



UNIVERSIDAD DE JAÉN
Centro de Estudios de Postgrado

Trabajo Fin de Máster

LO TRÁGICO Y LO AGÓNICO EN UNAMUNO: EL *DIARIO ÍNTIMO* (1897) EN EL GERMEN DE LAS CONTRADICCIONES

Alumno/a: Martos Trujillo, Laura

Tutor/a: Prof. D. David González Ramírez
Dpto: Filología española

Octubre, 2017

“He querido poner al desnudo, no ya mi alma, sino el alma humana, sea ella lo que fuere
y esté o no destinada a desaparecer”

Miguel de Unamuno

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	5
2. <i>DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA</i> (1912).....	9
3. <i>LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO</i> (1924).....	25
3.1. La agonía.....	27
3.2. ¿Qué es el cristianismo?.....	30
3.3. Verbo y letra.....	32
3.4. Abisag, la sunamita.....	34
3.5. La virilidad de la fe.....	36
3.6. El supuesto cristianismo social.....	37
3.7. El individualismo absoluto.....	39
3.8. La fe pascaliana.....	41
3.9. El padre Jacinto.....	43
3.10. Conclusión.....	45
4. BALANCE FINAL (Y PROVISIONAL).....	48
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	51

RESUMEN - En el presente trabajo se analizan los vínculos que el *Diario íntimo* (1897) de Miguel de Unamuno mantiene con dos de sus libros más emblemáticos, siguiendo así con la línea desarrollada desde mi Trabajo Fin de Grado. Tras una pequeña introducción que funciona como presentación general, fijación de objetivos y justificación de la metodología, se procede al estudio de los temas más destacables que vinculan dos de las obras más estudiadas del autor con su diario: *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) y *La agonía del cristianismo* (1924). Se aportan algunas conclusiones del análisis realizado y se apuntan algunas direcciones en las que avanzar con este proyecto, como por ejemplo las relaciones entre el *Diario íntimo* con los *Apuntes de un viaje por Francia, Italia y Suiza*, una obra inédita publicada este mismo año.

Palabras clave: Unamuno, Diario íntimo, fe, razón, agonía, inmortalidad, tragedia

ABSTRACT – In this work we analyze the links that Miguel de Unamuno's *Diario Íntimo* (1897) maintains with his most emblematic books, continuing with the line of action developed from my Final Degree Project. After a small introduction that works as a general presentation, target setting and justification of the methodology, we proceed to study the most outstanding topics that link two of the most studied works of the author with his diary: *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) and *La agonía del cristianismo* (1924). After the analysis, some conclusions are provided and led to some directions in which they advance with this project, like the relations between the *Diario íntimo* with *Apuntes de un viaje por Francia, Italia y Suiza*, an unpublished work announced this same year.

Key words: Unamuno, Diario íntimo, faith, reason, agony, immortality, tragedy.

1. INTRODUCCIÓN

La realización de mi Trabajo Fin de Grado (Martos Trujillo, 2016), tutelado por el profesor David González Ramírez, fue lo que me llevó hasta una figura tan fascinante como compleja, uno de los personajes más fructíferos de la literatura española: Miguel de Unamuno (1864-1936). Acercarse a él supone, al mismo tiempo, una aproximación a ámbitos culturales tan diversos como la filosofía, la literatura, la religión, el intelectualismo... No cabe duda de que el abanico de posibilidades para el estudio que tanto su vida como su obra nos ofrecen es tan amplio como diverso. Esto resultó determinante a la hora de escogerlo como tema de mi trabajo, con el que, tal y como he señalado, tuve la oportunidad de sumergirme en este universo apasionante y descubrir un camino que, sin duda, deseaba recorrer.

El descubrimiento de este camino se produce de la mano de la lectura de su *Diario íntimo* (1897)¹, una obra que, a pesar de ser sumamente rica en matices, sigue siendo bastante desconocida. Esta lectura me hizo tomar consciencia de la especial relación que este diario guarda con muchas otras obras del autor, de manera que esto se convirtió en el centro de mi trabajo: la intención de demostrar las conexiones que vinculan el *DI* con otras obras unamunianas. En aquel caso, me centré en tres de ellas, *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), *San Manuel Bueno, mártir* (1917) y *El Cristo de Velázquez* (1920), de géneros dispares: autobiografía, novela y poesía, respectivamente.

En esta ocasión, he querido continuar desarrollando esta idea en mi Trabajo Fin de Máster, cumpliendo con el propósito que ya recogí en mi TFG, de proseguir con el estudio de la idea que allí comenzaba, es decir, demostrando la existencia palpable de vínculos existentes entre el *DI* y la obra unamuniana. Así pues, no he dudado en aprovechar la oportunidad de seguir trabajando bajo la tutela del profesor David

¹ A lo largo de este trabajo abreviaré el título de esta obra de Unamuno, para evitar su repetición continuada, empleando las siglas *DI*.

González Ramírez para finalizar esta otra etapa académica de nuevo de la mano de Unamuno y su *DI*.

Esta vez he querido centrarme en el análisis de otras dos obras, de carácter ensayístico, que tienen un papel fundamental dentro toda la composición de Unamuno; se trata de *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) y *La agonía del cristianismo* (1924). Al igual que en mi TFG, lo que trataré de plasmar aquí será mi interpretación personal de estos textos, a partir de la lectura directa de las fuentes primarias, y con el apoyo, más que necesario, de otras fuentes secundarias. A este respecto, me veo en la obligación de matizar que la bibliografía sobre Unamuno y su obra es tan amplia que, necesariamente, he tenido que aprovechar para mi estudio aquellos textos que he considerado más afines al mismo.

Obviaré todo el análisis referente al *DI*, pues este ya quedó recogido en mi anterior trabajo, aunque, necesariamente, lo tomaré como punto de partida, por lo que remitiré en más de una ocasión a él. No obstante, a pesar de esto, sí me gustaría recoger aquí algunas pinceladas de lo que a este respecto desarrollé allí, principalmente para situar al lector en el universo creacional de este libro. No podemos perder de vista, por ejemplo, que esta obra primeriza (el *DI*) surge de una crisis que podría calificarse de espiritual y que, no queda, en absoluto, resuelta con la escritura del mismo, sino que su continuidad, a pesar de ser difícil de señalar en términos concretos, se mantiene a lo largo de toda su trayectoria vital. De esta consideración partía inicialmente mi trabajo, y las nuevas lecturas de otras obras de Unamuno me permiten hacerlo de nuevo. Antes de continuar, me gustaría recoger aquí lo que Armando Zubizarreta (1997: 398) nos dice de esta obra, del *DI*, puesto que refuerza la idea a la que acabo de apuntar:

Creo que nadie, crítico creyente o no creyente, duda hoy que el proceso expuesto en este diario constituyó un sincero esfuerzo de recuperar la fe -católica, dado el contexto español en el que Unamuno había vivido y vivía-, esfuerzo que todos coinciden en reconocer que no tuvo el éxito deseado por don Miguel.

Por otro lado, resulta crucial que conozcamos en qué consistió aquella crisis de 1897, pues esta determinaría, sin duda, la redacción del *DI*, de manera que conocerla supone una aproximación a su génesis. De vital importancia también es que entendamos el género del diario, y recordemos que esta obra no fue concebida para su publicación,

por lo que no es hasta el año 1957 cuando tenemos noticias de su existencia. Lo que encontramos en el *DI*, en definitiva, es un conjunto de cuadernos que son testigo de esa experiencia agónica que marcaría a nuestro autor de por vida, en los que se reúnen notas de lectura, citas de otros textos, referencias litúrgicas... y entre todo esto se gestan aquellos *nimbos* que servirían a Unamuno después para convertirse en el eje sobre el que se sustenten muchas de sus creaciones².

Entre los temas más destacables del *DI*, se encuentra, sin ninguna duda, el de la fe y la razón, o, más concretamente, el de la incompatibilidad entre ambas. Esto se convertirá en el centro temático de la obra, y a partir de aquí aparecerán otros muchos temas como el de la humanidad de Cristo, la Eucaristía, el querer creer, la esperanza que brota de la desesperanza... Considero necesario hacer esta puntualización, puesto que en las obras que estoy a punto de analizar encontraremos la huella de aquella crisis del *DI* a través de la presencia de temas como estos.

Así pues, me gustaría también apuntar aquí que la relación entre estas obras no se da solamente en el eje temático, sino que también en el plano morfológico y genológico podremos encontrar grandes similitudes. Como decía, las dos obras que voy a analizar son ensayísticas, y el diario, en cuanto a género, guarda una estrecha relación con el ensayo. Así traté de demostrarlo en mi TFG, donde dedico un apartado a este asunto (Martos Trujillo, 2016: 11-14).

Los objetivos de este trabajo vuelven a ser, por tanto, el análisis de estos vínculos que conectan las mencionadas obras de Unamuno entre ellas, teniendo siempre como eje central al *DI*. A pesar de no recoger aquí un apartado referente en exclusiva al *DI*, este texto sigue siendo el principal eje vertebrador de este trabajo. Lo he vuelto a seguir a través de la edición de Etelvino González (Unamuno, 2012), que cuenta con un estudio preliminar amplio. Del mismo modo, tal y como recogía anteriormente, ha sido también indispensable el apoyo en fuentes secundarias, fundamentalmente de carácter específico, referentes tanto al universo narrativo que conforman las obras de Unamuno, como a su vida o personalidad filosófica.

Con todo, volviendo sobre la cita de Unamuno que recogía al comienzo, lo que en este trabajo he tratado de mostrar no es otra cosa sino el intimismo unamuniano, la

² Remito a mi TFG donde hago un análisis pormenorizado tanto del género del diario como de los temas del mismo (Martos Trujillo, 2016: 11-22). Este análisis resulta fundamental para el desarrollo del presente trabajo.

huella que en sus textos dejó grabada su propia alma, con el fin (y esto lo veremos con el desarrollo del trabajo) de que quienes se acercaran a sus textos tuvieran la oportunidad de sentir su propia agonía. Vamos, si se me permite la expresión, a revivir a ese Unamuno, a concederle la inmortalidad que le otorga su obra al seguir siendo leída y, sobre todo, sentida.

2. *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA (1912)*

“Hablar del sentimiento trágico de la vida en Unamuno, no equivale solo a enunciar el título de su obra filosófica de mayor renombre, sino, ante todo, de su actitud fundamental ante la vida” (Posada, 2013: 102).

Antes de comenzar a hablar de esta obra debo recordar las palabras con las que el propio Unamuno llega a referirse a ella en una carta a José María Salverría; en ella sostiene que “es, con mucho, lo más sustancial y fundamental que he escrito sin excluir el comentario al *Quijote*” (*apud* Cerezo Galán, en Unamuno 2011: 9). De manera que teniendo esto en cuenta, hay que partir de la idea de que en esta obra nos encontraremos con las más altas aspiraciones de su autor, con sus pensamientos e ideas más profundas. Para García Castillo (2015: 281) esta obra es, además, una obra de encrucijada, pues sostiene que, mientras que, por una parte, se percibe en ella una recepción muy personal de la filosofía del siglo XIX, por otra parte es también una obra que abre caminos inexplorados del pensamiento del siglo XX.

En cuanto a los orígenes de la misma, la obra fue publicada inicialmente por entregas en la revista *La España moderna*, desde diciembre de 1911 hasta diciembre de 1912, aunque hay quien sostiene, como por ejemplo Paolo Tanganelli en su estudio “Del erotismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*” (2003), que habría comenzado a incubarse bastantes años antes, en torno a 1905, en un *Tratado del amor de Dios*. Es el propio Paolo Tanganelli (2003: 175), quien afirma que “la recomposición del mosaico que forman los diferentes borradores del ensayo unamuniano sin duda más estudiado, tendría que empezar por las dos carpetas del *Tratado del amor de Dios* que se conservan en el archivo unamuniano”. Este título dejaría paso al definitivo *Del sentimiento trágico de la vida*.

No obstante, bien podríamos remontarnos a primeros de siglo para buscar estos orígenes, pues fue este el momento en el que Unamuno comenzó a decantarse por estos ensayos “espirituales”. En la introducción que Cerezo Galán hace a la obra en la edición con la que estoy trabajando, sostiene que el “gran acierto indiscutible” de Unamuno “fue fraguar una visión del alma trágica” (en Unamuno, 2011: 10). Asimismo, es también Cerezo Galán (en Unamuno, 2011: 12) quien plantea la siguiente pregunta: “¿Cómo se gestó y en qué consiste propiamente esta visión?”. Y para responderla señala, y esto me interesa sumamente, que habría que remontarse a la crisis espiritual de 1897, es decir, al momento en el que Unamuno escribió el *DI*.

Esta crisis representó para Unamuno un encuentro cara a cara con la muerte a causa de la enfermedad de su hijo Raimundo, lo que consiguió que la cuestión del sentido de la vida se hiciera en él aún más fuerte. Al no encontrar respuesta teórica posible a este problema, Unamuno se decanta por el orden práctico/moral que le conduce a una apuesta desesperada por el sentido frente al sinsentido y esto será lo que tratará de desarrollar a lo largo de estos ensayos. A este respecto, García Castillo (2015: 284) añade que después de esta crisis será la incertidumbre activa la que se convertirá en el hábitat de su pensamiento y su lucha intelectual, pues, perdida la fe de la infancia, en la que se asentaba su creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, Unamuno se halla suspenso entre la razón y el anhelo. Y esto explicaría, según este autor, el punto de partida de su filosofía en la obra que me dispongo a analizar.

Con todo, hay que partir entonces de la idea de que, si el *DI* era ya una manifestación de lo más íntimo de Unamuno, una obra en la que ponía de manifiesto sus inquietudes más profundas, dejando al desnudo su propia alma, en *Del sentimiento trágico de la vida* volvemos a encontrar el reflejo de muchas de aquellas inquietudes sobre las que, a pesar de los años que han pasado desde la famosa crisis de 1897, sigue reflexionando, pues no han dejado de ser el eje de su pensamiento, ni dejarán de serlo nunca, tal y como trataré de demostrar.

