la inmortalidad es imposible de eliminar, ya que las ganas de vivir subyacen a dicha fuerza. Por lo tanto, como mantiene Marías, el origen de la inquietud religiosa unamuniana es el hombre mismo y su afán de perduración, de inmortalidad, pues “en Unamuno no es Dios el fundamento inmediato de la religiosidad, sino el hombre mismo; es éste el que nos lleva a postular a Dios” (Marías 1971, 146).

En consecuencia, el hombre unamuniano debe de ser un hombre religioso, concibiendo por ello el hecho de encontrarse en última instancia dirigido a la transcendencia. Pero el Dios propuesto por Unamuno está ideado cardinalmente en función de la naturaleza específica del ser humano y de su ansia de perduración, por lo tanto nos encontramos ante un Dios inmortalizador. Y por consiguiente, podríamos decir que el fundamento de la religión se encuentra en el deseo de inmortalidad del hombre, “un tanto unilateral, pues atiende de un modo exclusivo a la relación inmortalizadora de Dios con el hombre, a la garantía de la perduración, sin reparar en la relación actual del hombre con la Divinidad” (Marías 1971, 147).

Según Unamuno, para encontrar sentido y salvarnos de la nada, sólo nos queda encontrarnos con Dios que es garante de inmortalidad, pues:

El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. Queremos no sólo salvarnos,

sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad (Unamuno 1970, 895).

Y en este punto, tenemos que destacar como Unamuno considera que la razón no nos sirve para llegar a Dios, sino que sólo mediante vías extra-rationales podremos encontrarnos con Dios, como son el sentimiento, la imaginación, el corazón, la angustia vital, la voluntad, etc. Al ser uno de los sentimientos más importantes del ser humano su deseo de permanencia e inmortalidad, la ciencia contradice el deseo de inmortalidad del hombre, por ello puede afirmarse que la verdad racional y los sentimientos de la vida humana se encuentran en contradicción. Diferenciando Unamuno dos ámbitos, por un lado la razón y la ciencia que quieren encontrar la verdad lógica para satisfacer el ansia de conocimiento que posee el ser humano, y por otro lado sus afectos o sentimientos, los cuales no pueden explicarse mediante la racionalidad. Y dentro de dichos sentimientos el deseo de supervivencia y de inmortalidad, o, lo que es lo mismo, la negativa íntima a la muerte, y a reconocer en la muerte el final absoluto de la propia individualidad, pero este deseo de inmortalidad choca con los más elementales principios de la razón, sin embargo el ser humano no renuncia al deseo de inmortalidad.

Encontrándonos con la imposibilidad de explicar racionalmente la existencia de Dios, ya que Unamuno rechaza todas las pruebas racionales tradicionales de la existencia de Dios, para llegar a Dios hay que partir de una base no racional como es la angustia vital lo que nos lleva a creer en él. Para nuestro filósofo el conocimiento meramente racional no puede sustituir a la fe, tampoco la ciencia podrá sustituir nunca a la religión, pues la razón y la ciencia pueden satisfacer la necesidad lógica del ser humano, pero nunca podrán satisfacer sus necesidades afectivas

Crear en dios es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción, y de este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad.

Unamuno acude a la fe, ya que es un deseo de persistir, es decir, lo último a lo que se dirige la voluntad para calmar su sed de inmortalidad, es la meta fija de nuestra existencia, el rumbo permanente al que sometemos los vaivenes del existir. La fe implica también un cierto conocimiento intuitivo de tipo afectivo, biótico, sentimental que nos hace traspasar la costra de lo fenoménico para ponernos en contacto con lo nouménico, con la divinidad. Y el objeto de la fe es lo que no vemos, es decir, lo que no captaríamos con nuestras facultades sensoriales, lo que subyace a lo fenoménico; en otras palabras, lo nouménico. Sólo lo que se refiere a nuestra inmortalidad personal y a Dios, garante de la misma. Precisamente el que el objeto de la fe sea inaccesible a nuestros sentidos es lo que le atribuye mayor valor. Además del objeto al que se dirige la fe, hay que tener en cuenta la persona en que ésta encuentra su apoyo, ya que desde ahí surge la seguridad que ofrece la fe y también su incertidumbre.

Unamuno transforma la angustia en una especie de nueva forma de “fe”, una fe angustiada, agónica, pero a la vez confirmada por la voluntad de la vida eterna. Y desde este punto, confirma la fe en “sí misma”; es ahí donde se encuentra la verdadera idea de inmortalidad desde la necesidad de mantener la existencia aun después de la misma muerte. Como hemos observado durante su exposición sobre el sentido trágico de la vida, Unamuno insiste constantemente en esa idea de inmortalidad. Obviamente la muerte física, la muerte del cuerpo, es ineludible, incluso la ciencia solo ha podido dilatar este proceso pero no evitarlo o vencerlo. Pero aun cuando la vida se termina, la necesidad de inmortalidad se enriquece cuando es la mente la que sobrevive.

