

[Estudios]

*Dinámica de la otra vida  
en la filosofía de Unamuno*

*Dynamics of the Other Life in Unamuno's Philosophy*

NELSON R. ORRINGER

*University of Connecticut* (Estados Unidos)

Recibido: 03.01.2019

Aceptado: 20.09.2019

RESUMEN

Unamuno concibe la otra vida en su óptima forma como un dinamismo en el sentido zubiriano. Ha leído en el *Libro de Job* la visión de vida y muerte como una conscripción militar o como una contratación laboral. El relato unamuniano «Juan Manso. Cuento de muertos» (1892) rechaza la mansedumbre, favoreciendo una «embestida» existencial antes y después de morir. La crisis de 1897 a 1902 hace a Unamuno temer la nada y buscar alivio en una pasajera conversión al protestantismo liberal. Pero cuando la inseguridad regresa, convierte su incertidumbre de la salvación en punto de partida para su filosofía trágica de la religión. En cuatro sucesivas fases, profundiza cada vez más en su concepción dinámica de la vida eterna: en *Vida de Don Quijote y Sancho*, en el *Tratado del amor de Dios*, en *Del sentimiento trágico*, y en *La agonía del cristianismo*.

PALABRAS CLAVE

UNAMUNO; ESCATOLOGÍA; METAFÍSICA;  
TEOLOGÍA; FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

ABSTRACT

Unamuno conceives the other life in its optimal form as a dynamism in Zubiri's sense. He has read in the *Book of Job* the view of life and death as a military conscription or as a contract for hard labor. Unamuno's short story «Juan Manso. Story of the Dead» (1892) rejects meekness and favors an existential «charging» before and after death. Unamuno's crisis of 1897 to 1902 makes him fear the nothingness and seek relief in a passing conversion to Liberal Protestantism. But when his insecurity returns, he converts his uncertainty of salvation into a point of departure for his tragic philosophy of religion. In four successive phases, he

Claridades. Revista de filosofía 12/1 (2020), pp. 11-34

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)

deepens his dynamic conception of eternal life: in *Life of Our Lord Don Quixote*, *Treatise on Love of God*, *The Tragic Sense of Life*, and *The Agony of Christianity*.

KEYWORDS

UNAMUNO; ESCHATOLOGY; METAPHYSICS;  
THEOLOGY; PHILOSOPHY OF RELIGION

EN *LA NACIÓN* DE BUENOS AIRES del 4 de enero de 1937, Ortega y Gasset anunció la muerte de su antiguo rival intelectual: «Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga-enemiga. Toda su vida, toda su filosofía ha sido, como las de Spinoza, una *meditatio mortis*». En la época filosófica dominada por la idea del *Sein-zum-Tode* de Heidegger, comentó Ortega, «Hoy triunfa en todas partes esta inspiración, pero es obligado decir que Unamuno fue el precursor de ella. Precisamente en los años en que los europeos andaban más distraídos de la esencial vocación humana, que es “tener que morir”, y más divertidos con las cosas de dentro de la vida, este gran celtíbero (...) hizo de la muerte su amada. De aquí el sabor o, al menos, el dejo macabro, que nos llega de todas sus páginas» (Ortega, 2010, p. 409). Al pasar a temas ajenos a la obsesión de Unamuno con la muerte, Ortega definía como juglaresco su estilo de expresión, pero sin relacionarlo con la mortalidad. «Con Unamuno» —escribía—, «no cabía el diálogo», porque «tomaba la palabra definitivamente» como un «juglar» que «se da en espectáculo a los demás». La idea de Unamuno como showman presenta su carácter como «espoleta de enorme dinamismo, y más aún de feroz dinamismo. Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites» (Ortega, p. 410). Modifiquemos, sin embargo, el pensamiento de Ortega, poniendo entre paréntesis su visión de D. Miguel como juglar. Si extendemos la calidad de dinamismo a su concepción de la muerte en su forma ejemplar, expresamos una manera muy suya de tratar el tema. Concebía la muerte modélica como una *enérgeia* en el sentido más riguroso. A comprobarlo y a describirlo va encaminado el estudio presente.