El *DI* puede ser tomado como una búsqueda, la búsqueda de un Unamuno que necesita hallar un sentido a la vida, a su propio existir, así pues, es también de esa búsqueda, en la que lo que aparece es un deseo desmesurado de encontrar una finalidad a la existencia, de donde nace esta otra obra. Es el propio Unamuno quien sitúa ese *para qué* como el verdadero punto de partida de toda filosofía, de manera que podemos

situarlo también como el punto de partida de su pensamiento y, con esto, de sus escritos. Tenemos aquí, por lo tanto, el primer punto de unión directa con el *DI*, y este nos llevará a encontrar otras muchas conexiones, que son las que trataré de justificar a continuación.

Ya sabemos que la obra nace del deseo de dar respuesta a ese para qué; pero si tratamos de averiguar cuál es la respuesta que Unamuno encuentra en ese camino de búsqueda, llegamos así a la conclusión de que es Dios, una idea de Dios que identifica como Supremo Fin: “Y la Causa Suprema, Dios ¿qué es sino el Supremo Fin? Solo nos interesa el por qué en vistas del para qué: solo queremos saber de dónde venimos para mejor poder averiguar a dónde vamos” (Unamuno, 2011: 76). A este respecto, Costa (1998), sostiene que el hecho de que Unamuno ponga a Dios como respuesta, radica en que en el centro de su filosofía está la persona, y una verdadera filosofía de la personalidad postula y exige una conciencia última personal que justifique el Universo, es decir, exige a Dios.

Esta identificación de Dios con el fin último hace, a su vez, que nazca un sentimiento que ya se encontraba también en la esencia del *DI*, se trata del ansia de inmortalidad. Un deseo que atormenta y enriquece al mismo tiempo a Unamuno, y que impregnará y dará sentido a toda su obra. De hecho, son muchos los estudiosos que así lo reconocen. Entre ellos encontramos, por ejemplo, a Carlos París (1968: 78), quien en su obra sobre la estructura intelectual de Unamuno, después de plantearse cuál es el núcleo de descubrimiento que más íntimamente juega en el alma del escritor, definiendo así la filosofía de su obra, no duda en afirmar que la respuesta se nos da con facilidad: el problema de la inmortalidad del alma, y apunta, además, que es el propio Unamuno quien nos lo dice en *Del sentimiento trágico de la vida*.

En este punto, me gustaría dejar también constancia de la idea que sostiene Pedro Oya (2017: 201), en un artículo bastante interesante sobre el argumento vertebrador de la obra que estoy analizando, quien considera que deberíamos entender este ansia de inmortalidad como un deseo, y no en términos de necesidad, como puede parecer que lo plantea Unamuno, pues sostiene que es realmente discutible que necesitemos de la inmortalidad para “poder vivir esta vida y soportarla y darle sentido y finalidad”. No obstante, aquí podríamos plantearnos si en realidad para Unamuno la necesidad es ser inmortal, o si es que, acaso, la necesidad estriba en el propio deseo de serlo. La lectura

atenta de esta obra y el desarrollo de este trabajo me lleva a decantarme por esta segunda opción, aunque no por ello dejaré de tener presente la tesis de Oya.

Por otro lado, siguiendo con lo que estábamos viendo, resulta interesante puntualizar que, después de llegar a este deseo de inmortalidad, Unamuno considera también que se trata de un nuevo punto de partida; en sus propias palabras, “[e]l ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?” (Unamuno, 2011: 79). A lo que añade casi inmediatamente después lo siguiente: “Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida” (Unamuno, 2011: 80). En cuanto a esto, resulta también interesante la opinión de Posada Gómez (2013: 100), quien sostiene que la manifestación más radical de este ansia de inmortalidad queda expresada cuando la postula como la sustancia del hombre, pues desde el principio de su reflexión conduce el problema al ámbito antropológico; radicaría aquí, por tanto, el sentimiento trágico de la vida.

Ese sentimiento trágico de la vida, que es además el que da nombre a la obra, es su propia esencia, la esencia de su vida, su filosofía y sus textos, pues no es solo aquí donde lo encontramos, sino que también está en el trasfondo de muchas de sus novelas, ensayos y poemas, y, por supuesto, en el eje mismo del *DI*. Se trata de una angustia vital que nace ante la imposibilidad de encontrar respuestas a ese deseo de inmortalidad a través de la razón y que es, al mismo tiempo, “lo que nos lleva a creer en Dios” (Unamuno, 2011: 208). Y es que de ese anhelo surge otro, el de querer creer, el de querer convencerse a uno mismo.

Es esta la respuesta que Unamuno da a al para qué, pues si antes era este el punto de partida de las filosofías, el querer creer será ahora el “verdadero punto de partida íntimo” (Unamuno, 2011: 76). Se trata, como él mismo dice, de un sentimiento íntimo del que deja constancia en muchas de sus obras, como por ejemplo en *San Manuel Bueno, mártir*, en la que este deseo de fe está en la esencia del personaje principal; esto nos demuestra que Unamuno era capaz de trabajar con las mismas ideas en obras de diversa naturaleza y con objetivos estéticos también diferentes. De manera que, siendo así, un sentimiento íntimo que le acompaña siempre, necesariamente tendría

que aparecer en el *DI*: “Más que creer quiero creer” (Unamuno, 2012: 123), pues es aquí, según señala Zubizarreta (1997: 401), donde asistimos como testigos a “cómo nace su *querer creer*”. Según Polo (1999: 22), esta es una forma en la que la fe se justifica a sí misma, creemos en Dios no porque tengamos pruebas racionales sino porque queremos creer, queremos que Dios exista.

Me interesa ahora detenerme en desentrañar en qué consiste exactamente ese sentimiento trágico de la vida. Decía que nace de la búsqueda de una finalidad, búsqueda en la que aparece Dios o la idea de Dios como respuesta, es decir, se trata de un sentimiento trágico que “implica la realidad del ser del que dependemos” (Carmona, 1969: 30), ser que identifica como Causa Suprema, lo que da lugar a que nazca en Unamuno ese ansia de inmortalidad, un deseo que, a su vez, hace que se necesite de la fe, que se quiera creer. La suma de todo esto es lo que Unamuno identifica como el sentimiento trágico de la vida; es, podríamos decir, esa angustia vital que le caracteriza, que ya conocimos de cerca en el *DI* y que aquí vuelve a alzarse como protagonista.

Esa angustia vital viene provocada por distintas causas, pero, en última instancia, el verdadero problema, el que aparece reiteradamente, es el de la inmortalidad del alma, pues él mismo afirma que este es el “único y verdadero problema vital, el que más a las entrañas nos llega, el problema de nuestro destino individual y personal” (Unamuno, 2011: 52), que además “implica el porvenir de la especie humana toda” (Unamuno, 2011: 74). Si tenemos en cuenta pues, la importancia que Unamuno otorga a toda esta cuestión, entenderemos que todas sus reflexiones giren, en gran parte, en torno a su resolución. Así pues, esto hace que aparezcan nuevas cuestiones, nuevos enfrentamientos como es el caso de la incompatibilidad entre la fe y la razón, cuestión en la que necesariamente tengo que adentrarme.

Razón y fe. La imposibilidad de casar ambas es lo que provoca en Unamuno esa angustia vital de la que vengo tratando, pues ante ese deseo de inmortalidad, cada una ofrece una respuesta distinta. Mientras que la fe fortalece la posibilidad de poseer un alma inmortal y es una especie de garantía frente a la nada, la razón se niega a aceptar esto. Unamuno, que quiere creer, o así al menos lo dice, a pesar de arremeter constantemente contra la razón, no puede evitar buscar respuestas racionales; de aquí nacen muchas contradicciones que son también propias de su pensamiento. Él mismo habla de ellas y las reconoce: “¡Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos

casar la vida y la razón!” (Unamuno, 2011: 79). Y es que el conflicto entre cabeza y corazón es necesariamente contradicción, a pesar de que, tal y como indica Miguel A. Cordero (2003: 21), Unamuno “no la lamenta sino que hace de la contradicción virtud: ella es el motor de nuestra vida contra toda esperanza”.

En este mismo sentido, me gustaría recoger también aquí una puntualización sobre la idea que se encierra en el término ‘contradicción’ que sostiene Cerezo Galán en su obra *Ecce homo: la existencia y la palabra* (2016: 103), donde señala que más que de contradicción en el sentido de “negación determinada”, habría que hablar de “oposición”, una oposición en la que cada contrario se afirma resistiendo a su antagonista (tal y como veremos que ocurre con la fe y la razón), apoyándose en él, como sugiere la imagen del “abrazo trágico” y recibiendo del otro, en el contragolpe, un impulso de reafirmación. De manera que, teniendo esto presente, cada vez que en este trabajo haga referencia a esa contradicción, lo haré en este sentido, en el de oposición.

En el *DI* es frecuente ver cómo Unamuno, después de reflexionar sobre algún tema, tras intentar convencerse de algo, plantea nuevas preguntas que le hacen volver a replanteárselo todo; esto aparece también en *Del sentimiento trágico de la vida* cuando, por ejemplo, se cuestiona “¿pero de veras creo en ello?” (Unamuno, 2011: 90). Llegados a este punto, resulta interesante recoger aquí las palabras de Pulgar Castro, quien sostiene que esta “idea de la paradoja como clave interpretativa de la existencia, devela la debilidad misma de la razón, puesto que no es capaz de dar respuesta al querer más íntimo del hombre, esto es: su deseo de inmortalidad” (2010: 99). Quizás precisamente sea este el motivo que lleva a Unamuno a enfrentarse continuamente a la razón en esta obra, y llega a identificarla como una *enfermedad*.

Me gustaría aquí abrir un paréntesis, puesto que este concepto, el de enfermedad, adquiere cierta importancia en el pensamiento de Unamuno, pues lo utiliza simbólicamente en distintas ocasiones y aparece tanto en esta obra como en el *DI*, en el que presentaba la “aspiración a la gracia” (Unamuno, 2012: 71) como un camino para curarse del intelectualismo, reflexión similar a la que plantea aquí, en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Si eso de la salud no fuera una categoría abstracta, algo que en rigor no se da, podríamos decir que un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. Irracional por falta de enfermedad alguna que

encendiera su razón. Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo, por el deleite de probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal. (Unamuno, 2011: 67).

Y no solo aparece aquí el concepto, sino que también, al hablar del culto a la inmortalidad como un principio consolador, dice así:

¿Enfermedad? Tal vez, pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud, y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea como la vida misma a que va presa, y la única salud posible la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa. (Unamuno, 2011: 84)

Después de ver esto cabe hacer la siguiente pregunta: ¿qué es lo que está identificando Unamuno realmente con una enfermedad? Y la respuesta a esta cuestión no resulta, en absoluto, sencilla, puesto que mientras que en algunas ocasiones la enfermedad es el intelectualismo, la razón misma, en otras, como las que acabamos de recoger en las citas anteriores, esa enfermedad es justamente aquello que le hace querer conocer o incluso encontrar consuelo. Y es que el concepto de enfermedad en Unamuno puede ser ambivalente; la misma razón, enfermedad trágica, que le hace buscar el conocimiento, es la que le lleva a la fe y a la esperanza, en contra de esa razón, de manera que no podrían vivir la una sin la otra (es ese abrazo trágico del que nos hablaba Cerezo Galán).

No obstante, y a pesar de lo anterior, Unamuno sostiene que “[h]ay que creer con la fe, enseñenos lo que nos enseñe la razón” (Unamuno, 2011: 235). Considero que aquí se resume perfectamente el deseo de Unamuno de creer solo con la fe a pesar de que la razón le incite continuamente a no hacerlo. Para nuestro autor, ambas son enemigas, y esto será un conflicto existencial que siempre estará presente, pues a pesar de estar enfrentadas, sostiene que se necesitan la una a la otra. En varias ocasiones a lo largo de la obra que nos ocupa apunta que la fe busca el apoyo de la razón y que es cierto que esta no puede probarnos que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir. Cerezo Galán (2016: 102) aporta aquí una visión interesante en la que afirma que mientras que la fe quiere hacerse transmisible, procurarse comprensibilidad, reduciendo a la razón a mero instrumento legitimador de sus ansias, la razón, por su parte, aspira a desarmar a la fe y monopolizar así la confianza del hombre. De ahí el odio recíproco a que lleva a

cada uno el empeño en hacerse valer en exclusiva; es decir, en este punto encontramos su profunda y eterna enemistad.

A continuación me gustaría recoger una cita que, a mi parecer, resulta sumamente interesante, pues en ella Unamuno habla de otra de sus etapas, la de intentar encontrar las respuestas siempre en la razón, e insiste en que en aquel momento se equivocaba:

Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle, porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. (Unamuno, 2011: 195).

Como de lo que trato es de encontrar y analizar los vínculos entre esta obra y el *DI*, debo detenerme en este punto para comprobar qué pensaba o qué sentía Unamuno con respecto a este tema durante la redacción del mismo. Al fijarnos en esto, nos encontramos con que durante aquella crisis existencial, la razón también aparecía como una especie de enemiga, igual que aquí. En el *DI* no dejaba de insistir en la idea de que la razón conduce al nihilismo, y esto tenía consecuencias nefastas. Además, sostenía que “donde el exceso es dañino es en la razón” (Unamuno, 2012: 117). Esto nos permite saber que los tiempos en los que intentaba buscar a Dios por medio de la razón fueron anteriores al *DI*, de hecho, puede que hasta fueran uno de los desencadenantes de la crisis, pues nos dice que con el escepticismo racional por un lado, y la desesperación sentimental por otro, se despertó en él el hambre de Dios. En efecto, tal y como apunta Miguel A. Polo (1999: 19), para el Unamuno de esta etapa, ya no puede ser la necesidad racional la que nos pruebe la existencia de Dios ni la que nos haga creer en Él, sino que será la propia angustia vital la que nos haga creer. Esta idea, la de encontrar a Dios en la desesperación ya formaba parte del *DI*, y volvemos a encontrarla aquí³.

