

## ¿RELIGIOSIDAD PERSONAL O RELIGIÓN INDIVIDUAL EN DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA DE UNAMUNO?

PERSONAL RELIGIOSITY OR INDIVIDUAL RELIGION IN  
UNAMUNO'S TRAGIC SENSE OF LIFE?

**BEGOÑA SÁEZ MARTÍNEZ**

Doctora en Filología. Máster en Filosofía.

Profesora tutora.

C. A. UNED “F. Tomás y Valiente”

begsaez@valencia.uned.es

ORCID: ID: 0000-0002-2079-5643

Recibido: 12/10/2023

Revisado: 15/01/2024

Aceptado: 30/01/2024

*Resumen:* El presente artículo procura dilucidar si el posicionamiento de Unamuno frente a la pregunta por la trascendencia en *Del sentimiento trágico de la vida* desemboca en una religiosidad personal o se orienta hacia una religión individual. Para ello, abordaremos el lugar central del yo en el espacio de reflexión sobre la religión, la función del individualismo personalista y la contraposición entre religiosidad personal y religión individual. Finalmente, valoraremos la posible vigencia y actualidad del pensamiento formulado en esta obra.

*Palabras Clave:* Unamuno, sentimiento trágico, individualismo, filosofía, religión.

*Abstract:* The present article focuses on whether Unamuno's position regarding the question of transcendence in *Tragic sense of life* leads to a personal religiosity or is oriented towards an individual religion. To do this, we will address the central place of the self in the space of reflection on religion, the function of personalistic individualism and the contrast between personal religiosity and individual religion. Finally, we assess the possible validity and timeliness of the thought formulated in this work.

*Keywords:* Unamuno, tragic sense, individualism, philosophy, religion.

## 1. INTRODUCCIÓN

*Y en la necesidad de Dios perece su voluntad libre,  
es decir, su personalidad consciente.*

Unamuno

La filosofía de Unamuno contenida en su obra de referencia *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) (en adelante: ST) ha sido tan estudiada que hoy parece que ya nada tenga que decirse porque nada tiene que decirnos pues todo está dicho o es de otro tiempo. Sin duda, cuando se revisa la inmensa bibliografía que ha generado ST lo que salta a la vista es que se suelen repetir los mismos temas en torno a su marcada dialéctica entre la fe y la razón científica moderna, su tensión entre pasión y duda o la búsqueda de la inmortalidad tamizada por un fuerte egotismo, con lo cual podría pensarse que no es mucho lo que se puede aportar. Sin embargo, creemos que no se ha insistido demasiado en la posible actualidad de la propuesta unamuniana en torno a su reflexión sobre la religión y en el hecho de si su interpretación cae del lado de lo individualista o bien de lo personal. O en otras palabras, si estamos ante un ego centrado en sí mismo en sintonía con las tesis del liberalismo individualista que hoy se refleja muy bien en la llamada “espiritualidad capitalista”, o bien ante un yo que, como en una suerte de ejercicios espirituales<sup>1</sup>, se autoexplora en pro de un mejoramiento para la vida y su relación con los demás.

Por ello, al abordar el individualismo unamuniano y su reflexión sobre la inmortalidad personal, la preocupación por la relación entre Dios y el ser humano, la creencia en la trascendencia, vamos a plantear si todo ello desemboca en una religiosidad personal o, por el contrario, está orientado hacia una religión individual. En este sentido, esto lleva a preguntarnos qué tipo de relación con los demás se desprende de este sentimiento trágico de la vida; es decir, si estamos o no ante una experiencia de sufrimiento compartido y, por consiguiente, abierto o cerrado a la compasión. Sin querer deslizarnos hacia el campo de la ética es inevitable que la reflexión sobre Dios y lo religioso, el más allá, no

---

1 En 1913 la editorial Renacimiento publica con este título los doce capítulos que vieron la luz por separado entre diciembre de 1911 y diciembre de 1912 en la prestigiosa revista *La España moderna*. Como se sabe, la obra comienza a gestarse en 1899 como “Diálogos filosóficos”, sigue como “Religión y ciencia” (1902) o “Razón y fe” (1902) y evoluciona durante años como “Tratado del amor de Dios” hasta recibir el título conocido (Oringer, 2005: 15-16; López Molina, 2016: 19). Es importante la evolución del texto y tener presente que fue publicado en una revista en la que se buscaba captar la atención del lector. De ahí el estilo persuasivo unamuniano y la presencia vehemente del yo. En este sentido, la atención especial a la expresión y a la comunicación de ideas se torna relevante y consecuente con su propia concepción de la filosofía como un producto humano de cada filósofo. Según este punto de partida es lógico que además se puntualice que cada filósofo no es un ente abstracto sino un hombre de carne y hueso que indudablemente también se dirige a otros seres de carne y hueso como él.

pierda de vista la relación del yo con los otros y el más acá. De hecho, la respuesta unamuniana a la pregunta por la trascendencia derivada del sentimiento trágico de mortalidad cae de lleno dentro de la antropología. Para responder a estos supuestos de partida primero abordaremos el lugar central del yo en el espacio de reflexión sobre la religión para, en segundo lugar, pasar a matizar la función del individualismo personalista en la reflexión unamuniana. En tercer lugar, examinaremos la contraposición entre religiosidad personal y religión individual y su aplicación en ST. Por último, valoraremos la posible vigencia y actualidad del pensamiento formulado en esta obra.