Definamos, primero, el dinamismo con todo rigor filosófico. Veremos a continuación cómo el pensar de Unamuno sobre el morir en su forma óptima constituye una dinámica, exteriorizada en sus ensayos principales. Intentaremos reconstruir su diálogo con sus fuentes. Comprenderemos, pues, que la reducción del ideario de Unamuno a una *meditatio mortis* expresa muy poco, y que le importaba mucho más desarrollar esta meditación, prestándole, por encima de todo, un dinamismo desconocido de Ortega.

Partimos de un concepto de dinamismo derivado de la metafísica de Zubiri. Pasamos después a las lecturas unamunianas sobre la otra vida en cuanto dinámica para aclarar la emergencia de su pensamiento como un diálogo con la filosofía y la teología más corriente de su época. Analizamos con este diálogo a la vista las obras en que Unamuno expone su noción del bien morir: el relato alegórico de la juventud «Juan Manso (Cuento de muertos)» (1892), el capítulo XXXIV de *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), el *Tratado del amor de Dios* (1905-08), *Del sentimiento trágico de la vida* (1911-12), y *La agonía del cristianismo* (1925).

En *Estructura dinámica de la realidad* escribe Zubiri que la potencia, δύναμις, no consiste en algo que brote de la realidad, sino que «es» la constitución misma de la realidad en cuanto realidad. Toda realidad es activa en y por sí misma, formalmente siendo real. Este ser activo es lo que Zubiri denomina «dinamismo» (Zubiri, 1989, p. 61). Es la realidad en su constitutivo «dar de sí» (Zubiri, 1989, p. 156). Tal dinamismo o «dar de sí» no es un sujeto *frente a* algo ni *de* algo, sino un dinamismo en sí mismo; es estructura dinámica formalmente como tal (Zubiri, 1989, p. 61). Así, pues, la potencialidad no equivale al δυνάμει ὄν [un ser en potencia] del cual hablaba Aristóteles, sino a la ἐνέργεια o acto de «mismidad» en su variación estructural. Estructura en la capacidad que tiene lo real para ser ello mismo integrando las alteraciones. Concibe Zubiri la alteración en una forma dinámica (Zubiri, 1989, p. 157). La concepción comprende en sí la evolución. Evolucionar no consta de cambiar, sino de darse a sí mismo, integrando. Por vía de aclaración, Zubiri hace un pequeño *excursus* teológico. Dios, dice, deseaba producir un mundo de realidades diferentes de Él mismo. Habría podido hacer estas realidades de otro modo, pero las hizo de tal forma, que dichas realidades, aun comenzando con la materia más elemental, actuaran de la manera más divina posible, vale decir, dando de sí mismas lo que son en sí en su propia realidad. De ahí que la realidad sea evolutiva en su propia estructura formal (Zubiri, 1989, p. 157).

Captada la concepción zubiriana del dinamismo, apliquémosla a la idea de la otra vida en su forma ejemplar según Unamuno. Subyace tal idea una intuición, o más bien, una esperanza, de la continuidad de la muerte con la vida. A todas luces, D. Miguel ha derivado tal esperanza de sus lecturas bíblicas. En el *Libro de Job*, el protagonista, pese a su vida virtuosa, sufre múltiples adversidades que involucran la muerte. Dios, para poner a prueba su