Ahora bien, después de conocer cuáles son los sentimientos y la posición de Unamuno con respecto a esta lucha entre la fe y la razón, sabemos que en el momento en el que escribe esta obra, rechaza, en cierto modo, la razón. Sin embargo, nada en

³ Retomaré esta conexión más abajo con el detalle que se merece.

Unamuno resulta sencillo; recordemos que está lleno de contradicciones, y precisamente esto es lo que hace que todo su universo se vuelva apasionante; es aquí donde radica, como indicábamos al principio, su visión del alma trágica, su gran acierto. A este respecto él mismo dice así:

Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da (...) ¿Contradicción? ¡ya lo creo! ¡La de un corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice que no! Contradicción, naturalmente (...) Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción. (Unamuno, 2011: 60).

Así pues, sin perder nunca de vista esta paradoja que caracteriza su pensamiento, se puede afirmar que rechaza la razón como medio para encontrar respuesta al anhelo de inmortalidad, pero sin olvidar lo siguiente: “¿Hemos de aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin tratar de replanteárnosla? Esto es imposible” (Unamuno, 2011: 242). Es decir, Unamuno va a seguir siempre dudando, porque es imposible no hacerlo. Es, lo que indicaba también anteriormente, la relación necesaria entre dudar para encontrar respuestas; sin lo primero no podría llegar nunca a lo segundo, pero Unamuno no se detiene ahí, sino que dado que las respuestas nunca llegan a ser válidas por completo, tiene que volver a dudar y el círculo continúa. Con esto, aparece otro de los temas esenciales tanto en el *DI* como en esta obra: la duda.

La duda en Unamuno no es una duda metódica, como la de Descartes; él mismo insiste en mostrar la diferencia con esta, pues para él la duda no es un método, sino que es algo inevitable, una especie de guerra interna que nace del temor a la nada, al aniquilamiento. Como podemos comprobar, volvemos a encontrarnos exactamente el mismo problema que se planteaba en el *DI*, y es que a medida que nos adentramos en la obra de Unamuno después de haber analizado su diario, no podemos dejar de encontrar vínculos, como si en aquellos cuadernillos escritos sin la intención de ser publicados hubieran quedado recogidas todas las ideas, preocupaciones y deseos sobre los que, a lo largo de su vida, continuaría reflexionando y construyendo nuevas obras. Así pues, esta duda que tiene una presencia tan fuerte en ambas obras (en el *DI* y en *Del sentimiento trágico de la vida*), aparece además en las dos con los mismos matices, y es que ya en el *DI* la duda venía de la mano del temor al aniquilamiento, era una especie de obsesión

que torturaba continuamente a Unamuno, esa posibilidad del acabamiento con la muerte, y es a esa misma idea a la que vuelve a llevarle la duda también en esta obra ensayística, y con el mismo resultado: la duda que se convierte en salvadora.

Sin embargo, la duda en Unamuno no solo conduce a la esperanza, como mostraré a continuación, sino que también le lleva a la vanidad, a esa vanidad de vanidades de la que también deja constancia en el *DI*, en el que decía: “he vivido soñando en dejar un nombre” (Unamuno, 2012: 175), aunque esto lo matizaba añadiendo seguidamente que en adelante viviría buscando la salvación de su alma. No obstante, estas palabras me sirven para demostrar que ese deseo de perpetuar, de dejar un nombre, ya estaba presente en Unamuno, pues se trata, en cierto modo, de una forma de alcanzar otro tipo de inmortalidad, la que le proporcionaría el ser recordado. Zubizarreta (1997: 401) apunta que

[a] todo lo largo del *Diario*, el angustiado don Miguel se examina y critica a sí mismo buscando superar sus defectos por la adopción del arrepentimiento y la humildad; (...) se vigila no severamente para caer en la tentación de la vanidad herida, de la comedia de la conversión.

En *Del sentimiento trágico de la vida*, este tema aparece, decía, en torno a la duda, él mismo lo confiesa: “Cuando las dudas invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama” (Unamuno, 2011: 93). Es decir, en los momentos en los que no cree que la inmortalidad de su alma sea posible, es tanto el pavor que siente hacia la nada, hacia ese morir del todo, que necesita encontrar otra alternativa, y la encuentra en esta vanidad, en el deseo de que, si él no puede eternizarse, al menos que lo haga su nombre.

A medida que vamos adentrándonos en la obra, vamos haciendo nuestra esa visión agónica de Unamuno, algo que nos ocurría también con la lectura del *DI*, aunque en él, no todo era angustia vital, también aparecía en ocasiones la esperanza, a pesar de que, para encontrarla, Unamuno necesitaba verse en medio del horror, él mismo decía que “de la desgracia brota la esperanza” (Unamuno, 2012: 157). Pues bien, en esta ocasión, es a esta misma esperanza a la que llega también por el camino de la duda y el escepticismo. “Ese escepticismo salvador (...) ¿puede decirse que sea la duda? Es la duda, sí, pero es mucho más que la duda” (Unamuno, 2011: 144). El escepticismo vuelve a ser salvador, porque acaba convirtiéndose en la fuente del movimiento, es una

guerra creadora, puesto que de la misma forma que él sostiene que “la guerra ha sido siempre el más completo factor de progreso” (Unamuno, 2011: 148) cuando habla de la sociedad, nosotros podemos extrapolarlo a esta guerra interna suya que es la que le hace dudar, encontrar y avanzar hacia un nuevo cuestionamiento que volverá a hacerle temer o dudar, y gracias al cual nunca dejará de crear, de avanzar.

Sin embargo, este proceso no es para nada sencillo, y lleva a nuestro escritor a enfrentarse a un gran abismo de dolor y desesperación. En el *DI*, Unamuno llegaba a una conclusión tan sincera como aterradora: “me queda la tristeza por lote mientras viva” (Unamuno, 2012: 175). No cabe duda de que en esa sentencia queda grabado el dolor de un hombre que busca intensamente eternizarse, que anhela encontrar una verdad que pueda hacerle estar en calma, y que lo hace sabiendo que nunca va a poder encontrarla. Tenía razón al concluir así que siempre le acompañaría la tristeza, pues ese sufrimiento es exactamente el mismo que vuelve a recogerse en esta obra. Tal y como señala Pulgar Castro (2010: 102), “es evidente que si algo caracteriza la obra unamuniana, es que esta no tiene por propósito encontrar respuesta única. Situación que produce congoja”. Para Unamuno, esa congoja es “algo mucho más hondo, más espiritual que el dolor (...). Nos descubre a Dios y nos hace quererle” (Unamuno, 2011: 227). Y justo aquí, encontramos otro de los puntos de unión entre las dos obras sobre las que estamos trabajando, algo que ya he mencionado anteriormente y en lo que me detendré ahora, la forma en la que Unamuno acaba encontrando siempre a Dios en el sufrimiento o la desesperación.

Unamuno no llega a Dios por medio de la razón, eso es algo que deja bastante claro, sino que lo hace sosteniendo la idea de que la única forma de llegar a Él es a través del amor y del sufrimiento. Podría parecernos curioso o hasta extraño que el amor y el dolor aparezcan vinculados de esta forma, pero sabemos ya que las contradicciones son la esencia del pensamiento unamuniano, así que no debemos extrañarnos cuando leemos algo como esto: “Te compadeces y te enciendes en doloroso amor a ti mismo” (Unamuno, 2011: 169). Según Posada (2013: 102), Unamuno vive de este dolor, lo cultiva. Zubizarreta (1997: 403), apunta además que es precisamente este amor a sí mismo la afirmación de la entidad personal, principio de dignidad humana y principio de amor al prójimo y de auténtica apertura al don del Dios personal cristiano. Sentimiento que encontramos en el *DI* en estas palabras de Unamuno:

Búscate en el Señor y allí hallarás paz verdadera y podrás mirarte frente a frente abrazado a ti mismo en santa caridad sentirás la permanente sustancialidad de tu alma, llamada por Cristo a la vida eterna. Es mucho más difícil de lo que se cree amarse a sí mismo; es el principio de la verdadera caridad. ¡Cuán pocos saben amarse en Cristo! (*apud* Zubizarreta, 1997: 403).

Con todo, aparece también aquí el tema de la compasión, que adquiere un gran valor en la obra, pues lo presenta como el modo de llegar al amor universal. Y es que, “Dios es amor porque es compasión, el ser que asume el dolor de todos los seres” (Polo, 1999: 20).

Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal (Unamuno, 2011: 170).

Ahora bien, ¿a qué se refiere al aludir al amor universal? Polo sostiene que el amor es el poder que nos revela lo eterno en nosotros y en nuestro prójimo, poder que personaliza el Universo y que nos permite, por tanto, encontrar esa inmortalidad tan buscada por Unamuno (1999: 20). Este concepto del amor o la conciencia universal es una idea que aparece con fuerza en la obra, y lo hace además muy vinculada al dolor, pues según Unamuno, este sería el camino de la conciencia, el medio por el que los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. En este sentido, es interesante también apuntar que hay un momento de la obra en el que señala que “no nos damos cuenta de tener alma hasta que no nos duele” (Unamuno, 2011: 231). A Unamuno le duele el alma, le duele porque quiere salvarla de la nada, quiere que sea inmortal, y ese dolor es el que le hace reflexionar sin descanso; así, en medio de sus pensamientos, aparece la idea de que el Universo tiene una conciencia: “Así es como creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve” (Unamuno, 2011: 219). Y esta conciencia acaba siendo identificada con Dios. Dios vuelve a aparecer como respuesta. Dios es identificado por Unamuno no solo como la conciencia del universo, sino también como el amor o la voluntad.

Esto último, a pesar de no ser uno de los temas principales en el *DI*, merece ser comentado aquí puesto que en esta obra sí que adquiere cierta importancia. La voluntad,

que para Unamuno es lo mismo que el amor, es lo que se refiere al porvenir, es decir a lo que vendrá o, como él mismo dice, a lo que se espera. Para Unamuno la fe es cosa de la voluntad, es movimiento “hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida” (Unamuno, 2011: 216). La voluntad es lo que hace que seamos nosotros los que podamos dar un fin, un sentido al universo, cuando no somos capaces de encontrarlo. En torno a este criterio que Unamuno propone, Cerezo Galán apunta la resolución de corte kantiano que, por la misma fecha, propone W. James:

Obra como si el universo tuviese un fin y contribuirás a la existencia del fin. La inteligencia no ve sino causas eficientes; la voluntad crea causas finales. Y la realidad no responde menos a la creación de la voluntad que a las visiones de la inteligencia (*apud* Cerezo Galán en Unamuno, 2011: 12).

Y ¿no es acaso esto lo que hace Unamuno? “Condúctete como si creyeras y acabarás creyendo” (Unamuno, 2012: 185), decía en el *DI*, y no dista mucho de lo que proponen W. James, Kant o Pascal⁴. A este respecto, Alberto Oya (2017: 200) señala que lo que pretenden todos estos autores (incluido Unamuno) es justificar la creencia religiosa, obviando la cuestión de la existencia de Dios y partiendo de las necesidades del propio creyente, junto con la consideración de que la creencia religiosa no es una cuestión que pueda ser resuelta a partir de las evidencias posibles. Nos encontramos, por tanto, con que la voluntad es, en consecuencia, aquello que crea las causas que se están buscando.

Llegados a este punto, me gustaría retomar la idea de Dios como conciencia del universo, pues es también en esta idea donde Unamuno encuentra una respuesta a ese anhelo de inmortalidad, que planteábamos al comienzo, al decir así:

Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella y ¿puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema ¿no es acaso ser? (Unamuno, 2011: 179).

En torno a esta idea, que ofrece a nuestro autor una vía de escape frente al aniquilamiento, surge también una reflexión bastante interesante que no aparecía en el *DI* y queda también vinculada con el concepto de voluntad que recogía anteriormente.

⁴ La influencia de Pascal en Unamuno es vital, nos detendremos en ella en el siguiente apartado de este trabajo.

Se trata de la idea según la cual “Dios y el hombre se hacen mutuamente” (Unamuno, 2011: 196). Al afirmar esto, Unamuno está relacionando varios aspectos, que me gustaría explicar a partir de la siguiente cita: “Y la fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros” (Unamuno, 2011: 216)

Aparece, por tanto, una idea en las que debo detenerme, especialmente por su vinculación con el *DI*, y es que encontramos aquí ese sentimiento que nos dice que la fe es un don, un regalo de Dios, según nuestro escritor, una fuente de la que no a todos se nos permite beber, y que, además, es la única capaz de saciar la sed de vida eterna. Se trata de un pensamiento que aparecía continuamente en el *DI*, sobre todo en los momentos en los que Unamuno invocaba a Dios pidiéndole esa fe que no conseguía alcanzar. Estamos, por tanto, ante una idea de Dios que queda lejos del Dios racional, pues según Unamuno, este “se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y solo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona, como Conciencia” (Unamuno, 2011: 202).