## 2. EGOTISMO Y RELIGIÓN

Como sabemos, mucho se ha criticado el egotismo de Unamuno como un culto exasperado de la propia personalidad, un yo tan centrado en sí mismo que dejaría de lado a los demás. Por ejemplo, Pío Baroja afirmaba sin ambages: “Creo que Unamuno tenía mucho de patológico en la cabeza: sobre todo un egotismo tan enorme, que le aislaba del mundo, aunque él creía todo lo contrario” (en García, 1982: 10). Según Zambrano, toda su obra es una “declaración acerca de sí mismo” (2015: 92) que rozaría la confesión. Y qué es ST, sino el intento de verter una apasionada confesión, la de un hombre de carne y hueso sobre Dios y el sentido de la inmortalidad. Es cierto que la reflexión en torno a la cuestión religiosa acompañó siempre a este filósofo, pero en esta obra, al abordar el problema religioso en su aspecto metafísico y postular la existencia de Dios para escapar de la muerte, ese postulado no queda fuera de su propia conciencia, es sustancial a ella, se crea desde el propio anhelo. Por ello, lo religioso es vivido existencialmente. Estamos ante “una filosofía subjetiva de lo religioso en la línea kantiana” (Fraijó, 2022: 361).

Para el propio Unamuno, como innegable *homo religiosus* en permanente lucha con el misterio, su pensamiento se hallaba determinado por un “ansia ardorosa de más allá y más adentro” (ST, VII: 131)<sup>2</sup> que al tocar la propia “nadería” llevaba a la autocompasión y al amor a uno mismo. Sin embargo, el autor matizaba esta actitud en los siguientes términos:

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan

---

2 Todas las citas de la obra se harán por esta edición de 1982 de Espasa-Calpe indicando capítulo y página.

un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven, y hasta a lo que acaso no vive pero existe (VII: 131).

Por consiguiente, no podemos pasar por alto la índole de su reflexión filosófica sobre la religiosidad que se abre a la ética propuesta en ST. Su propósito de eternizar la vida sobre la base de un ser que se sabe racional y siente la autoestima de su razón, le lleva a conjugar libertad y solidaridad. Por ello, hay que ver el egotismo de Unamuno como “la otra cara complementaria de su altruismo, pues quien no se toma en serio a sí mismo, dice, no puede comprometerse seriamente por la suerte del otro” (Cerezo, 2016: 25-26).

En este sentido, el alcance de la propuesta unamuniana no puede apreciarse si nos limitamos a leer ST en función de su drama religioso personal, egotista, y, por ende, como algo subjetivo y original. Aislar su reflexión del contexto cultural y religioso europeo en que se inscribe, nos impediría ver la magnitud de su crisis religiosa como “una pieza más de la vasta crisis que aflige a la cristiandad desde los tiempos de la Reforma” (Botti, 2012: 114). En la España de la crisis finisecular del siglo XIX, Unamuno se propone llevar a cabo una revolución interior, la del “hombre nuevo”. Pero dicha crisis se inscribe, como ha mostrado Cerezo (1996), en la crisis nihilista de la razón moderna. Unamuno, junto a otros representantes de la llamada generación modernista española, exploró el fracaso de las creencias y de la confianza existencial. Hay que relacionar, pues, la exploración de ese sentimiento trágico, que para el filósofo vasco no es otro que “la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo” (ST: 249), con el llamado mal del siglo, la *maladie du siècle*.

Dicha finalidad humana es el problema que se plantea Unamuno en una época caracterizada por el nihilismo. Frente al acuciante sentimiento de crisis de sentido y pérdida de identidad, ST consiste en una constante búsqueda de significados que den valor a la vida humana. Para lograrlo, la conciencia y la voluntad son los instrumentos. Es un “querer creer” que no deja espacio al vacío y que trata de eliminar la “noluntad”: “Crear en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción” (VIII: 166), nos dice.