fe, le priva de sus riquezas, de sus hijos y de su salud física. La desaparición de sus posesiones resulta en las muertes de sus sirvientes; la expiración de sus hijos se debe a un vendaval que destruye la casa en que comen juntos; la contracción de una «ulceración maligna» (2,7) hace que Job lamente su nacimiento y prefiera haber nacido muerto (Fuster-Colunga, 1962, p. 574). Pero aun cuando su mujer le aconseja bendecir a Dios como si estuviera a punto de morir y perecer efectivamente, no puede pecar con el discurso (Fuster-Colunga, 1962, pp. 2, 10). Frente a tres amigos que arguyen posibles justificaciones de sus dificultades, y discuten entre sí posibles soluciones, Job rechaza por falaces sus consejos, creencias y críticas a su conducta. Permanece fiel a Dios sin saber explicar las causas de sus problemas. Dios, pues, reprocha a los tres amigos, los instruye sobre la remisión del pecado y restaura a Job a una condición superior a la de antes de la prueba de su fe. Cabe concluir múltiples lecciones de esta narración bíblica, y entre ellas la idea de que el temor a Dios es la sabiduría, y el alejamiento del mal el entendimiento (28,28)(Nácar, 1962, p. 587). Pero Unamuno elige, en cambio, una sentencia temprana del mismo Job, «Militia est vita hominis super terram», según la *Vulgata* (Job 7,1) (Nácar-Colunga, 1962, p. 577). O, puesto que, como es sabido por sus frecuentes citas del hebreo bíblico, Unamuno tenía por lo menos conocimientos rudimentarios del idioma del Antiguo Testamento, habría podido leer el texto original, donde Job plantea la pregunta retórica, «No tiene el hombre *duro servicio* (*tsaba*) sobre la tierra?», donde servicio connota ‘conscripción militar’ o ‘contratación laboral’ (Kohlenberger-Swanson, 1998, §7372, p. 1352). Según veremos, Unamuno interpreta de ambas formas el sustantivo *tsaba* y oscila entre los dos sentidos, dependiendo del contexto.

Veámoslo examinando el relato alegórico «Juan Manso (Cuento de muertos)». Antes de abordar la interpretación del cuento, dejemos de lado la filiación del mismo al *Ciclo Adán y Eva* de Emilia Pardo Bazán. Rodolfo Cardona propuso tal relación, porque en ambas ficciones el protagonista no hacía nada en la vida que le mereciera el cielo ni el infierno, por lo cual Dios le reenvió a la tierra para poder obrar y así entrar en el Paraíso. En primer lugar, es imposible el influjo de la Pardo Bazán sobre Unamuno: Cardona reconoce 1894 y 1896 como las fechas de las dos novelas del *Ciclo adánico* (Cardona, 1999, p. 63), pero hemos comprobado que el cuento de Unamuno salió publicado por primera vez en el suplemento literario del

periódico *El Nervión* de Bilbao el 22 de mayo de 1892 (M. de Unamuno, «Juan Manso (cuento de muertos)», 2018). En segundo lugar, la pereza habitual de Don Benicio Neira, personaje de la novelista gallega, difería de la mansedumbre del Juan Manso unamuniano. A Don Benicio los demás le llaman un «zanguango» (Cardona, 1999, p. 63), mientras que el carácter de Juan Manso reviste un sentido bíblico. Ya en otros cuentos escritos por Unamuno por los mismos años, los mansos ponen de manifiesto igual humildad. En el cuento «El lego Juan», redactado en 1898, «el lego aquel había ansiado, desde muy niño, conquistar la gloria con una vida de austeridades y aun de martirio» (Unamuno, «El lego Juan», 1898, p. 1). Tal ambición podría constituir una definición bastante precisa de mansedumbre en el sentido empleado por D. Miguel. Añádase que Unamuno habría podido conocer uno o varios de los múltiples sentidos del hebreo *'anaw*, 'pobre', 'afligido', 'oprimido', 'menesteroso', 'indefenso', 'humilde', 'sufriente', 'manso' (Kohlenberger-Swanson, 1998, §6714, p. 6705). El *Salmo 37*, 10-11 reza, «Sí, un poco todavía, y el impío ya no será;/ le buscarás en su lugar, y ya no le hallarás,/ pero los mansos herederán la tierra/ y gozarán de gran paz» (Nácar-Colunga, 1962, p. 614). De ahí que el manso del Antiguo Testamento denote al piadoso y al humilde. Además, la mansedumbre recurre como un tema neotestamentario. En el Sermón del monte, Jesús predicaba, «Bienaventurados los mansos, pues ellos herederán la tierra» (*Mateo 5,5*)(Nácar-Colunga, 1962, p. 999). La palabra griega *πραεις*, 'humildes' o 'mansos', se refiere a los pobres que trabajaban la tierra sin rencor hacia sus dueños (cfr., Nicoll, 2014-2018), y Unamuno, catedrático de griego y estudioso de la Biblia, no habría podido desconocer aquel adjetivo.