En nuestro escritor la idea de Dios aparece de diversas formas, pues él mismo reconoce que es distinta cada vez que la piensa. Sin embargo, en este punto, aparece la imagen de un Dios que queda especialmente vinculada con la que aparecía en el *DI*, pues es un Dios que se siente como persona y esta humanidad de Dios o de Cristo era uno de los temas fundamentales de aquella obra. Aquí volvemos a encontrarla aunque quizás con menos intensidad. Tal y como sostiene Miguel A. Polo (1999: 19), Unamuno no solo huye, como hemos visto, del anonadamiento, de la nada, sino que también lo hace de la posibilidad de concebir a un Dios impersonal. Siente necesidad vital de un ser personal eterno que sustancialice su ser individual para, de ese modo, eternizarlo. Así Dios nos salva de la nada, nos da sentido y sustento tanto al alma individual como al universo todo.

Esta idea trae a colación otra que sí que aparece con bastante arraigo en ambas obras; se trata del tema del símbolo eucarístico, pues será en este sacramento donde Unamuno encuentre esa sustancialización de la que acabamos de hablar. En el *DI*, Unamuno sostenía que “la Eucaristía es la forma de este Cristo humanado, es el gran escándalo de los idealistas, la gran contradicción de los soberbios, la piedra de toque de la humildad” (Unamuno, 2012: 189), y en el *Del sentimiento trágico de la vida* recoge

que es “la prueba experimental mística de que es inmortal el alma y gozará eternamente de Dios” (Unamuno, 2011: 122).

Es decir, en este misterio es donde nuestro escritor encuentra también respuesta al sentimiento trágico, al ansia de inmortalidad, aunque creer en esto tampoco es algo que le resulte sencillo y él mismo habla sobre las “mil y una dificultades que surgen de reflexionar racionalmente en el misterio de ese sacramento” (Unamuno, 2011: 106). Considero que este símbolo eucarístico tiene una trascendencia vital en el pensamiento de nuestro escritor, puesto que, tal y como recogí en mi trabajo anterior (Martos Trujillo, 2016: 27-32), es uno de esos nimbos que dan lugar al nacimiento de otras obras. En este caso, el tema florece por completo en *El Cristo de Velázquez* (1912), obra en la que tanto la Eucaristía como el tema de la humanidad de Cristo, ocupan un papel central mostrando, una vez más, que en Unamuno todo queda estrechamente relacionado.

Por último, me gustaría concluir esta parte del trabajo referente a *Del sentimiento trágico de la vida* señalando que después de haber hecho este recorrido por los temas aquilatados en la obra poniéndolos en sintonía con aquellos que descubrimos en el análisis del *DI*, podemos afirmar que el centro de gravedad que sustenta ambas obras es el problema de la existencia. Cuestión que prácticamente se convierte en el núcleo de toda la filosofía unamuniana desde que tuvo lugar el estallido de aquella crisis, con lo que podemos reforzar la teoría que nos lleva a deducir que en el *DI* se encuentra la base de prácticamente todo lo que Unamuno escribió después; es decir, en todo lo que escribió después del *DI* se puede rastrear la huella de una crisis que acrecentó en el escritor ese ansia de inmortalidad que le llevó a buscar desesperadamente respuestas y que hizo, además, que esta búsqueda, por decirlo de alguna manera, acabara convirtiéndose en su religión misma:

Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con él luchó Jacob (*apud* Cerezo Galán en Unamuno, 2011: 14)

Así, en esta lucha constante en la que se convierte su religión, da vida a textos como el que nos ocupa, en los que tanto la carga religiosa como la filosófica son

incuestionables. En ellos, sin lugar a dudas, este caballero de la “fe en la fe”, como lo llama Cerezo Galán (en Unamuno, 2011: 11), muestra su empeño en luchar en esta batalla utópica, la de poner el sentido del mundo contra la nada, y lo hace, además, con la virtud de una escritura magistral cuya originalidad radica en el simbolismo poético de este sentimiento religioso y filosófico. A este respecto, aclaraba él mismo en una declaración a Juan Zorrilla Sanmartín que no sentía «la filosofía sino poéticamente, ni la poesía sino filosóficamente. Y, ante todo y sobre todo, religiosamente» (*apud* Cerezo Galán en Unamuno, 2011: 21).

3. LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO (1924)

En 1924 y durante su exilio en París, Unamuno escribe esta obra para ser traducida al francés, y lo hace, como él mismo recoge en el prólogo a la edición española (edición que no llegaría hasta 1931), “casi en fiebre, vertiendo en ella, amén de los pensamientos y sentimientos que desde hace años - ¡y tantos! - me venían arando en el alma” (Unamuno, 2013: 28). Con solo leer esto en las primeras páginas de la obra, ya podemos imaginarnos que en ella vamos a volver a encontrar ideas similares a las que plasmó en *Del sentimiento trágico de la vida* (1912); de hecho, él mismo dice que reproduce en *La agonía del cristianismo* mucho de lo que ya había expuesto en aquella obra. De manera que si aquella estaba íntimamente relacionada con el *DI*, resulta totalmente lícito que pensemos que esta también lo estará. Podemos encontrar esta idea apoyada en las palabras del profesor Roberto Pérez (1979: 159), que en uno de sus artículos sostiene que “este texto de 1924 podría valer como exponente del resultado en el que desemboca el proceso crítico de Unamuno de 1897”. Y esta vinculación, es la que trataré de demostrar a continuación.

En la edición de Alianza editorial, con la que he trabajado, podemos encontrar una presentación a la obra hecha por Agustín García Calvo, en la que se recoge una idea que, a mi parecer, resulta indispensable para entender todo aquello que vamos a encontrarnos después en la lectura de la obra; es más, diría que no solo es válida para esta lectura, sino que bien podríamos tenerla en cuenta siempre al leer cualquier texto de Unamuno. Cito textualmente las palabras de García Calvo (en Unamuno, 2013: 16):

Ni una sola idea se encontrará formulada en alguna página que no aparezca derechamente contradicha o por lo menos desfigurada y confundida por otra que en alguna otra página se lea, cuando no sea en la misma. Y es justamente en este libro donde el propio Unamuno no enuncia nítidamente una distinción, oposición, entre ideas, cosa fija y muerta, y pensamiento vivo. Y vivo sigue (y contradiciéndose, que es la vida misma del pensamiento) en este libro, como en

otros de la misma traza; también en *El sentimiento trágico de la vida*, del que pensaba el autor mismo que éste era una especie de resumen, lo cual, naturalmente, no lo es; y si puede un libro resumirse, es que era un libro de ideas, tanto el resumido como su resumen; cosa que ciertamente no son estos.

Y así es, no encontraremos en este ensayo idea alguna que no se contradiga después, y es que, al fin y al cabo, sus ideas son, en realidad, sus pensamientos, y estos, como algo que tiene vida, van y vienen, aparecen y reaparecen con nuevos matices, y, en definitiva, están en incesante cambio. Precisamente esto es lo que hace de la lectura de la obra unamuniana algo fascinante, al mismo tiempo que tremendamente complejo. Al sumergirnos en una obra de este tipo, debemos tener siempre en cuenta esto, que se trata del reflejo fiel de una mente viva, de la personalidad y de los sentimientos de un pensador incansable e insaciable.

La obra en cuestión queda dividida por el propio autor en diez capítulos, a lo largo de los cuales se irán desarrollando diversas cuestiones en las que el trasfondo siempre es el mismo: la agonía; y no solo la del cristianismo, sino también la suya propia o la de otros personajes, como Pascal o el Padre Jacinto. De manera que, como es esta agonía la que cumple la función de eje vertebrador de toda la obra, Unamuno dedica el primer capítulo de la misma a explicar el sentido con el que él emplea el término, puesto que no es entendida esta como ese estado que precede a la muerte, sino que hace referencia a esa idea que encontramos en su etimología, es decir, la de lucha y combate.

Tal y como él recoge en el prólogo, “[a]gonía - *ἀγωνία* -, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma y contra la muerte, es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: «muero porque no muero»” (Unamuno, 2013: 34). Esta agonía, según el profesor Roberto Pérez (1979: 15), “es ya médula de toda la tensión que rezuma el *Diario*”. Es, en realidad, esa misma lucha entre cabeza y corazón que encontrábamos antes, tanto en el *DI* como en *Del sentimiento trágico de la vida*, ese combate en el que él mismo permaneció luchando hasta el final de sus días. En definitiva, y como apunta Polo (1999: 12), es la duda vital, eso significa la agonía.

A continuación, para poder ver mejor las relaciones que trato de demostrar, me gustaría analizar la obra en base a la estructura que el propio Unamuno le otorgó; a partir de este momento, iré deteniéndome capítulo por capítulo, analizando así más pormenorizadamente los temas y las ideas que me interesan de cada uno de ellos. El

hecho que me ha llevado a establecer esta división es la posibilidad de considerar cada uno de los capítulos de la obra como un ensayo independiente pero sin perder de vista que entre todos conforman también un proyecto único. Por lo tanto, trataré de no perder de vista el contexto, que es la obra íntegra, para fijarme en las relaciones entre los distintos episodios, puesto que estaría desvirtuando el sentido del texto si superpongo las unidades textuales a la empresa general. Sin embargo, considero que al analizarlos independientemente será mucho más fácil destacar los vínculos entre esta obra y el *DI*, que es lo que me interesa por encima de todo.

3.1. *La agonía*

La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz. Nos lo dijo él mismo: “No penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz, sino espada. Vine a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y enemigos del hombre los de su casa” (Mat., X, 34-37) (Unamuno, 2013: 37).

Así es como Unamuno comienza este capítulo, con una cita del Evangelio que difícilmente dejará al lector indiferente tras leer, con tanta contundencia como se expresa, que el propio Cristo vino a traernos la agonía y no la paz. ¿Qué quiere decir esto exactamente? Es lo que tratará de explicarnos Unamuno reforzando esa idea suya que venimos observando y que sostiene que, necesariamente, debemos vivir en la lucha, vivir esa guerra creadora que es la fuente del progreso. ¿Y la paz? Unamuno dice que nos harán esta pregunta, y que en el Evangelio encontraremos muchos más pasajes que hablan de la paz y no de la guerra que el Cristo vino a traer; sin embargo, a esto responde lo siguiente: “Pero es que esa paz se da en la guerra y la guerra se da en la paz. Y esto es la agonía” (Unamuno, 2013: 34). A lo que añade a continuación:

Alguien podrá decir que la paz es la vida –o la muerte– y que la guerra es la muerte –o la paz–, pues es casi indiferente asimilarlas a una o a otra, respectivamente, y que la paz en la guerra –o la guerra en la paz– es la vida en la muerte, la vida de la muerte y la muerte de la vida, que es la agonía. (Unamuno, 2013: 18)

La agonía es, por tanto, algo ineludible, pues está en la vida y está en la muerte, es ese combate eterno entre ambas, entre guerra y paz, una condición intrínseca al cristianismo, pues Unamuno sostiene que este siempre está agonizando, de la misma

forma que agoniza eternamente Cristo. Y esto lo expresa en una nota a pie de página en la que alude a esta cita de Pascal: “Jesús estará en la agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante este tiempo” –a lo que Unamuno añade– “Así escribió Pascal en *Le Mystère de Jésus*. Y escribió en agonía. Porque no dormir es soñar despierto; es soñar una agonía, es agonizar.” (Unamuno, 2013: 38).

En muchos momentos de la obra, los juegos de palabras hacen que sea sumamente complicado entender qué quiere decirnos realmente Unamuno; no obstante, considero que más que tomar esto como un alarde de erudición, deberíamos entenderlo como una demostración de esa contradicción que caracteriza a nuestro escritor, es decir, como un medio que refleja la complejidad de sus pensamientos. Resulta evidente que la comprensión de las citas anteriores no es, en absoluto, sencilla, puesto que podríamos entenderlas de muy diversas maneras, aunque aquí optaré por hacerlo, como decía, como el reflejo del sentimiento que provoca la lucha en el propio Unamuno y en cualquier alma que se vea abocada a ella.

Otro de los temas destacables de este apartado, es la imagen del culto a Cristo agonizante, al Cristo que clamaba en la cruz diciendo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (*apud* Unamuno, 2013: 18). El hecho de que Unamuno utilice esta expresión para hablarnos del cristo agonizante no resulta, para nada, casual. De hecho, será esta misma expresión la que se convertirá en una especie de leitmotiv en *San Manuel Bueno, mártir* (1931)⁵, y es también a la que recurre, además, con frecuencia, en su *DI*, en el que las invocaciones de este tipo son más que frecuentes (Unamuno, 2012: 26). De manera que, conociendo (hasta donde se puede *conocer* un espíritu como el de Unamuno) el intimismo de nuestro autor, entendemos que escoja estas palabras como el ejemplo más claro de la agonía de Cristo, un cristo que agoniza porque es también humano. He aquí otro de los temas principales en el *DI*, y no solo allí, también en otras obras como, por ejemplo, en *El Cristo de Velázquez* (1912)⁶, en la que toma esta imagen de la pintura española como ejemplo de ese cristo que agoniza, que es humano y que no termina nunca de morir del todo, es decir, que se debate continuamente entre la vida y la muerte, de la misma forma que nuestro autor lo hace entre la fe y la razón.

⁵ Así queda explicado en el apartado 5.3 de mi trabajo (Martos Trujillo, 2016: 32-36), donde traté de mostrar los puntos de unión entre esta conocida obra narrativa de nuestro autor y su *Diario íntimo*.

⁶ La vinculación de esta obra con el *DI* queda también reflejada en mi trabajo (Martos Trujillo, 2016: 27-31).