Por ello, la fe humana no es un don, algo receptivo, sino una voluntad de fe, un acto creativo. De ahí que haciéndose eco de Nietzsche, afirme que “crear es crear”. La fe se sitúa en el centro del pensamiento unamuniano y constituye un concepto amplio que además varía a lo largo de los años al calor de las circunstancias históricas<sup>3</sup>. No en vano, ST deriva de *Tratado del amor de Dios* (1905-

---

3 A una etapa de positivismo hegeliano, le sigue la del krausopositivismo. Después con la crisis espiritual sufrida en 1897 Unamuno se debate entre el catolicismo ortodoxo y el protestantismo liberal (Orringer, 2005: 42-43). Hacia fines de siglo se sumerge en la lectura de filosofía religiosa alemana de autores como Schleiermacher o Albrecht Ritschl, entre otros. A todo ello, hay

1908) pero con la clara voluntad de marcar una diferencia de tono y de expresión realizando una obra menos confesional e intimista y más expositiva y erudita, más sistemática sobre una serie de problemas universales. Por consiguiente, la evolución operada entre estas dos obras es a todas luces reveladora. Siguiendo a Orringer (2005), el *Tratado* funda la fe en el amor divino y desciende de la búsqueda de Dios a la fe del cristiano concreto, desarrolla la idea del amor como el afán de ser uno mismo pero sin dejar de serlo, de ser todo lo demás. Sin embargo, en ST el afán de inmortalidad individual genera una teoría del conocimiento, una doctrina de Dios, una ética y una idea de la historia universal. En cualquier caso, puede afirmarse con Orringer (2005: 61) que en ambas obras las doctrinas de la fe “difieren entre sí” y que además en ST hay una “cuidadosa consideración de la ética” que está ausente en el *Tratado* y “casa bien con la propensión modernista a hacer una religión de la creatividad cultural”. Unamuno se rebela contra la razón y no quiere someterse a una idea de Dios sino todo lo contrario: “tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios” (III: 64), asevera, y con ello habla de un Dios activo, que obra porque crea, que se realiza en la acción. Frente al dogmatismo, la creatividad. De este modo, actúa como un modernista, ya que “pone la tradición religiosa al servicio de su propia creatividad” (Orringer, 2005: 43).

Este afán de fe, que rehúye lo dogmático, crea en el fondo del alma a un Dios biótico que dota de sentido a la existencia: “Crear en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe *para* el hombre. Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana [...] en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre” (VIII: 165). Como indica París, la religión en Unamuno, “adquiere el sentido de una soteriología existencial” (2005: 436), ya que salva y afirma la propia existencia y da sentido a esa conciencia perdida en el universo y salva al propio universo. Así queda expresado de forma elocuente en ST: “Queremos no sólo salvarnos, sino salvar el mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida” (VIII: 166) porque “hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada” (VII: 144).

Desde esta postura, la religión nada tiene que ver con la adhesión a un conjunto de dogmas y sí con los postulados, citados en ST, del propio Schleiermacher según los cuales estaríamos ante el sentimiento inmediato de dependencia respecto a la divinidad<sup>4</sup>. Por esta razón, cada individuo vive esa unión de

---

que sumar la historia de la Iglesia en torno a 1907 como pone de manifiesto el impacto que la encíclica papal antimodernista produce en el pensamiento unamuniano.

4 De todas las ideas de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el padre de la teología protestante del siglo XIX, “la que ha gozado de mayor fortuna es la de la prioridad del sentimiento religioso sobre la doctrina” (Orringer, 1985: 73). Una figura tan receptiva como Unamuno sintoniza con dicha concepción de lo religioso como perteneciente al ámbito del sentimiento y de la inmediatez y en contra de toda instrumentalización. Esto puede advertirse en aspectos tales como el papel del individuo y de la comunidad en la experiencia religiosa o el carácter vivencial, intimista

manera personal pero ante todo ese vínculo tiende a la absorción del yo en la conciencia universal. Esa “ansia ardorosa de más allá” es también de “más adentro” y “va extendiéndose a todo cuanto ve” (VII: 131). En el camino hacia la comprensión de este problema central que da sentido a ST, Unamuno retiene temas centrales que fijan puntos clave de su itinerario espiritual: la indagación en el yo para vivenciar la trascendencia, el imperativo de diagnosticar el malestar moral de las sociedades modernas o la identificación de un nuevo papel del individualismo. Pero ante todo está la decisión de apostar por la creencia gracias a un trabajo de introspección:

Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadería [...] te compadezco de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo (VII: 131).

Estos planteamientos remiten al encuentro de Unamuno con el misticismo español y con la propuesta krausista de la “religión de la humanidad” pero también con el llamado ontopsicologismo y la idea de plenitud humana a través de Dios. En cualquier caso, en ST la plenitud del yo solo puede ser entendida en clave trascendente.