Ahora bien, si Ortega define como un rasgo principal de Unamuno la máxima audacia, y si este desea la gloria en todas sus formas, nada asombra que desfavorezca la mansedumbre para conquistar la vida eterna. Para enseñar esta lección negativa, ha diseñado «Juan Manso (Cuento de muertos)» como un mito en el sentido platónico. «Y en cuanto a la religión», escribe Don Miguel, «brota de una mitología, y mito quiere decir palabra» (Unamuno, 1996, p. 497). Con el fin de prestar sentido a los misterios de la vida, los antiguos se valieran de mitos, palabras esclarecedoras. Según escribe Unamuno en su obra capital *Del sentimiento trágico*, «Hay que mitologizar respecto a la otra vida como en tiempo de Platón» (Unamuno, 2005, p. 426). El mito, pues, se relaciona con —y etimológicamente es— el

lenguaje mostrenco. Por tanto, Unamuno esmalta «Juan Manso (cuento de muertos)» de lugares comunes, a diferencia de las otras narrativas de su primera época. El nombre «Juan Manso» bien describe a su portador, un tópico humano. Su nombre de pila denota la sencillez; su apellido, la matización de tal característica. Las dos primeras frases del relato ocultan la realidad del protagonista tras una serie de lugares comunes: «Y va de cuento.... Era Juan Manso en esta pícaro tierra un bendito de Dios, una mosquita muerta que en su vida rompió un plato». En los juegos de la niñez, sus compañeros se aprovechan de su mansedumbre: al jugar al burro, le hacen siempre el burro. Al madurarse, no se compromete en nada, sino que, dicho con un cliché, prefiere «arrimarse al sol que más caliente». Por eso, sirve de confidente en los amores ajenos sin enamorarse de nadie. Y, por eso, le repugnan la política, los negocios o «cualquier cosa que pudiera turbar la calma chicha de su espíritu». En materias de la religión, el narrador le describe como «devoto» sin el valor de «hablar mal de nadie», un modo de disimular su hipocresía, pues piensa mal de todo el mundo al tiempo de elogiar a todos. Se describe a sí mismo como a «un pobre pecador que quiere vivir en paz con todo el mundo». El narrador concluye la primera división de su mito fastidiado con él aun a la hora de sucumbir, porque la muerte consistió en el único acto en que se comprometió, y por ello «no le valió (...) su mansedumbre».

La parte central del cuento ocupa más espacio que la primera y la última para mostrar que, lo mismo que en esta vida, en la otra, de poco le sirve su pasividad. Por eso, la antesala al otro mundo disgusta al pacífico Juan, mostrando el desorden de una «taquilla de expendadura en día de corrida mayor» (Unamuno, 1892, p. 1). Han de recurrir a su hora las alusiones a la tauromaquia para describir múltiples aspectos de la muerte, contrariando a nuestro protagonista a todo paso. Allí se agolpan los muertos de todas las naciones con el propósito de pasar por el registro necesario para salir del mundo. Como en vida, Juan dice «para el cuello de la camisa» (Unamuno, 1892, p. 2) —no falta el tópico en el otro mundo— para que nadie le oiga, que todos los demás son «muy brutos» y que él solo desea la paz. Pasan grupos de alegres cantando y bailando con tanta felicidad, que le parecen mostrar una falta de decoro para personas a punto de entrar en el Paraíso. Así como hizo el burro en la niñez, se pone al final de la cola formada a lo largo de las tapias al cielo. Con tal prisa y tanta insistencia