Por otro lado, es también en este primer capítulo donde aparece una imagen que retomará a lo largo de toda la obra, y que recoge a la perfección el significado de ese ‘querer creer’, esa voluntad que le veíamos expresar tanto en el *DI* como en *Del sentimiento trágico de la vida*. Se trata de la imagen que muestra a través de un nuevo pasaje del Evangelio, al que ya recurrió para la redacción de *Del sentimiento trágico de la vida*. Considero oportuno, por tanto, recordar este pasaje tal y como quedó recogido en esa obra:

En el capítulo IX del Evangelio, según Marcos, se nos cuenta cómo llevó uno a Jesús a ver a su hijo preso de un espíritu mudo, que dondequiera le cogiese le despedazaba, haciéndole echar espumarajos, crujir los dientes e irse secando, por lo cual quería presentárselo para que lo curara. Y el Maestro, impaciente de aquellos hombres que no querían sino milagros y señales, exclamó: «¡Oh, generación infiel! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os tengo de sufrir? ¡Traédmele!» (v. 19), y se lo trajeron; le vio el Maestro revolcarse por tierra, preguntó a su padre cuánto tiempo hacía de aquello, contestóle este que desde que era su hijo niño, y Jesús le dijo: «Si puedes creer, al que cree todo es posible» (v. 23). Y entonces el padre del epiléptico o endemoniado contestó con estas preñadas y eternas palabras: «¡Creo, Señor, ayuda mi incredulidad!» (v. 24). (Unamuno, 2011: 155).

Y después de recoger el pasaje bíblico, encontramos su reflexión en torno al mismo:

¡Creo, Señor: socorre a mi incredulidad! Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. (Unamuno, 2011: 155).

Así, observamos cómo Unamuno encuentra en la fe de ese padre una situación similar a la suya, pues al igual que él, el escritor también quiere creer porque lo necesita, porque precisa una curación, no la de su hijo como pedía aquel, pero sí la de la duda, esa duda que no deja de torturarlo con la posibilidad del acabamiento con la nada. De manera que, entendiendo esto, comprenderemos que Unamuno haga suyas las palabras de aquel hombre del Evangelio y las vuelva a utilizar aquí, en *La agonía del cristianismo*, en numerosas ocasiones. Esa contradicción encerrada en el “¡Creo, socorre

mi incredulidad!” es la duda agónica, la duda que es al mismo tiempo vida. En referencia a esto, Mata nos recuerda que “Unamuno perdió la fe precisamente razonando el Símbolo de la fe. La razón y la inteligencia son causa de la agonía religiosa, pues no constituyen medios válidos para alcanzar la deseada fe” (2001: 125), Y, sin embargo, se necesitan, así mismo nos lo recuerda Unamuno al afirmar que “fe que no duda es fe muerta” (Unamuno, 2013: 39).

3.2. ¿Qué es el cristianismo?

Hasta ahora se nos ha explicado qué es la agonía, pero la obra se centra en una en particular, la del cristianismo, así pues, antes de seguir llevándonos por las disquisiciones de esta cuestión, Unamuno, a través de este segundo capítulo, pretende explicar o dar soporte a la idea que él tiene de esta religión, y comienza diciendo: “Al cristianismo hay que definirlo agónicamente, polémicamente, en función de lucha. Acaso mejor determinar qué es lo que no es cristianismo” (Unamuno, 2013: 43). Esto último ya es una forma de apuntar que la tarea de definir el cristianismo no será precisa y tendrá que recurrir para ello, más que a la búsqueda de la definición de lo que es, a la de lo que no es.

Comienza haciendo una distinción entre cristianismo y cristiandad, y opta por este último término, fiel a su rechazo al sufijo *-ismo*, que nos hace creer que es una doctrina, cuando a lo que él verdaderamente quiere referirse es a la cualidad de ser cristiano, cualidad que es, apunta, “la de ser Cristo” (Unamuno, 2013: 43)⁷. En esta definición de lo que es ser cristiano, encontramos una idea de la que ya habíamos hablando en el apartado referente a *Del sentimiento trágico de la vida*, es esa idea sostenida por Unamuno y que, según la cual, Dios y el hombre se hacen mutuamente, de ahí lo de que la cualidad de ser cristiano sea la de “ser Cristo”. Miguel A. Polo (1999: 18) explica muy bien esta idea en su ensayo “La religión de la agonía de Unamuno”, en el que sostiene:

El Dios de Unamuno es un Dios sentido y no pensado. Y con el sentimiento, Dios y el hombre se encuentran estrechamente enlazados, hasta el punto que Unamuno llega a decir que el hombre también salva a Dios: «Dios y

⁷ En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno plasmaba la idea según la cual Dios y el hombre se hacen mutuamente. De manera que cuando aquí sostiene que la cualidad de ser cristiano es la de ser Cristo, lo que hace es continuar con aquella idea. Lo que nos demuestra que Unamuno siempre va a seguir reflexionando sobre los mismos temas una y otra vez.

el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios».

Nos encontramos, por tanto, con que existe una especie de forcejeo entre la calidad de ser cristiano, es decir, la cristiandad, y la doctrina para la sociedad de cristianos, el cristianismo, y es precisamente esto en lo que consiste la agonía en la que Unamuno concibe esta religión (Orriger, 2006: 59).

En este punto, Unamuno presenta a San Pablo como el primer cristiano, puesto que pudo sentir nacer, agonizar y morir a Cristo en él (Unamuno, 2013: 44). Según Miguel A. Polo (1999: 16), Unamuno cree encontrar ya en Pablo esta lucha entre la resurrección de la carne con la inmortalidad del alma, tragedia que el apóstol daría por herencia a todo el cristianismo. De manera que cabe preguntarnos qué quiere decirnos exactamente con esto Unamuno, si, acaso pudo él, al igual que San Pablo, sentir nacer, agonizar y morir a Cristo. Si nos remontamos a la lectura del *DI*, encontramos pasajes que así lo demuestran (por ejemplo en las continuas invocaciones y, sobre todo, en la fuerza que tiene la oración durante la redacción del *DI*⁸), aunque la duda y la contradicción tienen siempre tanta fuerza que no sabemos muy bien si creer que lo sentía de una forma pura, o que, finalmente, se quedaba en el deseo de sentirlo. Zubizarreta (1997: 405) señala que en el *DI* Unamuno deja constancia, a través de afirmaciones como la que vamos a ver, de que siente que ha llegado a los umbrales de la fe sin que podamos entender por qué no logró creer.

Cristo ha resucitado en mí, para darme fe en su resurrección, principio de su doctrina de salud. Bienaventurados los que sin ver creyeron. Hasta un niño hubiera dicho que tan milagroso habría de ser el que volviese yo a creer en el Hombre Dios como el que hubiese resucitado. Dame, Señor, absoluta fe y ella será la prueba de sí misma y de su verdad (*apud* Zubizarreta, 1997: 405).

Esto es, sin duda, parte de otra paradoja, otra agonía, la suya propia que ¿por qué no? es, en realidad, también la del ser cristiano, la del cristianismo.

Así las cosas, Unamuno insiste en que quien no sea capaz de entender esta paradoja, ni de engendrarla, no podrá comprender el cristianismo, y no solo eso, sino que:

⁸ También podemos encontrar este sentimiento en otras obras suyas, como en *El Cristo de Velázquez* (1920) o en *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908).

El que no se sienta capaz de comprender y de sentir esto, de conocerlo en el sentido bíblico, de engendrarlo, de crearlo, que renuncie no sólo a comprender el cristianismo, sino el anticristianismo, y la historia, y la vida, y a la vez la realidad y la personalidad. (Unamuno, 2013: 44).

Con esto, lo más probable es que Unamuno no esté tratando de decirnos que él sí pudiera comprenderlo, sino que lo que demuestra es que quería comprenderlo, y es este querer el que le lleva a engendrarlo, a sentirlo. Eso es lo que para Unamuno verdaderamente importa. Y es que, en Unamuno, el querer, la voluntad, acaba siendo siempre el motor, lo esencial, tal y como veíamos en el *DI* y en *Del sentimiento trágico*. Una muestra más de que las tres obras están íntimamente ligadas.

Por otro lado, otra de las muestras que me permiten afirmar la relación entre las obras que estoy estudiando, y que se encuentra en este mismo capítulo, es el tema de la Eucaristía, tema con el que cerré el capítulo anterior, ya que aparecía con una carga simbólica fortísima en *Del sentimiento trágico de la vida*. Aquí, Unamuno vuelve a recurrir a ella en su explicación del cristianismo, cuando señala que “la pasión de Cristo fue el centro del culto cristiano. Y como símbolo de esa pasión, la Eucaristía, el cuerpo de Cristo, que muere y es enterrado en cada uno de los que con él comulgan” (Unamuno, 2013: 47). El símbolo eucarístico suele tener una presencia importante en toda la obra unamuniana de corte religioso o filosófico, de hecho, se trata de un símbolo que ya aparecía en el *DI* con una fuerza importante. Aquí, Unamuno lo trae a colación, en mi opinión, como una muestra más de la agonía, puesto que así nos lo demuestra con esta reflexión que encontramos casi al final de la obra:

Pero la eucaristía, el sacramento del pan y del vino, del pan que se come y del vino que se bebe, es cosa también de este mundo, porque el pan se hace carne y el vino se hace sangre. Y todo es luchar contra la muerte, o sea, agonizar. (Unamuno, 2013: 121).

3.3. Verbo y letra

Si la Eucaristía es, para Unamuno, el centro de la vida cristiana, el eje de la fe y de la humanidad de Cristo, el Verbo será también la encarnación de este Cristo humanado, «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» Juan (I, 14) (*apud* Unamuno, 2013: 52). En este capítulo, Unamuno tratará principalmente de desarrollar el contraste al que apuntaba en el capítulo anterior, y lo hará contraponiendo el Verbo a la letra,

entendiendo Verbo como espíritu vivo, frente a la letra muerta de los libros, puesto que “el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata” (Unamuno, 2013: 52). Idea que encontrábamos ya recogida en el *DI*:

Toda la vida cristiana de las generaciones se basa en una revelación divina oral fijada humanamente en escrituras, en tradición y no en permanencia material. El espíritu vivifica, la letra mata (Unamuno, 2012: 110).

Y en torno a este tema, aparece en *Del sentimiento trágico de la vida* una cuestión en la que no repara detenidamente en el *DI*, por lo que no le dedicaré más de lo preciso. Se trata de la cuestión del Cristo histórico, cuestión agónica por excelencia, la que se nos presenta en ese «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...» del Evangelio (Unamuno, 2013: 53). ¿Qué es el Cristo histórico? Nos preguntamos y se pregunta el propio Unamuno, que intentará dar respuesta, a pesar de que la única respuesta que obtenga sea un nuevo camino de contradicciones en el que no me detendré, pues lo que me interesa verdaderamente de este apartado es mostrar cómo la lucha (¡la eterna lucha!) sigue siendo, en realidad, el eje, sigue y seguirá siendo la agonía: “La lucha entre la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma, entre el verbo y la letra, entre el Evangelio y la Biblia. Y esta sigue siendo la agonía” (Unamuno, 2013: 57).

Para que podamos entender un poco mejor lo que Unamuno intenta decirnos con esta contraposición, recurro a sus propias palabras:

Con la letra nació el dogma, esto es, el decreto. Y la lucha, la agonía fue dentro del dogma y por el dogma mismo, en virtud de la contradicción misma que el dogma lleva en sí, porque la letra mata. Y vino la agonía dogmática, la lucha contra las herejías, la lucha de las ideas contra los pensamientos. Pero el dogma vivía de las herejías como la fe vive de las dudas. El dogma se mantenía de negaciones y se afirmaba por negaciones. (Unamuno, 2013: 58)

Si prestamos atención, comprenderemos, que lo que dice aquí no dista de lo que ya recogía en el *DI* y que hemos visto más recientemente en *Del sentimiento trágico de la vida*, puesto que esa agonía dogmática, esa lucha de las ideas contra los pensamientos, es en realidad la misma lucha entre la fe y la razón, la misma lucha entre verbo y palabra, es, en definitiva, el combate en el que los combatientes se necesitan mutuamente para poder existir, es la agonía. En este punto, y ante esta actitud

contradictoria que seguiremos viendo en todo el desarrollo de la obra, me gustaría recurrir a una reflexión del profesor Roberto Pérez (1979: 16), quien sostiene que, tal y como sabemos, Unamuno llega a esta actitud contradictoria por la oposición que, dándose primero en su conciencia y después en todo su pensamiento, se establece entre los extremos en lucha, por lo que, y aquí viene lo que nos interesa, resulta imprescindible precisar cuáles son estos extremos, que efectivamente podemos identificar con la fe y la razón, pero que, en realidad, estos no son más que exponentes de una realidad mucho más profunda, la angustia unamuniana se inscribe, en el fondo, en la oposición vida y muerte. De manera que, a partir de este momento, cada vez que haga referencia a la lucha, a las distintas agonías que Unamuno nos presenta en la obra, lo haré sin perder de vista que en el fondo de cada una de ellas se encuentra el debate entre la vida y la muerte.

3.4. *Abisag, la sunamita*

Si hay algo por lo que me interesa especialmente este capítulo, es por la carga simbólica que encierra, puesto que aquí lo que Unamuno hace es inventar una nueva parábola del viejo rey David con su concubina Abisag. En esta parábola se simboliza a través de estos dos personajes, por un lado, la fe cristiana o incluso Cristo mismo y, la forma en la que esto agoniza en el corazón del amoroso, por otro (Orringer, 2006: 59). A este respecto, me gustaría recoger unas palabras que Marco Lozano (2001: 160), profesor de la Universidad de Alicante, expresaba en un artículo sobre otra obra de Unamuno, *Recuerdos de niñez y mocedad*; decía este que con la lectura de esta obra nos encontramos de lleno en el ámbito del simbolismo y que, aquí, es donde la escritura unamuniana encuentra el contexto adecuado. Y estaba totalmente en lo cierto al afirmar esto, puesto que también en esta obra el simbolismo adquiere un valor fundamental, especialmente en este capítulo, que no debemos pasar por alto.

Para entender lo que Unamuno quiere explicarnos con esta parábola es necesario leerla detenidamente. Yo aquí intentaré apoyarme en el siguiente fragmento para explicar lo que, según entiendo, Unamuno trata de decir.