---

de la religión por encima de las prácticas externas y sus formulaciones dogmáticas: “Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con Él, es a lo que llamamos religión [...] Pero si alguna de esas definiciones alcanzó recientemente boga, ha sido la de Schleiermacher, de que es el sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia” (ST, X: 189-190). De acuerdo con el teólogo alemán, Unamuno sitúa la esencia de lo religioso en ese sentimiento simple e inmediato de dependencia ya que el hombre primitivo, viviendo en sociedad, se siente dependiente de cosas misteriosas, poderes que lo rodean invisiblemente, se siente en comunión social no sólo con sus semejantes, sino también con toda la naturaleza. El ser humano siente su vida como dependiente de otro. Su deseo religioso se convierte en el deseo de la verdad de su existencia humana. La existencia humana es una existencia en sentido pleno porque depende del Ser pleno; por lo tanto, sólo si Dios existe podemos decir que existimos verdaderamente. De esta forma, la búsqueda de Dios no puede separarse de la búsqueda de la verdad, de la realidad de nuestra existencia: “La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios [...] no es la religión, sino la unión con Dios, sintiendo a éste como cada cual le sienta. Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida; pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en Él creemos” (ST, X: 190-191), afirma. Al igual que Schleiermacher en *Discursos sobre la religión* (1799) y *Monólogos* (1800), Unamuno concede al individuo un extraordinario valor. Pero afirmar que la religión tiene su raíz en el individuo y es una expresión de esa raíz individual, no lleva como consecuencia a defender necesariamente la idea de que cada individuo sea un sujeto aislado en sí mismo, sino todo lo contrario. De hecho, para estos filósofos señalar la importancia de la relación del individuo con el mundo es crucial para evitar caer en el subjetivismo solipsista o en una subjetividad vacía que descuida la relación con la sociedad y la acción ética. A este respecto, es elocuente la crítica de Unamuno al quietismo de Miguel de Molinos por considerarlo expresión de nihilismo (ST, X: 191) y, como hemos indicado, son más que significativos los cambios de tono que se operan en la evolución del *Tratado del amor de Dios* hasta ST, su obra capital.

### 3. EL INDIVIDUALISMO PERSONALISTA

La religión, sin duda, es uno de los grandes temas del pensamiento unamuniano. Sin embargo, al abordar la religión como objeto de su reflexión filosófica volcó en ella también su sentimiento personal. No en vano, es considerado “un pensador frontera entre la religión y la filosofía” (Suances, 2006: 224). Quizá ese aspecto fronterizo viene marcado por la propia crisis que en su tiempo experimenta, por un lado, el idealismo, que reduce al individuo a una abstracción, y por el otro, el positivismo, que olvida la dimensión espiritual del ser humano. De hecho, en ST se invierte el argumento cartesiano (*Homo sum, ergo cogito*) y se quiere colocar en su justo lugar la verdadera utilidad de las ciencias, su importancia objetiva: “el teléfono puede servirnos para comunicarnos a distancia con la mujer amada. ¿Pero ésta para qué nos sirve? Toma uno el tranvía para ir a oír una ópera; y se pregunta: ¿cuál es, en este caso, más útil, el tranvía o la ópera?” (I: 27), se pregunta. Asimismo, la fe católica parece haber caído en una excesiva racionalización, en una teología escolástica o “abogacía escolástica”, según sus propias palabras, y haber olvidado la proclamación del misterio (López Aranguren, 1974: 67).

Ante este estado de cosas, no podemos dejar de lado, para nuestro objetivo, que el punto de partida y objeto de la filosofía de Unamuno es el individuo en cuanto ser existente, concreto, que nace y muere, que es idea y realidad. Ahora bien, es ese individualismo ¿algo cerrado o abierto? Siguiendo sus reflexiones en ST, y siendo coherente con ese principio de partida, el hombre concreto es al mismo tiempo individuo y sociedad. Es un yo vivo y personal que vive en los demás hasta hacer un nosotros. En consecuencia, también la forma de hacer y concebir la filosofía está permeada por este presupuesto. El filósofo es también un hombre concreto, de carne y hueso. Así lo expresa:

Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre. [...] la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofera, erudición seudofilosófica (I: 37).

Bajo este parámetro, esta combinación, para Unamuno, lo primordial del individuo es la vida (*primum vivere, deinde philosophari*), o más exactamente, el vivir personal y eterno del hombre concreto, la eternidad de la existencia o instinto de perpetuación. Por consiguiente, la fe, como facultad creadora que lleva al misterio de la vida, está al servicio de la perpetuación. Gracias a esa “flor de la voluntad” (IX: 172) que es la fe, el hombre no es solo individuo sino también persona.