se esfuerzan los demás por entrar en la Gloria eterna, que el manso Juan cede el puesto a todos. Cobra fama de manso entre los bienaventurados, y cuando un pariente lejano intenta auxiliarle pidiendo la ayuda divina, el «Omnipotente», fuente de todas las energías, acoge esta intercesión como intempestiva, ensartando un par de lugares comunes: «Bueno, bueno, con su pan se lo come, y tú no vuelvas a meterte en camisa de once varas» (Unamuno, 1892, pp. 2-3). Tras repetir a Juan los tópicos de Dios, su pariente compadecido le aconseja que se arme de valor y no ceda el puesto, a lo cual responde en la negativa, sirviéndose de un adagio, lugar común en forma de receta para la vida práctica: «A buena hora, mangas verdes» (Unamuno, 1892, p. 3). Resuelto a perseguir el camino más fácil al Paraíso, Juan intenta entrar en el Purgatorio, pero un ángel le impide el paso por su exceso de mansedumbre. Si, según la creencia común, el Purgatorio sirve para purificar las almas, ese ángel teme la disolución del alma de Juan en la lejía purgativa. Hasta un demonio le niega la entrada en el infierno, porque aun el diablo tiene «una chispita de consciencia» (Unamuno, 1892, p. 4), por lo cual el pecador Unamuno espera la salvación de todos los seres, los demonios inclusive, al final de los días (Unamuno, 2005, p. 411). Exasperado por fin, Juan confronta a Dios repitiéndole la lección sálmica del Sermón del monte, «¿No prometiste a los mansos tu reino?» Responde el Señor con metáforas sacadas, como es de esperar, de la tauromaquia: «Sí, pero a los que embisten, no a los embolados» (Unamuno, 1892, p. 4).

La tercera y última parte del cuento resulta problemática, como si, hablando en lenguaje taurino, fuera en última instancia imposible la embestida de un manso empedernido. El narrador cuenta «una antiquísima tradición» según la cual Dios por piedad permite a Juan el retorno al «pícaro mundo», uno de los tópicos con que había comenzado el relato. El protagonista ha renunciado por fin a la mansedumbre, según se desprende de un tópico derivado de la lidia: vivo otra vez, «empezó a embestir a diestro y siniestro» y cuando volvió a morir, «atropelló la famosa cola y se coló de redondo en el Paraíso» (Unamuno, 1892, p. 4). Inferimos, pues, que toda la existencia mansa de Juan, tanto antes como después de estirar la pata, ha servido como un ejercicio para embravecerse en la persecución de la salvación. Juan lo expresa al final con palabras de Job, «¡Milicia es la vida del hombre sobre la tierra!» (Unamuno, 1892, p. 4), donde la palabra hebrea *tsaba* recibe su sentido de ‘inscripción militar’, suplantando la mansedum-



bre del Sermón del monte.

La vida espiritual de Unamuno también pasa por un duro ejercicio de entrenamiento antes que su concepción de la vida eterna revista el rigor filosófico y teológico de una *enérgeia*. La ironía zumbona de «Juan Manso» desaparece ante la seriedad hacia la muerte en el *Diario íntimo* de 1897 a 1902. En marzo de 1897, traumatizado por la hidrocefalia de su tercer hijo, Raimundo Genaro, Unamuno sufre una crisis espiritual que afecta a sus escritos siempre después. Obseso por la muerte, temeroso por su vida, siente terror a la nada después de morir. En el *Diario íntimo* (Unamuno, 1966, p. 779), lo mismo que años después, en el *Tratado del amor de Dios* (Unamuno, 2005, p. 556), refuta por falsa la proposición 67 de la *Ética* de Spinoza, según la cual el hombre libre piensa de nada menos que de la muerte. Expresa su sentimiento de que, para libertar su espíritu, hace falta entregarse a una servidumbre— la contratación laboral de Job— y aguardar la liberación del Señor para meditar sobre Jesús como fuente de vida eterna (Unamuno, 1966, p. 779; 2005, p. 556). Intenta volver al catolicismo de la niñez. Pero fracasa, y busca otras soluciones espirituales a su temor a la nada y su anhelo de vida eterna. Se sume en la lectura de los protestantes liberales, y tras una pasajera conversión a esta religión entre 1899 y 1901, desarrolla su propia síntesis del protestantismo liberal y del catolicismo (tal y como entienden esta religión los protestantes liberales Albrecht Ritschl y Adolf von Harnack) (cfr., Orringer, 1985). Diríase que la mansa aceptación de la garantía del perdón de los pecados y, por tanto, de la salvación, da paso a la brava lucha contra toda doctrina de la pasividad y a la activa conquista del cielo. Examinemos con doctrinas concretas cómo D. Miguel efectúa tal resultado.