La pobre Abisag, la sunamita, el alma hambrienta y sedienta de maternidad espiritual, locamente enamorada del gran rey que se moría, trataba de mantenerle, de engendrarle, de darle vida, de resucitarle con sus locos besos

y abrazos. Y lo enterró en sí mismo⁹. David, por su parte, amaba entrañablemente a aquella pobre muchacha que le calentaba en su agonía, pero no podía conocerla ya. ¡Terrible para David! ¡Terrible para Abisag! ¿Para quién más terrible? (Unamuno, 2013: 64).

Si hay algo realmente fascinante en este capítulo, además de la simbología, es la forma en la que Unamuno narra esta historia, ese lirismo con el que enriquece particularmente sus obras, tal y como señalábamos al hablar sobre *Del sentimiento trágico de la vida*. En esta parábola nuestro escritor está creando una imagen preciosa a la vez que magistral para explicarnos la relación entre la agonía y la fe o Cristo mismo. De manera que, si tal y como decíamos al comienzo Abisag encarna el papel de la agonía, ese querer creer, y David es la imagen del Cristo que agoniza eternamente, lo que Unamuno trata de mostrar es la relación de reciprocidad entre ambos (lo que provoca que el uno mantenga a la otra y viceversa). Abisag, o la agonía, es el ansia de inmortalidad, el deseo de creer, de tener fe, que no escatima en esfuerzos para satisfacer esta necesidad, aun a sabiendas de que serán en vano, puesto que David, Cristo o la fe, siempre estará agonizando, porque la fe siempre implicará duda, esto es, agonía. Para Secchi (1998: 91), “Abisag se convierte, por tanto, en la metáfora del camino místico, donde el alma se consume de amor delante del agonizante eterno”.

Como vemos, Unamuno va llevando al lector a través de distintos puntos, de distintas imágenes, pero el objetivo siempre es el mismo: explicar la agonía, o, en última instancia, que quien se acerque a él a través de su obra pueda, si no entenderla, al menos sentirla, engendrarla. Y lo consigue, no cabe la menor duda, a través de reflexiones como la que veremos a continuación, en la que, en el planteamiento de distintas preguntas retóricas, que no solo no esperan respuesta sino que no pueden tenerla, encontramos el sentido y el significado de la agonía que, según entendemos, quiere transmitir.

¿Qué es más terrible para un alma, no poder ser amado o no poder amar?
¿No poder ser conocida o no poder conocer? ¿No poder ser engendrada o no poder engendrar? ¿No poder recibir vida o no poder darla? (Unamuno, 2013: 64).

⁹ “Lo enterró en sí mismo”, utiliza la misma expresión que al hablar de la Eucaristía, sacramento que hace que “enterremos a Cristo” en nosotros mismos. Esta coincidencia no es gratuita, ya que atendiendo a la simbología que está utilizando, la relación entre Abisag y el Rey David, bien podría ser la misma que la del cristiano con Cristo al comulgar de su cuerpo.

Esta idea no es nueva en la obra, aparecía ya también en *Del sentimiento trágico de la vida*, donde, si recordamos, Unamuno nos invitaba a reflexionar sobre si es peor el dolor o el sentirse sin dolor (Unamuno, 2011: 229). De manera que, si tenemos en cuenta que en este mismo punto identificaba ese dolor con el amor, entenderemos que la relación es indiscutible.

En este caso, la conexión con el *DI* es manifiesta, puesto que el recurso de acudir a un pasaje del Evangelio para tratar de explicar sus propias ideas es muy recurrente en el *DI*. Acude en esta obra, por ejemplo, al pasaje de Nicodemo el fariseo (Unamuno, 2012: 236), o al de la samaritana (Unamuno, 2012: 238). Con ellos y, a través de ese simbolismo del que venimos hablando, Unamuno trata, al igual que con la historia de Abisag, de acercarnos a sus inquietudes. En este sentido, me aventuro a afirmar que el proceder de Unamuno no cambia en estos textos posteriores, sigue la misma trayectoria que comenzó en el *DI*.

3.5. La virilidad de la fe

El título del capítulo es una expresión del Padre Jacinto, a quien dedicará también un apartado más adelante. Aquí nos encontramos con la confrontación entre esta “virilidad” y la mera voluntad de creer. Unamuno sigue introduciendo nuevos ejemplos, pero el fundamento que trata de desarrollar, como vemos, no cambia. En este capítulo Unamuno retoma la idea de la voluntad de creer y se pregunta si acaso esta voluntad tiene algo que ver con la virilidad o si la virilidad es fuente de voluntad. Y acaba, sin embargo, afirmando que el fruto de esta fuente no es la voluntad, sino la *gana* (Unamuno, 2013: 73). ¿Qué consecuencias tiene, por tanto esta gana? ¿Hacia dónde nos lleva? Ante esto Unamuno determina que “hay lo que podríamos llamar más bien que fe, más bien que voluntad de creer, ganas de creer. Y esto sale de la carne, la cual, según el Apóstol, desea contra el espíritu (Gal. V, 17)” (Unamuno, 2013: 75).

De manera, que a todo cuanto Unamuno había recogido tanto en el *DI* como en *Del sentimiento trágico de la vida* sobre la voluntad de creer, ahora añade una nueva idea o matiz, y es esa diferenciación, o confrontación más bien, entre voluntad y gana. “La gana (...), puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la *noluntad*, de

nolle, no querer. Y la *noluntad*¹⁰, hija de la *desgana*, conduce a la nada”. (Unamuno, 2013: 74).

¡La nada! ¡Cuánto había reflexionado Unamuno sobre ella! Sobre todo, en el *DI*, donde el temor a la nada era uno de los hilos vertebradores. Ahora nos encontramos aquí con que el fruto de la virilidad, es decir, la gana, puede volver a llevarnos a esa nada aterradora; ¿no habrá, por tanto, que huir de ella? Unamuno, a este respecto, haciendo referencia a Amiel y a su *Diario íntimo*, del cual habla en reiteradas ocasiones en el *DI*, dice “otro agónico solitario, ¡y cómo luchó con la virilidad!” (Unamuno, 2013: 74). Luchar con la virilidad, es decir, con la gana, eso es lo que hizo Amiel y lo que está haciendo también Unamuno, es, por tanto, otra lucha; de nuevo aparece la agonía.

Ante todo esto, Unamuno sostiene:

¿Y la fe? La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las «sobrepaja», (...), es una voluntad de saber que cambie en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha. (Unamuno, 2013: 80).

En definitiva, lo que encontramos aquí es una muestra más de esa “religiosidad de polémica constante, de lucha interior entre la fe y la razón, entre su voluntad y la necesidad de la gracia divina” (Polo, 1999: 11).

3.6. El supuesto cristianismo social

“¿Qué tiene que ver la cristiandad, la verdadera cristiandad, con la sociedad de aquí abajo, de la tierra?” (Unamuno, 2013: 83). Este será el tema, la cuestión principal, a la que Unamuno tratará de responder en este capítulo, en el que introduce algunas reflexiones nuevas con respecto al *DI*.

«Mi reino no es de este mundo» (Juan, XVIII, 36) (*apud* Unamuno, 2013: 83). En estas palabras que el Evangelio pone en boca de Jesús, Unamuno encuentra la respuesta a esa pregunta que acabamos de plantear. De hecho, considera que ni siquiera tendría sentido plantearnos cuestiones como estas si tenemos en cuenta que el reino de Dios

¹⁰ Esta *noluntad* aparece encarnada a la perfección en el protagonista de su novela *San Manuel Bueno, mártir*, quien “conoce la falta de sentido de la existencia, cree en la nada, se siente atraído por la eterna quietud del lago (el suicidio, la *noluntad* o voluntad de no ser)” (Mata, 2001: 124)

está más allá de este mundo y, por tanto, no tiene que ver con ellas, pues son propias de nuestro mundo y no del suyo. Es decir, lo que Unamuno trata de transmitir es que el cristianismo se relaciona con cuestiones que son sociales, no cristianas, y que esto es, según su filosofía, un grave error. En este sentido, se podría afirmar que Unamuno se opone al cristianismo, tanto como poder político temporal, como religión institucionalizada, tal y como sostiene Mata (2001: 128): “ni cristianismo conservador ni cristianismo progresista, sino cristianismo agónico, tal es el ideal propugnado por Unamuno”.

Y este cristianismo agónico es el que nace cuando nos planteamos cómo separar lo cristiano de lo social si el cristiano es, necesariamente, un ser social. Aquí es donde estriba la agonía. Unamuno trata de explicarlo así:

Pero como el cristiano es hombre en sociedad, es hombre civil, es ciudadano, ¿puede desinteresarse de la vida social y civil? ¡Ah!, es que la cristiandad pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre. Lo cual, si ha de persistir el linaje humano, si ha de persistir la cristiandad en el sentido de comunidad social y civil de cristianos, si ha de persistir la Iglesia, es imposible. Y esto es lo más terrible de la agonía del cristianismo. (Unamuno, 2013: 85).

Es decir, en palabras de Miguel A. Polo (1999: 15):

El cristianismo no puede vivir si no es en el mundo, en la civilización, en la cultura, por eso el cristianismo después de todo también es lucha, es agonía. No es de este mundo pero tiene que vivir en el mundo, contradicción inherente al mismo cristianismo.

Como vemos, la lucha continúa con el mismo resultado de siempre, la agonía. En este caso, el debate nos lleva a aceptar que el cristiano, en cuanto tal, debe asumir necesariamente esta agonía, ya que el ser cristiano no implica que pueda uno desprenderse de ser también un *ser en sociedad*. A este respecto, Unamuno muestra una vía para deshacerse de estos problemas que son de la Tierra y no del Reino de Dios. En la cita anterior veíamos cómo pone el ejemplo del cartujo, esto es, un monje que deja todo por Dios, es decir, que se retira de esa vida en sociedad. Esto me lleva a reflexionar sobre el retiro en el que Unamuno comenzó a escribir su *DI*, el profesor Roberto Pérez

(1979: 15) nos recuerda que en este retiro Unamuno permaneció encerrado durante tres días en un convento, iniciando así la rumia de su problema. ¿No buscaba acaso él durante estos días desprenderse también de estas cuestiones mundanas llegando a un encuentro individual con Cristo? La relación, a mi parecer, es más que evidente, del mismo modo que resulta evidente también la conclusión a la que llega en aquel momento y en este, que es la misma: ¿si ha de persistir la cristiandad y el linaje humano, cómo se sostiene la vida retirada de la sociedad? Es imposible. Y es imposible porque “sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo (...) Y tenemos que vivir en agonía” (Unamuno, 2013: 89).

Y volvemos a encontrarnos con esta agonía, la del cristianismo, la del cristiano, la del propio Unamuno, la de la “lucha de su alma por encontrar un punto de esperanza en la duda” (Pérez, 1979: 16), es decir, la lucha por encontrar una esperanza que sirva de reconciliación entre los extremos.

3.7. El individualismo absoluto

Según lo que deja expuesto en el capítulo anterior, “el cristianismo es el individualismo más radical” (Unamuno, 2013: 93) y, partiendo de esta idea, nace el capítulo que trataré de desentrañar para relacionarlo con el *DI*. Esta forma de entender el cristianismo, según Miguel A. Polo (1999: 14), nace de su preocupación central, que no es otra que la de la pervivencia de la individualidad del alma humana. Preocupación que es sostenida por una antropología individualista con clara influencia de Kierkegaard, que hace que el valor social del cristianismo se subordine.

Unamuno quiere aquí dar un paso más en lo que recogía anteriormente. Es decir, sigue en esa lucha entre lo común y lo individual, y la imagen que escoge en esta ocasión para plantearla es la de la confrontación entre los cristianos que viven en el siglo y crían hijos para el cielo, por un lado, y los del claustro, por otro (Orringer, 2006: 59). De manera que los primeros estarían encarnando el papel del comunismo frente al de la individualidad representado por los monjes. A este respecto, lo primero que advierte Unamuno es que:

No hay conceptos más contradictorios en sí mismos, que más se presten a aplicaciones contradictorias, que los conceptos de individualismo y comunismo, así como los de anarquismo y socialismo. Es absolutamente imposible poner nada en claro en ellos. (Unamuno, 2013: 93).

Si nos damos cuenta, la idea es siempre la misma, la contradicción irresoluble que es la principal causa de la agonía, y aquí, en este terreno “como lo individual es lo más universal, así no cabe entenderse” (Unamuno, 2013: 94), es decir, así no cabe hallar una solución, no es posible dar una respuesta.

Por otro lado, para Unamuno, no cabe cristianismo individual más que en el celibato, de ahí que escoja a los monjes como representación de dicha individualidad. Sin embargo, y en referencia a esto, lo que quiere decirnos también con este capítulo es que el problema viene con la contradicción de la enseñanza monástica, y lo explica a través del ejemplo de la colmena: “Una abeja podrá enseñar a otra abeja a construir una celda, pero no puede enseñar a un zángano a fecundar a la reina” (Unamuno, 2013: 96). Y esta contradicción en la enseñanza, sostiene, llega a su culmen con los jesuitas, contra quienes arremete en reiteradas ocasiones en la obra, pues considera que su pedagogía es profundamente anticristiana.

Todo este tema de la educación lleva a nuestro escritor a reparar en el concepto de progreso, y se cuestiona qué es esto realmente, puesto que lo considera un valor civil, y si recordamos lo que hemos visto anteriormente, lo civil queda fuera del cristianismo, o al menos debería quedar (si fuera posible), porque el reino de Dios «no es de este mundo». De manera que sostiene:

¿Y qué es el progreso? ¿Es que la historia tiene una finalidad humana, o mejor, divina? ¿Es que no se acaba en cada momento? Para el Cristo y para los que con él creían en el próximo fin del mundo, eso del progreso carecía de sentido. No se progresa en santidad. No se puede ser hoy, en el siglo XX, más santo que se pudo ser en el siglo II o en el IV o en el XI. Un cristiano no cree que el progreso ayude a la salvación del alma. El progreso civil, histórico, no es un itinerario del alma a Dios. Y de aquí otra agonía para el cristianismo. (Unamuno, 2013: 98).