Unamuno nos destaca que creer en Dios es, en el fondo querer que exista, puesto que “creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él” (Unamuno 1970, 881), lo cual nos conduce a la idea de interdependencia entre el hombre y Dios, y dicha dependencia se manifiesta específicamente en relación con el problema de la inmortalidad. Por lo tanto, el fundamento de la condición humana surge a partir de Dios, pero marcándose el origen de dicha dependencia por la perduración de Dios, ya que como nos comenta J. Marías:

Este Dios de Unamuno, que sólo en algún momento aparece como soporte y fundamento actual de la existencia, apenas como creador ni como santificador, es de un modo casi exclusivo garantía de la inmortalidad personal (Marías 1971, 155).

También nos hace sugerir Unamuno una dependencia de Dios respecto del hombre, ya que es la voluntad humana con su ansia de perdurar la que crea a Dios, entonces si el hombre depende del creador, Dios es recreado también por el hombre en cierta manera, por eso nos dice Unamuno:

Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto: Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios; Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinarum institutionum*, II, 8), y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y más personal concepción humana” (Unamuno 1970, 882).

Para concluir podemos destacar como Unamuno se plantea si existe ciertamente fuera de nuestra conciencia esta dependencia de Dios respecto del hombre, ya que si no fuera el caso nuestra garantía de inmortalidad corre el riesgo de desmontarse.

Pero este Dios que nos salva, este Dios personal, Conciencia del Universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias, este Dios que da finalidad humana a la creación toda ¿existe? ¿Tenemos pruebas de su existencia? (Unamuno 1970, 893).

En este punto nos encontramos con un problema imposible de solucionar racionalmente según Unamuno y extra-racionalmente tampoco es fiable dicha solución. Quedándonos por tanto, sólo el deseo de divinidad del cual surgen concatenadamente la esperanza y la fe, pero ellas no nos dan ninguna certeza absoluta, lo cual da lugar a la aparición de la duda y al resurgir de la agonía, según Unamuno de una manera inevitable.

5.- CONCLUSIONES.

En el presente trabajo hemos observado como la antropología de Unamuno se centra en el hombre concreto “de carne y hueso” y su preocupación por la muerte y la inmortalidad, siendo dicha preocupación sentida o vivida más que razonada, en un primer momento planteada desde un nivel existencial para ser el comienzo de una reflexión conceptual. Pues Unamuno desde un principio manifiesta una crítica al racionalismo y al idealismo, influido quizás por autores como Pascal, Schopenhauer y Kierkegaard. En dicha crítica denuncia la incapacidad de la razón para comprender la realidad profunda del hombre, una realidad que solo se manifiesta bajo un componente emotivo-sentimental que queda prohibido a la lógica racional.

El hombre concreto no se caracteriza esencialmente por su racionalidad, ya que la razón no consigue explicar el verdadero ser del hombre concreto, es decir su constante sed de supervivencia y afán de inmortalidad. Y esta constante búsqueda de inmortalidad, este deseo de que la muerte no signifique la aniquilación absoluta de cada individuo, el anhelo constante de alcanzar la inmortalidad es el único y verdadero problema vital. Y por lo tanto, según Unamuno acudimos a la fe, la cual es cosa de voluntad y no de razón, para convertirse Dios en una creación de la propia voluntad del hombre.

Unamuno nos coloca enfrente de los problemas antropológicos desde una perspectiva bastante aguda, pero es discutible plantear si nos ofrece soluciones válidas o no, pudiendo surgir un amplio debate sobre la eficacia de la conceptualización antropológica unamuniana.

Sin embargo a pesar de las posibles críticas es destacable como Unamuno propone una antropología de lo concreto, del hombre de carne y hueso, siendo su punto de partida de los análisis antropológicos, que implica a todos los hombres concretos, dando lugar a una universalidad en el pensamiento antropológico unamuniano.

Pues la equivocación de pensadores como Descartes fue el querer prescindir del hombre concreto¹⁴, cuando “nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos” (Unamuno 1970, 770). Desde este punto de vista al plantearse el problema de la persistencia individual, no sólo piensa Unamuno en su propia pervivencia, sino que además piensa en la de todos los hombres. Por lo tanto cuando se refiere al hombre agónico, auténtico o inauténtico, finito, contingente, religioso, angustiado, etc., pretende realizar una identificación universal del ser humano, partiendo constantemente del hombre concreto. Pero dicha pretensión de atribuir validez universal a su antropología se podría rebatir pues no significa que de hecho la tenga.