Este es el horizonte desde el que la filosofía unamuniana interroga sobre el origen y destino del individuo y trata de superar la experiencia de la nada y la incapacidad de la razón para resolver esas cuestiones vitales. Pero también, le

permite trascender la fe del creyente ingenuo o la propia del hombre religioso: “Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella” (III: 69). Unamuno aboga por una filosofía humana que responda al para qué, a la finalidad de las cosas, al “sentimiento trágico”, que es punto de partida de toda filosofía y de toda religión. Por ello, ST trata de esclarecer dicho sentimiento vital porque sus reflexiones pertenecen al ámbito de la búsqueda del sentido (Cerezo, 1996). Contra la nada, la fe, pero entendida ésta como forma de actuar impulsados por la fuerza de la voluntad. En otras palabras: la fe se identifica con la práctica. Creer es obrar de forma práctica y religiosa esa fe: “la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto [...]; es cosa de la voluntad, es movimiento de ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida” (IX: 171). Un ejemplo para Unamuno es la forma de sentir nuestro oficio civil elevado a “un sentimiento ético” que “deriva y descende de nuestro sentimiento religioso, de nuestra hambre de eternización. El trabajar cada uno en su propio oficio civil, puesta la vista en Dios [...] es hacer de este trabajo una obra religiosa” (XI: 233). Pero el edificio de dicha fe y religiosidad cuyo objeto es el ansia de inmortalidad se levanta sobre un Dios que es creación personal.

Así planteado, ST pone el foco de atención en el individuo y en las obligaciones para con uno mismo. El “hambre de ser” o “apetito de divinidad” (I: 32) es ante todo egotismo, en el sentido, para Unamuno, de que cada individuo tiene importancia por sí mismo en el universo. Por ello, su finalidad reside en la conciencia individual y no en la social: “La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo” (I: 34). Ciertamente, hay una afirmación del individuo por encima de todo. De ahí que considere que cada sujeto individual no ha perderse en una masa social sino que ha de realizarse en sí mismo como individuo: “Me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir” (I: 34). Desde este prisma, se concibe que el mundo está hecho para cada una de las conciencias humanas y se parte de la idea de que una conciencia vale en sí misma todo el universo. Y en este sentido, lo que define al hombre es su alma y sobre todo su ansia de inmortalidad personal, expresada en la conciencia o voluntad de vivir: “El mundo es para la conciencia. O mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teológico, no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo” (I: 35).

En ST se parte de una concepción del individuo como alguien concreto (finito y carnal), y singular ya que posee personalidad intransferible, fruto de su capacidad creadora. A diferencia del rostro genérico de la humanidad, el yo concreto tiene su nombre propio y su historia, está por encima de todas las abstracciones. Es lógico que en el marco de la crisis nihilista de todos los valores



e ideales lo que quede sea el ser humano, pero no el ser humano genérico ni el yo trascendental ni el espíritu. Lo que se eleva en ese vacío es el yo concreto y personal que es cada uno: “hablo del yo concreto y personal; no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte” (I: 31).

Ahora bien, el propio Unamuno matiza esta afirmación del yo huyendo de todo componente narcisista para delimitar claramente la frontera entre egoísmo y egotismo:

¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Eso que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. “¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!, se nos dijo presuponiendo que cada cual se ame a sí mismo; y no se nos dijo, ¡ámate! Y, sin embargo, no sabemos amarnos (III: 61).

Pensado en estos términos, el amor a uno mismo, la autocompasión, no estaría carente de sentido moral sino que puede poseer una cualidad ética. De este modo, el egotismo se opondría al concepto vulgar de egoísmo y vanidad narcisista y adquiriría un carácter trascendental y de alcance universal, de donación, de amor y compasión para con los otros.

Formulado de este modo, el compromiso existencial con uno mismo se abre al prójimo. En lugar de ignorar o excluir el ser de los demás, permitiría tenerlos en cuenta, sentir con ellos la común condición humana. A diferencia del egoísmo, el egotismo unamuniano tiende a perpetuar la vida y trasciende la avaricia del yo en pro de un yo solidario:

Y a la pasión que se expresa por esta retórica, le llaman egotismo los de la ciencia ética, y el tal egotismo es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y no de tratar de perennizarse dándose (XI: 240).

En suma, puede afirmarse que en ST se aboga por una firme afirmación del yo pero asentada en la diferencia y en la complementariedad. Así, el énfasis se pone en un individualismo de carácter personalista, que parte del yo, de la persona, para llegar a los otros y siempre mediando esa vocación trascendental.