Unamuno no solo habla del progreso en esta obra, sino que también lo hace en el *DI*, donde afirma que “han querido sujetar la fe al progreso, cuando la fe vive por debajo del progreso, dentro de él, permanente y quieta, como la verdad dentro de la razón” (Unamuno, 2012: 110).

Esta reflexión resulta sumamente interesante para mostrar, de nuevo, cómo Unamuno vuelve sobre las mismas inquietudes, puesto que, en la cita de *La agonía del*

cristianismo aparece de nuevo la finalidad, ese para qué del que tanto hablaba en *Del sentimiento trágico de la vida*, al que buscaba encontrar respuesta con la redacción del *DI*. Y aquí, además, vemos que añade un nuevo giro, puesto que ahora no cuestiona cuál es ese para qué, sino que pregunta si acaso lo hay, aun a sabiendas de que va a seguir sin poder encontrar una respuesta. Por otro lado, la cita anterior también añade otro aspecto destacable, Unamuno sostiene que el progreso civil no es un itinerario del alma a Dios, cierto es, porque este itinerario debe recorrer un progreso distinto, uno individual, que nada tiene que ver con el histórico o social, ese proceso de aspiración a la gracia que él pretendía recorrer en el momento del estallido de la crisis del 97, y del que dejó constancia en el *DI*. “El hombre es la conciencia de la naturaleza y en su aspiración a la gracia consiste la verdadera libertad” (Unamuno, 2012: 71).

3.8. La fe pascaliana

Se podría decir, y así lo recoge también R. Orringer¹¹, que este capítulo es una especie de síntesis de todos los demás, puesto que lo que hace en él es mostrar todas esas agonías de las que viene hablando, en el ejemplo de una persona: Pascal. Así, a través de sus contradicciones, Unamuno trata de mostrarnos cómo es el ejemplo de un cristiano agónico. Lo realmente interesante de todo esto, no es tanto lo que Unamuno nos cuenta sobre Pascal, como lo que, con este ejemplo, muestra de él mismo. Y es que, tal y como nuestro autor señala, “hay tantos Pascales como hombres que al leerle le sienten y no se limitan a comprenderle” (Unamuno, 2013: 102). Y si hay tantos Pascales como lecturas posibles, ¿no habrá también tantos Unamunos? ¿No está diciéndonos Unamuno, acaso, con esto, que tratemos de sentir sus palabras más que de comprenderlas? Considero oportuno traer a colación la idea que, a este respecto, sostiene Posada Gómez (2013: 101), quien al hablar sobre el problema principal en Unamuno (el ansia de inmortalidad), sostiene que este, en lugar de pensar, opta por *vivir* este problema con una radical intensidad y agudeza. Es decir, que en lugar de solo concatenar ideas lógicas al respecto, lo sufre, o, tal y como él mismo nos dice, lo siente. De igual modo pone ante el lector la cuestión de la muerte y su problematicidad; y lo involucra, lo afecta y lo obliga a contar con ella. De manera que, en mi opinión, lo que Unamuno trata de hacer es poner a quienes leen sus textos en el mismo papel que él ocupó siendo lector de autores como Pascal.

¹¹ R. Orringer (2006: 44) sostiene que toda *La agonía del cristianismo* existe en potencia al capítulo 8.

“Voy a presentar a mi Pascal” (Unamuno, 2013: 102), comienza diciendo, y lo mismo podría haber hecho yo al comienzo de este trabajo, señalando que mi propósito al fin y al cabo también es presentar a “mi” Unamuno. Es curioso que en la presentación que Unamuno nos hace de su Pascal esté también presentándose él al mismo tiempo, pues para la creación de ese Pascal al que él ha dado vida sintiendo sus palabras, han contribuido también sus propios sentimientos, sus preguntas sin respuesta, sus emociones, sus razonamientos, su fe y sus dudas; en una sola palabra: su agonía. De esta manera, resulta fácil comprender que lo que encontramos en este capítulo son precisamente esos puntos de unión entre estas dos almas agónicas. Con respecto a lo que podrán experimentar quienes se acerquen a la obra, es Zubizarreta (1997: 399) quien sostiene que algunos lectores sentirán compasión y otros algún grado de disgusto, pero en lo que, probablemente, todos coincidan será en sentir una cierta frustración. Zubizarreta, en su artículo “La derrota del protagonista de la búsqueda”, está refiriéndose a los lectores del *DI*; sin embargo, considero que esta frustración de la que habla se da también con la lectura de *La agonía del cristianismo*, incluso en *Del sentimiento trágico de la vida*, lo que nos demuestra, una vez más, la íntima relación que se da entre ellas.

“Es el corazón quien siente a Dios, no la razón, y he aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón” (*apud* Unamuno, 2013: 105). Estas palabras de Pascal que Unamuno reproduce nos llevan hasta estas otras que encontrábamos en *Del sentimiento trágico de la vida* “amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo” (Unamuno, 2011: 217), puesto que “Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor” (Unamuno, 2011: 218). Es decir, la única forma de encontrar a Dios, de creer en él, es haciéndolo con el corazón, que es el que puede amar, y no con la razón. En el *DI*, sin ir más lejos, sostenía: “¿Cabe en el sentimiento exceso? Donde el exceso es dañino es en la razón” (Unamuno, 2012: 117). La relación resulta más que evidente. Y es que, al fin y al cabo, cuando Unamuno nos trae a colación la tragedia de Pascal, lo que nos está mostrando es la suya propia, con la esperanza quizás, de que de la misma forma que él sintió la agonía de este místico, pueda algún lector sentir la suya. De hecho, él mismo decía así en *Del sentimiento trágico de la vida*, haciendo referencia a lo que en esa obra recogía:

Es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre el que me inspira esas doctrinas. Y si con ellas logro corroborar y sostener en otro ese mismo anhelo,

acaso desfalleciente, habré hecho obra humana, y sobre todo, habré vivido (Unamuno, 2011: 163).

Lo que Unamuno muestra, en efecto, es ese deseo de ser comprendido, puesto que al revivirse su tragedia en cualquier otra persona que se acerque a comprenderla, se estará reviviendo él mismo.

“¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer (...) es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad” (Unamuno, 2013: 105). Unamuno nos muestra con esto cómo la voluntad de creer no es solo cosa suya, es decir, casi podríamos entender este ejemplo como una forma de justificación, no solo con nosotros los lectores, sino también con él mismo, que no deja de buscar una respuesta ante la imposibilidad que encuentra para creer sin dudar, sin razonar. Tal y como apunta Mata (2001: 124):

Lo que sí está claro es que Unamuno se identifica con aquellos que sufren queriendo creer pero sin llegar a creer, los que sienten anhelo – “hambre” – de Dios, y buscan, y se preguntan, aunque no terminen de encontrar la luz que les ilumine definitivamente, bien porque Dios calla, bien porque ellos no saben o no pueden escucharle; en suma, se identifica con aquellos – como Pascal, como su don Manuel – que vivieron una fe agónica o una agonía de la fe.

3.9. *El padre Jacinto*

Si en el capítulo anterior Unamuno nos presentaba el ejemplo de un alma agónica, aquí veremos cómo vuelve a hacer lo mismo, y es que durante la redacción de esta obra, cuenta haber recibido tres volúmenes sobre la vida del Padre Jacinto, de los que nos dice lo siguiente: “los he leído, devorado más bien, con una angustia creciente. Es una de las más intensas tragedias que he leído. Comparable a la de Pascal, a la de Lamennais, a la de Amiel y aún más intensa” (Unamuno, 2013: 116). El trasfondo no cambia, Unamuno sigue buscando un alma parecida a la suya y, tal y como nos muestra, no se encuentra solo con una, sino con muchas.

Lo que vuelve a interesarme aquí, principalmente, es encontrar esos puntos de unión entre lo que Unamuno nos cuenta de la tragedia del Padre Jacinto y la suya propia, la que contaba en el *DI*. El tema central del problema del padre Jacinto es el de la paternidad, la paternidad entendida como una forma de perpetuarse, es decir, como

una vía para calmar la sed de inmortalidad. En esto de su paternidad –dice Unamuno– está el fondo y la esencia de su tragedia, de la agonía del cristianismo en él. (Unamuno, 2013: 117). Quizás esto no coincida con el fondo del problema en Unamuno, sin embargo, sabemos que también es una cuestión sobre la que ha reflexionado, y mucho, el tema de la resurrección de la carne estaba también presente en *Del sentimiento trágico de la vida*, y en otros capítulos de esta misma obra. Esta tensión entre la esperanza escatológica y la resurrección de la carne frente el dogma filosófico de la inmortalidad del alma –apunta Mata– es una línea de pensamiento fundamental en la obra, de hecho al afirmar esta dicotomía, Unamuno afirma también que este deseo de perpetuar la inmortalidad de la carne, de la paternidad, no es otra cosa que un medio para eternizarse. (Mata, 2001: 127)¹². Y aquí cabe plantearnos si realmente esta era la idea del Padre Jacinto, o es la que Unamuno siente al acercarse a su vida. Si esto fuera así, tendría sentido afirmar que esto ocurre por el mismo motivo que ocurría al contemplar la vida de Pascal, el deseo de justificarse, de encontrar alguien que lo entienda, no en el sentido de comprenderlo, sino en el de poder sentir su agonía.

Así, a lo largo del capítulo encontramos temas o ideas que ya nos son familiares, como, por ejemplo, la de la lucha entre los dos yos, que no es otra cosa que el reflejo del combate eterno entre fe y razón, y que ya encontrábamos en el *DI* (Unamuno, 2012: 143). A este respecto, Unamuno recoge lo que copio a renglón seguido: “El pobre Padre, que llevaba dos hombres en sí, se preguntaba: « ¿No habrá un tercer hombre que reconcilie a esos dos? »” (Unamuno, 2013: 122). ¿Y no es acaso esta la búsqueda de nuestro escritor? ¿No buscaba Unamuno incansablemente encontrar otro “yo” que reconciliase su batalla? En un estudio de Cerezo Galán (2016: 101), se identifica a este doble Unamuno escindido en dos personajes interiormente, es decir, en dos yos, el escéptico y el místico, tan irreconciliables como inseparables. Estos dos yoes aparecían ya en el *DI* como reflejo de la lucha interior que siempre le acompaña (Unamuno, 2012: 189). En esta línea, Blanco Aguinaga (1975: 372) también sostiene la convivencia de dos almas en Unamuno: una sería la activa y otra la contemplativa. Mientras que la primera vive inserta en el contexto histórico, la segunda lo hace proyectada más en profundidad, en el deseo de eternidad. A esta interpretación, debemos añadir la de Mario Secchi (1998: 83), quien sostiene que “el ser activo y el ser contemplativo de

¹² Este tema adquiere también una gran importancia en *San Manuel Bueno, mártir* (Martos Trujillo, 2016: 32-36).

Unamuno no son más que los dos pilares sobre los que apoya todo su pensamiento: cabeza-corazón, razón-sentimiento, muerte-inmortalidad, etc.”. De manera que, me atrevería a afirmar que no dista esto de lo que planteaba el Padre Jacinto, y en ciertos momentos esto ha llevado a nuestro escritor a la búsqueda de ese tercer yo, que llega a identificar con Dios, al menos así lo presentaba en el *DI*, puesto que fue, probablemente, el momento en el que más agónicamente lo buscó.

Otra idea fundamental aquí es la de la duda, la duda impregna cada página de todo, o casi todo, lo que Unamuno ha escrito hasta aquí, especialmente de todo cuanto escribió en el *DI*, de manera que, necesariamente, en esta búsqueda necesita hallar un alma cristiana que dude tanto como la suya, en este sentido, recoge estas palabras del Padre Jacinto: “Llevo la duda en el fondo del espíritu; la he llevado siempre, desde que pienso; pero llevo la fe en el fondo del alma” (*apud* Unamuno, 2013: 123). Y al mismo tiempo que recoge estas palabras las está haciendo suyas, porque sabemos, ya que así lo quiso él, que su agonía fue la misma. A este respecto, añade un nuevo matiz uniendo al tema de la duda el de la voluntad, pues sostiene que “las dudas siempre son voluntarias porque las dudas vienen de la voluntad; es la voluntad la que duda” (Unamuno, 2013: 128). Y como es la voluntad la que duda mientras que al mismo tiempo infunde ese querer creer, de ahí la lucha. Quizás este fue el motivo que durante la crisis del 97 le llevó a afirmar en el *DI* lo siguiente: “No quiero querer, quiero obedecer, que me manden” (Unamuno, 2012: 170); aquí vemos como nuestro escritor lucha contra la voluntad que le hace dudar y, por tanto, busca una voluntad suprema, externa a la suya y ruega “hágase, Señor tu voluntad” (Unamuno, 2012: 223).

3.10. Conclusión

Llego a la conclusión de este escrito porque todo tiene que concluir en este mundo y acaso en el otro. Pero ¿concluye esto? Según lo que por concluir se entiende. Si concluir, en el sentido de acabar, esto empieza a la vez que concluye; en el sentido lógico, no; no concluye. (Unamuno, 2013: 130).

No podría encontrar una forma mejor para plantear la conclusión de esta obra que la que emplea el propio Unamuno. En efecto, esta obra no concluye, porque no concluye su agonía, porque no es una obra que busque dar respuestas, sino que busca plantear el problema, si acaso intentar desentrañar algo, pero siempre sin perder de vista que el hallazgo de la respuesta definitiva no es posible. La agonía, tal y como hemos

visto, es el eterno combate entre la vida y la muerte, entre la fe y la razón; así lo sostiene Cerezo Galán (2016: 102).