Está claro que las inquietudes de Unamuno influyen sobre sus concepciones de la vida y la muerte, lo mismo acontece con sus creencias y sus circunstancias que serán también aspectos influyentes en dichas concepciones, e incluso tendríamos que reconocer como se encuentran abundantes rasgos típicos de su personalidad en la caracterización del ser humano que realiza, ya sea su agonismo, su angustia o su preocupación constante por la muerte, etc. Igualmente podemos destacar como en un momento dado puede ser el cristianismo, el cual promete la inmortalidad que Unamuno buscaba, pero sin embargo encontraba en él aspectos difusos o incluso inaceptables.

Pero ¿podríamos objetar la validez universal de su antropología a partir de sus influencias personales? Claro que dichas influencias le reste en cierto modo algo de objetividad y de universalidad, pero no de una manera absoluta, ya que ciertos rasgos expuestos por Unamuno sobre el ser humano se dan de una manera generalizada en los seres humanos. Aquí observamos uno de los reproches hacia la antropología unamuniana, pero Unamuno al igual que todos los grandes pensadores es hijo de su tiempo, formado a partir de un contexto social y de unas vivencias concretas, por lo cual su pensamiento no es menos digno de ser tenido en cuenta, ya que mediante una

¹⁴ M. Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, tomo II, Madrid, Aguilar, 1970, pp.759-60.

hermenéutica adecuada analizamos los problemas concretos del hombre de carne y hueso.

BIBLIOGRAFÍA.

Abellán, J. L., *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Tecnos, Madrid 1964.

Arístides, J., *Unamuno dialéctica de la tragedia existencial*, Colmegna, Santa Fe 1972.

Benito y Durán, A., *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*, CEM, Granada 1953.

Blanco, M., *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL, Madrid 1994.

Cerezo Galán, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996.

Clavería, C., *Temas de Unamuno*, Gredos, Madrid 1970.

Collado, J. A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid 1962.

Díaz Peterson, R., *Unamuno: El personaje en busca de sí mismo*, Playor, Madrid 1975.

Ferrater Mora, J., *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1957.

Fernández Pelayo, H., *Bibliografía Crítica de Unamuno*, Ed. José Porrúa Turranzas, S.A., Madrid 1976.

García Blanco, M., *En torno a Unamuno*, Taurus, Madrid 1965.

Garagorri, P., *Introducción a Miguel de Unamuno*, Alianza, Madrid 1986.

Granjel, L., *Retrato de Unamuno*, Guadarrama, Madrid 1957.

Guy, A., *Unamuno et la soif d'éternité*, Seghers, París 1964.

Johnson, W. D., "Vida y ser en el pensamiento de Unamuno". *Crisis*, n. 10. Madrid, abril-jun. 1956.

- Malvido Miguel, E., *Unamuno a la busca de la inmortalidad*, San Pío X, Madrid 1977.
- Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1971.
- Marías, J., “Genio y figura de Miguel de Unamuno”, en *Obras Completas*, V. Revista de Occidente, Madrid 1969.
- Meyer, F., *La ontologie de Miguel de Unamuno*, PUF, París 1955.
- Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid 1961.
- Oromí, M., *El pensamiento filosófico en Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid 1943.
- Padilla, M., *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Cincel, Madrid 1985.
- Paris, C., *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Anthropos, Barcelona 1989.
- Pizán, M., *El joven Unamuno (influencia hegeliana y marxista)*, Ayuso, Madrid 1970.
- Pérez-Lucas, M.^a D., *Un agónico español : Unamuno, su vida, su obra y su tiempo*, Martín y Macías, Salamanca 1986.
- Regalado García, A., *El siervo y el señor. La dialéctica agónica de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1968.
- Rivera de Ventosa, E., *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid 1985.
- Salcedo, E., *Vida de Don Miguel. Unamuno en su tiempo, en su España, en su Salamanca*, Anaya, Salamanca 1964.
- Sánchez Barbudo, A., *Miguel de Unamuno: Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*, Akal, Madrid 1983.
- Unamuno, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, tomo II, Aguilar, Madrid 1970.

Unamuno, M.: *Diario íntimo*, Alianza Ed., Madrid 1974.

Vinuesa, J. M., *Unamuno: persona y sociedad*, Ed. Zero, Algorta 1970.

Zubizarreta, A., *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid 1960.