El estudio de los luteranos liberales alemanes le lleva a su problemática solución tragicista. Sabemos que durante muchos años va leyendo y estudiando la prestigiosa *Dogmengeschichte* [Historia de los dogmas] de Adolf von Harnack, uno de los libros más acotados de su biblioteca personal. A nuestro juicio, el pasaje más decisivo en Harnack para la evolución religiosa de Unamuno aparece en su comparación del catolicismo con el protestantismo. Ya en su niñez había leído *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, donde Jaime Balme arguye la superioridad de éste (Unamuno, 1966, p. 145). En Harnack, empero, sorprende la opinión contraria. Antimístico y antimetafísico como su maestro Albrecht Ritschl, Harnack



rechaza la piedad católica por mística e incierta de la salvación: «Sólo allí donde aquella cuestión [de la salvación] se afianza, la mística apunta allende sí misma; porque el entero esquema mental en que se mueve siempre admite sólo *un acercamiento infinitamente progresivo a la divinidad, (...) pero nunca un sentimiento constante de posesión segura* [eine unendlich fortschreitende Annäherung an die Gottheit, (...) aber niemals statige Gefühl eines gewissen Besitzes]» (Harnack, 1890, p. 375). Cuando entre 1899 y 1901 pudo Unamuno anhelar la seguridad de la posesión de Dios, de la fe religiosa, tras la penosa inseguridad de su crisis de 1897, se convirtió al protestantismo liberal. Pero con posterioridad, llegó a valorar de un modo positivo la lucha por la fe. Si el catolicismo consistía en parejo combate, Unamuno se disponía a abrigarlo y defenderlo frente a Harnack, pues correspondía a su modo de ser más íntimo (Orringer, 1985, 144). Y cuando se apropió de la doctrina harnackiana de la infinita aproximación a Dios, prolongando su aplicación a la vida de Ultratumba, dinamizó su visión de la vida eterna.

Confirmaron esta extensión allende la tumba otros teólogos y filósofos leídos por Unamuno. Los filósofos incluyen al danés Harald Høffding (1843-1931), al barón Friedrich von Hügel (1852-1925) y a Charles Bonnefon (1871-1935). En su *Religionsfilosofi* (1906), Høffding escribía que un estadio más elevado de la vida que eliminase toda posibilidad de desarrollo acabaría en el entumecimiento y en la muerte. Aun los hindúes de la Antigüedad predicaban que existían etapas más altas en el mundo del cielo que las alcanzadas en la tierra, de suerte que las etapas celestes suponen alguna inquietud (Høffding, 1906, p. 140). En *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends* [El elemento místico de la religión, estudiado en Santa Catalina de Génova y sus amigos, 1908], el barón von Hügel, católico liberal con una formación británica, cita extensamente del ritschliano Ernst Troeltsch, que sostiene que todo lo que transcurre en la historia tiene algo de irracional, de impenetrable y de individual. El destino y la dignidad del ser humano combinan las tres calidades. No puede Troeltsch concebir un Más Allá carente de esa combinación (Hügel, p. 256). Por último, en *Dialogue sur la vie et sur la mort*, leído en la tercera edición (1911) por Unamuno, el pensador francés Charles Bonnefon mantiene que la redención y la expiación deben continuar dominando el mundo. Somos nosotros los que nos expiamos. Pasarán miles de siglos antes de nuestra verdadera redención. Todo esto lo presiente oscuramente la

Iglesia Católica con su concepción del Purgatorio (Bonneton, 1911, p. 67).