#### 4. RELIGIOSIDAD PERSONAL VS. RELIGIÓN INDIVIDUAL

Como venimos comentando, Dios y la inmortalidad son los dos polos en torno a los cuales gira la reflexión de Unamuno sobre la religión. Para este filósofo, ese hambre de Dios puede redimir de la nihilidad acechante, salvar de la nada y su angustia. Sin embargo, una vez situado ese Dios personal que se hace y se crea en el interior del sujeto, podemos preguntarnos qué dirección puede tomar, hacia dónde conduce: ¿a un contacto con el mundo exterior o, por el contrario, a un aislamiento de dicho mundo? En ST el hecho religioso ¿se reduce a una mera experiencia subjetiva? ¿Es un signo de un individualismo ególatra o adquiere una dimensión comunitaria? ¿Es la mera confesión del dolor de un sujeto ante la nada? A este respecto, esta indagación filosófica sobre la trascendencia permeada por el yo puede tomar dos direcciones: la de la religiosidad personal o la de la religión individual. Nos referimos, en palabras de Panikkar, por un lado, a un camino personal que “hace al hombre consciente de su puesto en el cosmos, en la sociedad, y de su dignidad inalienable” y donde la religión se convierte por antonomasia en aquello que “libera al hombre de su enajenación” (2005: 750). Por otro, a un camino individual ligado a una cosmología o a una metafísica y, por ende, a una interpretación doctrinal. Pero además estas dos direcciones, según Panikkar, implican dos formas distintas de interpelación e interpretación:

Una religión individual soporta una interpretación individualista del conjunto de praxis y símbolos de una determinada confesión religiosa. Una religiosidad personal, por el contrario, subraya una interpretación global, en la que mi punto de vista, sin embargo, es también parte integrante. Ella exige un método dialógico de argüir sobre la realidad y no se contenta con un método dialéctico (752).

No en vano, Unamuno se decanta por un método que aúna filosofía y poesía, aboga por el uso de la paradoja y de la tensión como eficaz correctivo del sentido común y, frente al pensamiento conceptual polarizado, defiende la duda como forma constante de investigación y búsqueda de significado. Pero además, como hemos visto, su individualismo es personalista, constituye ante todo una indagación sobre el yo como punto de partida necesario para poder encarar la relación con los demás.

Además ST no es únicamente una reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida; es también un libro donde se proyectan emociones de tipo moral como la compasión y el amor. En este aspecto, y siguiendo el planteamiento de Panikkar, la religiosidad personal, a diferencia de la religiosidad individual o individualista, “subraya el papel único de cada persona precisamente en la urdimbre de relaciones personales que constituye la religión” (752). Ahora bien, y como indica este filósofo, las religiones tradicionales desplazan el centro hacia lo divino y las modernas hacia lo humano; la espiritualidad puede oscilar entre

una mera llamada a la trascendencia o una mera espiritualidad inmanente. Otra cosa muy distinta para Panikkar es una “espiritualidad cosmoteándrica” que tiende a impregnar toda la existencia y no se centra exclusivamente en el hombre con Dios sino con el universo entero y que en cierta medida ST parece anhelar. Así pues, el propósito soteriológico de ST comporta un camino continuado en el mundo por lo que en esta antropología filosófica la ética constituye un tema de interés. El yo de Unamuno como principio rector de su especulación no se proyecta a un mundo abstracto y sumido en un vacío ético. Se afirma en ST:

no sólo no podemos concebir al Dios vivo y entero como solamente varón, sino que no le podemos concebir como solamente individuo, como proyección de un yo solitario, fuera de sociedad, de un yo en realidad abstracto. Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos; procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí los llevo en extracto, y llevo a la vez en mí en potencia una muchedumbre de nietos, y Dios, proyección de mi yo al infinito —o más bien yo proyección de Dios a lo infinito— es también muchedumbre. Y de aquí, para salvar la personalidad de Dios, es decir, para salvar al Dios vivo, la necesidad de fe —esto es sentimental e imaginativa— de concebirle y sentirle con una cierta multiplicidad interna (VIII: 158).

Ciertamente en ST el punto de partida de la preocupación religiosa y de la reflexión filosófica es el hombre mismo y su afán de inmortalidad. Según estas palabras tan conocidas de Marías, en esta obra “no es Dios el fundamento inmediato de la religiosidad, sino el hombre mismo; es este el que nos lleva a postular a Dios” (1965: 146). Su pregunta sobre Dios solo tiene sentido y significación desde el hombre y, en consecuencia, entra plenamente dentro de la antropología. Pero ese yo que postula a Dios es un yo egotista y no egoísta. Así lo confirman estas palabras:

“¡Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; y ¿quién eres tú?” Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: “para el universo nada, para mí todo”; pero no, prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan sólo: se trata de todos y de cada uno. Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal. El hombre es un fin, no un medio (I: 34).