En este conflicto no cabe tregua ni componenda. Para Unamuno no hay mediación posible ni síntesis dialéctica entre estos antagonistas. Cada parte defiende sus derechos de un modo absoluto (...) La tragedia acontece en la colisión de exigencias absolutas e indeclinables.

Así pues, volviendo sobre lo que realmente me interesa, que no es otra cosa que mostrar la íntima relación entre esta obra y el *DI*, cabe destacar de nuevo que precisamente el origen de esta tragedia es el que en aquella obra encontramos. De manera que, todas y cada una de las agonías que aquí Unamuno trata de explicarnos, tienen su fuente en esa crisis del 97, momento en el que la tragedia unamuniana llegó a su punto más álgido, muestra innegable de ello es el *DI*, pues es, sin duda, “la más vivida expresión de la agonía unamuniana; la más completa y sincera de todas las confesiones personales de Unamuno” (Pérez, 1979: 16). Y es que, debemos tener siempre en cuenta la diferencia más sustancial entre aquella obra y estas que analizo ahora, el hecho de que el *DI* no fuera una obra concebida para su publicación, como son, acaso, estas, sino que es, como su propio nombre indica, un diario, y este, según apuntaba Picard (1981: 116)

Es un modo como una conciencia organiza sus reacciones frente a la realidad (...). En su calidad de confesión centrada sobre sí mismo, el diario es la imagen filtrada a través de un temperamento particular, el proyecto de una idea, más inconsciente que consciente, que el yo tiene de sí mismo.

En efecto, lo que encontramos en el *DI* es el proyecto de una idea, aunque esta se manifieste en muchas más obras, y este encontrará su medio de proyección, valga la redundancia, en todo lo que Unamuno escribe después, independientemente del género, aunque, evidentemente, de una forma mucho más clara en sus ensayos, especialmente en los que, como este, son de corte filosófico o religioso.

A este respecto, hay quienes afirman que el conjunto de los ensayos de Unamuno conforma una especie de diario *éxtimo*¹³ a pesar de enmarcarse dentro de una literatura de confesionalidad, pues tanto en estos, como en sus cartas, está abriendo su interior a

¹³ Con este término, que se opone a *íntimo* y ha sido manejado por la crítica unamuniana, incido en la diferencia entre el carácter público de los ensayos con respecto al intimismo del *DI*.

un público, en el que busca, al igual que en sí mismo, al *hombre*. Y es que, tal y como recoge Juan Marichal en *Teoría e historia del ensayismo hispánico* (1984: 173), Unamuno siente y ve a sus lectores como “prójimos en soledad”, lo que le hace tender a una aproximación individual. Es lo que apunté al hablar sobre el capítulo de la fe pascaliana: Unamuno nunca deja de buscar sentirse “sentido” por quienes se acercan a sus textos.

4. BALANCE FINAL (Y PROVISIONAL)

Tal y como he apuntado al comienzo del trabajo, este nació con el objetivo de continuar con aquello que recogí en mi TFG (Martos Trujillo, 2016: 38); al concluir el ensayo que precede a este me aventuraba a afirmar que el universo creador de Unamuno bien puede ser comprendido como un único proyecto, como una obra total, de manera que si sometiéramos a análisis minucioso otras obras parciales suyas, seguramente encontraríamos en ellas también la proyección de las ideas del *DI*. Por tanto, estas breves indicaciones (las recogidas en mi TFG), serían solo el comienzo de un camino que podría extenderse mucho más, puesto que la experiencia básica de la obra total de Unamuno queda sintetizada casi en su totalidad en el *DI*. Así, lo que he tratado de hacer con la elaboración de este nuevo proyecto no ha sido otra cosa que intentar continuar penetrando en ese camino al que entonces apuntaba. Este proyecto, sin embargo, no termina, ni mucho menos, con la elaboración de este trabajo, puesto que aquí solo he podido aproximarme a dos nuevas obras: *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) y *La agonía del cristianismo* (1924); y la producción Unamuniana va mucho más allá.

El viaje emprendido a través de estas dos obras ensayísticas, me ha llevado a comprobar que, efectivamente, en el centro de toda la problemática de Unamuno siempre está el debate entre vida y muerte, entre fe y razón; siendo esta la lucha que provocó en 1897 el estallido de su crisis religiosa, y lo que, por tanto, sustenta toda la creación del *DI*. De manera que podemos afirmar que, con sus textos, de lo que trata Unamuno es de acercar al lector a revivir su agonía y no cabe duda de que lo consigue, así he tratado, al menos, de demostrarlo.

La obra entera de Unamuno, tal y como sostiene Posada (2013: 100), “se está mirando siempre en el espejo de la muerte, en el angustioso vivir al borde del no vivir; el terror que causa este naufragio, es la fuente de la riqueza y la complejidad de su estructura filosófica”. Estas palabras resultan claves para definir lo que ocurre en

Unamuno, esa idea que he tratado de plasmar a lo largo del desarrollo de todo el trabajo, según la cual, es precisamente todo este debate, el abismo al que nuestro escritor se enfrenta, el que convierte su obra en un todo tan rico como complejo. Acercarse a él supone, sin la menor duda, el encuentro con una de las personalidades más profundas, completas y fascinantes de la literatura española.

No me gustaría llegar al final del trabajo sin antes recoger un hecho que, en mi opinión, es de vital importancia puesto que sirve para continuar demostrando la red intertextual en la obra unamuniana. Mientras me encontraba inmersa en la lectura de las obras cuyo estudio he presentado en este trabajo, se publicó los inéditos *Apuntes de un viaje por Francia, Italia y suiza* (2017) de Unamuno. Bajo el título apógrafo que Pollux Hernández, encargado de la edición, le concede, se recogen los apuntes, notas y reflexiones que el viaje por estas tierras despertó en Unamuno. En 1889, un Unamuno aún muy joven, emprende este viaje junto con su tío. En este tiempo, le acompañan unos cuadernos que se convierten en una especie de *diario* en el que recoger las vivencias de esta experiencia. La conexión entre este *cuaderno* y el *diario* es evidente, y apunta a que quizás podríamos buscar en esta nueva obra el origen de este tipo de escritura en Unamuno.

Esta vinculación, la que se da en el género, está clara, pero no es la única, de hecho, un análisis exhaustivo de *Apuntes de un viaje por Francia, Italia y Suiza*, sin duda, podría llevarnos a descubrir muchos más puntos de unión. Aquí, por el contrario, solo apuntaré algunas de las ideas que pienso desarrollar en el marco de este proyecto sobre el *DI*. Entre ellas, por ejemplo, quizás lo más destacable sea el hecho de que al inicio de estos cuadernos, el propio Unamuno deje por escrito su intención de anotar todo cuanto pudiese con el objetivo de desarrollar después su contenido en futuras obras. Esta es la idea vertebral que, extrapolada al *DI*, sostiene todo mi trabajo. De manera que encontrarla expresada por Unamuno mismo, casi diez años antes de la redacción de su diario, resulta, cuando menos, sorprendente.

No obstante, este no sería el único camino por el que continuar la investigación, pues este libro inédito abre otras posibilidades. Pese a que en esta ocasión el eje temático sea distinto, pues no hay una manifestación tan clara del problema de la existencia, lo cierto es que sí que podemos encontrar algunas pinceladas que apuntan al futuro desarrollo del mismo, pues lo que se mantiene idéntico es el espíritu hambriento

de un Unamuno en constante búsqueda, aunque esta obra no llega a dejar claro qué está buscando; sobre este punto, tengo mis sospechas, pero prefiero releer la obra con la atención que se merece para aportar mis conclusiones en un futuro trabajo que actualmente tengo en curso de preparación.

Por último, después de este paréntesis, me gustaría recalcar que para llevar este trabajo a cabo resultaba indispensable la realización de un análisis pormenorizado del *DI*, análisis que, tal y como indiqué, no queda recogido aquí por estar ya incluido en mi TFG. No obstante, como se ha podido comprobar, he recurrido a él en numerosas ocasiones, ya que se mantiene como núcleo de este proyecto, que en mi opinión sigue abriendo una ventana a un amplio abanico de posibilidades de estudio, a pesar de todo lo que se ha escrito ya sobre Unamuno. Precisamente esto, la revisión bibliográfica sobre el autor y su obra, adquiere una importancia sustantiva a la hora de trabajar en este tema, puesto que no tendría sentido avanzar en este campo sin tener en cuenta todo lo que la crítica, a este respecto, ha avanzado; aunque para la realización de este trabajo (y del que le precede), acudí a lo que entendí como bibliografía imprescindible, de cara al futuro esta es una parcela que hay que dejar muy bien acotada.

Por último, después de haber analizado las dos obras que han ocupado el centro de este trabajo, se puede afirmar que llegar a algún tipo de conclusión en Unamuno es quizás aventurarse demasiado. Y es que en este autor nada finaliza, todo se mantiene vivo gracias a sus contradicciones, a las idas y venidas de un pensamiento en continua ósmosis. No cabe duda de que Unamuno consiguió así su objetivo, el de no morir del todo, pues basta la aproximación a obras suyas como estas, para demostrar que su espíritu sigue más que vivo en ellas. Además, no solo sigue vivo, sino que despierta inquietudes con sus textos, llevándolas por las disquisiciones de sus razonamientos y haciéndoles sentir, aparte de sus problemas, también los de aquellos de los que él mismo bebió. Quizás sea, precisamente por esto, por lo que el estudio de su diario supone adentrarse en los conceptos principales que abordará más tarde en el resto de su creación; debemos, en este sentido entender y aceptar que su *DI* no es solo el reflejo del intimismo más puro de su autor, es también el punto de partida de todo lo que escribiría después.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

UNAMUNO, M. (2005). *Diario íntimo*, en *Obras completas*, VII, ed. de R. Senabre, Madrid, Biblioteca Castro, pp. 263-394.

UNAMUNO, M. (2012). *Diario íntimo 1897*, ed. de E. González, Universidad de Salamanca.

UNAMUNO, M. (2011). *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. de P. Cerezo Galán, Barcelona, Espasa Libros.

UNAMUNO, M. (2013). *La agonía del cristianismo*, ed. de A. García Calvo, Madrid, Alianza editorial.

UNAMUNO, M. (2017). *Apuntes de un viaje por Francia, Italia y Suiza*, ed. de P. Hernández, Madrid, Oportet.

FUENTES SECUNDARIAS

BLANCO AGUINAGA, C. (1975). *El Unamuno contemplativo*, Barcelona, Editorial Lai.

CARMONA FERNÁNDEZ, F. (1969). “Don Miguel De Unamuno: El sentimiento agónico de nuestra cultura”, *Monteagudo*, 50, pp. 27-33.

CEREZO GALÁN, P. (2016). *Miguel De Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*, Universidad de Salamanca.

CORDERO DEL CAMPO, M. (2003). “¿Tragedia o tortura en *El sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno?”, *Cuadernos de cátedra de Miguel de Unamuno*, 38, pp. 13-28.

- COSTA, J. F. (1998). “Unamuno, agonía de hombre y Dios, poesía y filosofía”, *Boletín de la Academia Nacional de Letras* [Uruguay], 4 Julio – Diciembre, pp. 39-52 [He consultado la versión en línea: http://www.mec.gub.uy/academiadeletras/Boletines/04/JF_Costa.htm, sin paginar. Fecha de consulta: 03/11/2017].
- GARCÍA CASTILLO, P. (2015). “Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, IV, 5, pp. 281-297.
- LOZANO, M. (2001). “Recuerdos de niñez y mocedad. Unamuno y el alma de la niñez”, *Anales de literatura española*, 14, pp. 51-162.
- MARTOS TRUJILLO, L. (2016). *Duda, razón y fe en Unamuno. El «Diario íntimo» como conflicto existencial* [Trabajo Fin de Grado], Universidad de Jaén.
- MATA, C. (2001). “Unamuno, del ensayo a la novela filosófica: *La agonía del cristianismo* y *San Manuel Bueno, mártir*”, *Hispanica Polonorum*, 3, pp. 121-130.
- ORRINGER, N. (2006). “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de *La agonía del cristianismo*”, *Cuadernos de cátedra de Miguel de Unamuno*, 42, pp. 39-73.
- OYA, A. (2017). “El argumento vertebrador del *Sentimiento Trágico de la Vida*, de Miguel de Unamuno”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 70, pp. 199-207.
- PARÍS, C. (1968). *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Ediciones Península.
- PÉREZ, R. (1979). “Diario íntimo y agonía en Unamuno”, *Zurgai*, 0, pp. 15-17 [En línea: <http://www.zurgai.com/archivos/201304/UNAMUNO-015.pdf?1>. Fecha de consulta: 03/11/2017].
- POLO SANTILLÁN, M. (1999). “La religión de la agonía de Unamuno”, *Escritura y pensamiento*, 4, pp. 11-27.
- POSADA GÓMEZ, E.A. (2013). “Una fe desesperada. La antropología religiosa de Miguel de Unamuno”, *Veritas*, 29, pp. 97-117.

- PULGAR CASTRO, R. (2010). “Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de sino trágico”, *Veritas*, 23, pp. 95-11.
- SECCHI, M. (1998). “La filosofía de Unamuno: implicaciones y derivaciones místicas”, *Cuadernos de cátedra de Miguel de Unamuno*, 33, pp. 81-94.
- TANGANELLI, P. (2003). “Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*”, en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, II, A. Chaguaceda (coord.), Universidad de Salamanca, pp. 175-194.
- ZUBIZARRETA, A. (1997). “La derrota del protagonista de la búsqueda”, *Cuadernos de cátedra de Miguel de Unamuno*, 32, pp. 397-412.