Esta reflexión deja patente que en ST no se ignora la dimensión social del hombre. Es más, lo individual y lo social están estrechamente unidos: “el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción” (II: 44). Esta religión del yo construye ideales encaminados a la mejora de la sociedad porque del “anhelo o hambre de divinidad surge la

esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad” (VIII: 166). En consecuencia, se despierta la voz del corazón y la copertenencia al mundo. Tal es el camino trazado en ST, como nos describe Zambrano: “Frente a la filosofía, defiende los derechos de la tragedia y, luego, apurándola, descubre la semilla salvadora que no es una nueva razón, sino un nuevo género de amor” (2015: 87).

Para Unamuno, la actividad, la lucha, la acción, el obrar, la conducta, en una palabra, aunque sea dentro de una “desesperación resignada” (II: 50), es primordial, y lo es, tanto para el desarrollo personal como para el colectivo. De este pensamiento se derivan dos ideas que se entrelazan: un modelo humano y una forma de religiosidad. De ahí que, por un lado, eleve a Don Quijote y su espíritu batallador a “ejemplar del vitalista cuya fe se basa en la incertidumbre” (VI: 118). Pero, por otro lado, también reconozca la virtud del cristianismo como un patrón de conducta:

Todos, es decir, cada uno puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aun de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos. Y cada cual en su oficio, en su vocación civil (XI: 228).

Con razón, como afirma Fraijó, el escritor vasco, extremó la importancia del cristianismo en su vida pues “lo religioso cristiano no se agotaba en un momento reflexivo; era, más bien, una actitud abarcadora que condicionaba el resto de su pensamiento, la matriz misma de su filosofar y de su vivir” (2022: 365). Asimismo, para Zambrano, es “la piedad, la religión del corazón y de las entrañas que se derrama, y aún más, que abraza, que envuelve al pueblo, a los pueblos, en su existencia concreta” (2015: 170). Este “trabajo de autocirugía” (ST: 264) que es ST pretende ante todo

quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea el catolicismo, sea el racionalismo, sea el agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes (266).

Persigue, en suma, aguijonear, compartir, movilizar a sus lectores. Con todo, de esta postura unamuniana de negarse a la muerte y que pone énfasis en el individuo como punto de partida, nace toda una reflexión filosófica que pretende superar todo ese “prejuicio egoísta” (Camps, 1999: 27) instaurado por la modernidad. Para lograrlo se apuesta por una religiosidad personal y una ética para con uno mismo y los demás, una ética individualista que, en palabras de Camps, ha de “preservar al individuo”. Sin embargo, esa preservación es al mismo tiempo un derecho y una exigencia, es decir, “derecho del individuo a

determinar lo que quiere y debe ser, y exigencia al individuo de la responsabilidad ante los demás como ser humano” (Camps, 22). Por consiguiente, del pensamiento trágico de ST nace toda una apuesta por la vida en la que el individuo sale reforzado y también los demás. O en otras palabras, la necesidad de Dios postula una religiosidad construida sobre la base del amor propio y la responsabilidad para con los demás.

Formulado así, podría decirse que ST y su reflexión ante la eterna disyuntiva existencial entre razón y fe, pensamiento y acción, individuo y sociedad entabla un diálogo universal con el ser humano de todos los tiempos. A este respecto nos preguntamos si el pensamiento unamuniano que hemos analizado en estas páginas puede conectar con los tiempos actuales. Nos preguntamos, en suma, si tiene alguna utilidad e importancia en un mundo marcado por el liberalismo económico, en el que está anclado el individualismo no ético. Este mundo también es proclive a nuevas fórmulas de reencantamiento del mundo ya sean religiosas, confesionales o propias de la llamada “espiritualidad capitalista” o del llamado “capitalismo espiritual”, es decir, de una religiosidad experiencial, emocional, ecléctica con una orientación salvadora en el aquí y ahora, capaz de conjugar a un tiempo lo inmanente y lo trascendente. Unas preguntas que nos llevan de nuevo al punto de partida: la diferencia entre una religiosidad personal y una religión individual y a las que trataremos de responder.

No es casual, a nuestro modo de ver, que el planteamiento unamuniano que venimos comentando, se haya relacionado con corrientes filosóficas y ciertas variedades del pensamiento cristiano o propuestas significativas como el llamado personalismo comunitario (Ortega, 2016). Desde esta mirada, en el pensamiento de Unamuno se puede encontrar una afinidad o sintonía con claves y aspectos de esta corriente: el desarrollo social y humano, solidario e integral, la defensa individual y colectiva de la persona, la dimensión comunitaria y socio-política, la lucha por la vida y la dignidad de la persona, entre otros. A este respecto, la filosofía y antropología unamunianas conectarían con esta corriente por su marcada propuesta ética y su apuesta por una religiosidad personal a la altura de los nuevos tiempos.

De otro lado, puede contemplarse lo que hemos llamado religión individual según las matizaciones establecidas por Panikkar. Por ejemplo, en el mundo actual la desesperación existencial de muchos individuos, el hambre de espiritualidad y transcendencia, puede verse saciada por medio de una gran oferta de productos ya sean manuales de autoayuda, turismo espiritual o fórmulas continuadoras del espíritu *New Age*. A través de estos recursos parece buscarse una religiosidad a la medida, una transcendencia a la carta en la que se acopla o adapta a un Dios según las necesidades de cada sujeto y siempre con las miras puestas en el espacio abstracto de la autorrealización personal. No tenemos nada que objetar a ello, por supuesto. Lo que, en cambio, sí nos interesa remarcar es que en gran medida estas creencias en una especie de realidad o

conciencia superior coinciden más con algún tipo de fuerza o energía impersonal que con un Dios personal. Ante todo se puede apreciar que la idea de Dios queda diluida. Se demanda una espiritualidad que llene el vacío interior del sujeto pero sin exigencias ni compromisos. Además, paradójicamente esta necesidad de lo espiritual se concreta en modelos de comportamiento que suelen continuar el carácter individualista que se pretende combatir. De este modo, frente al carácter de donación, a esa compasión unamuniana o amor espiritual, el mito de la autonomía radical puede ser más bien proclive al “sí mismo” o individualismo narcisista. Aquí, desde luego, no creemos que Unamuno pueda hallar muchos interlocutores.

## 5. CONCLUSIONES

Como puede inferirse de lo expresado, la respuesta unamuniana frente al problema de la contingencia, del sentimiento trágico de la vida, supone la reformulación de problemas filosóficos en torno a la religión y la relación entre Dios y el ser humano en un relato “autobiográfico”, confesional, modulado por un yo-hombre de carne y hueso, pero con vocación de alcance universal propia del que quiere que su fe se contagie a todos y por todo. En este sentido, su reflexión sobre la inmortalidad personal y la creencia en la trascendencia, desemboca en la apuesta por una religiosidad personal de alcance práctico y moral. Así interpela Unamuno a su lector, un lector que se halla en la encrucijada de fin de siglo XIX y comienzos del siglo XX:

Y el que me siga leyendo verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y hasta de progreso, esta posición crítica. El lector que siga leyéndome verá su justificación pragmática. Y verá cómo para obrar, y obrar eficaz y moralmente, no hace falta ninguna de las dos opuestas certezas, ni la de la fe ni la de la razón, ni menos aún —esto en ningún caso— esquivar el problema de la inmortalidad del alma o deformarlo idealísticamente, es decir, hipócritamente. El lector verá cómo esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral (VI: 123-124).

Conscientes de que ninguna reflexión filosófica sobre la religión garantiza por sí sola un comportamiento ético adecuado, ST hace de este horizonte ético un requisito indispensable para la propia indagación en la trascendencia. Este pensamiento, ciertamente, puede seguir interpelando a quienes en el mundo actual, en lugar de buscar fórmulas como, por ejemplo, la criogenización o la “inmortalidad digital”, sientan la necesidad de seguir reencantando el mundo y que con un pie en lo inmanente y otro en lo trascendente no quieran olvidarse de ese yo-nosotros unamuniano.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOTTI, A. (2012). *España y la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- CAMPS, V. (1999). *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica.
- CEREZO, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta.
- , (2016). *Miguel de Unamuno. Ecce homo: la existencia y la palabra*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- CSEJTEI, D. (2004). *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- FRAIJÓ, M. (2022). *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta
- GARCÍA, F. (1982). “Prólogo”. En M. de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L. (1974). “Unamuno y nosotros”. En A. Sánchez Barbudo (coord.). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus, pp. 59-88.
- LÓPEZ MOLINA, A. M. (2016). “Introducción”. En M. de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-53.
- MARÍAS, J. (1965). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MORENO, J. C. (coord.) (2011). *Unamuno y nosotros*. Barcelona: Anthropos.
- ORTEGA, A. (2016). “Tras Unamuno en diálogo con el personalismo y pensamiento latinoamericano: perspectivas antropológicas para la filosofía social y la ética”. *Cuadernos salmantinos de filosofía* (43), pp. 125-136.
- ORRINGER, N. (1985). *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”*. Madrid: Gredos.
- , (2005). “Introducción”. En M. de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Madrid: Tecnos, pp. 15-92.
- PANIKKAR, R. (2005). “La religión del futuro”. En M. Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta. 3ª ed., pp. 733-753.
- PARÍS, C. (2005). “Unamuno: la religión como soteriología existencial”. En Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta. 3ª ed., pp. 427-456.
- SUANCES, M. (2006). *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid: Síntesis.
- UNAMUNO, M. de (1982). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ZAMBRANO, M. (2015). *Unamuno*. Barcelona: Penguin.