En su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Unamuno nos ofrece la versión madura de su visión dinámica de la otra vida. En *Des Réputations littéraires* (1897), sobremanera influyente en esa obra (Orringer, 1986, pp. 351-53), el crítico literario y calvinista liberal Paul Stapfer sostiene que algunas obras constituyen las Biblias de sus naciones, dando una pauta para todas las artes (Stapfer, 1893, p. 197). Por eso Unamuno trata el *Quijote* como la Biblia nacional de España (Unamuno, 1966, I, pp. 1227, 1231). Reconoce, empero, la desigualdad de la obra, e intenta prestar universalidad a los capítulos para él deficientes, aplicándoles doctrinas de su religión personal y, entre ellas, su propia escatología. En su comentario por capítulos a la novela de Cervantes, arremete contra el narrador por sus elogios de las burlas de los Duques hechas a Don Quijote y Sancho entre los capítulos 30 a 57 de la Segunda Parte. En el capítulo XXXIV, los Duques engañan al escudero de Don Quijote, haciéndole creer que, para desencantar a Dulcinea, tiene que azotarse. Pero Unamuno, que afirma la inferioridad de este capítulo, intenta buscarle un sentido ético, arguyendo que Sancho debe tomar el autocastigo como una contratación laboral en el sentido de Job. A Sancho le compete azotarse por «la perpetuidad de la fama», que don Miguel equipara al «amor de Dulcinea». Sostiene que Dulcinea o la gloria vale más que la materia, simbolizada por la isla o «ínsula» que el escudero codicia (Unamuno, 1966, p. 185). La mirada puesta en Dulcinea mientras uno se azota o trabaja santifica el trabajo, y puede tener ramificaciones escatológicas.

Unamuno recuerda que, según el *Génesis*, 2,15, Dios puso a Adán en el jardín de Edén para cuidarlo y guardarlo, según el hebreo, o como prefiere Unamuno, «para que lo cuidara y *trabajase*» (Unamuno, 1966, p. 186 con énfasis nuestro). Sólo después de la caída, el Creador le condenó a experimentar el trabajo como una pena, una molestia. Pero, a juicio de Unamuno, el amor a la gloria, o en términos quijotescos, el afán de desencantar a Dulcinea, elimina la percepción de la penosidad del trabajo. Bien reconoce Unamuno que existen Sancho Panzas que imaginan la vida eterna como un cielo libre de exigencias de acción alguna. Tales individuos, al sentir de D. Miguel, merecen la nada después de morir, la posibilidad más temida por el mismo Unamuno. Asegura a los Sancho Panza del mundo que la visión beatífica de Dios prometida a los hombres consistirá en «un trabajo,

una continua y nunca acabadera conquista de la Verdad Suprema e Infinita, un hundirse y chapuzarse cada vez más en los abismos sin fondo de la Vida Eterna» (Unamuno, 1966, p. 186). He aquí no sólo la visión del vivir virtuoso (y del morir ejemplar) como una contratación laboral, sino también como el infinito acercamiento a Dios, rechazado como incierto por Harnack pero acogido gustoso por Unamuno. En este contexto, afectado por Bossuet, que predica que los santos se abisman en la gloria de Dios (Unamuno, 2005, p. 390), proyecta la otra vida a un plano vertical y le presta una dimensión de profundidad. Mas la visión del otro mundo descrita en *Vida de Don Quijote y Sancho* no se detiene aquí, sino que se individualiza y se amplía como en el cuento «Juan Manso». Unamuno distingue la velocidad, la maduración y la profundización en la esencia divina por parte de algunos espíritus más que por parte de otros. «Unos irán en ese glorioso hundimiento más de prisa que otros y ganando más hondura y más gozo que ellos, pero todos irán hundiéndose sin fin ni acabamiento. Si todos vamos al infinito, (...) todos [iremos] avanzando y creciendo siempre y acercándonos todos al término inasequible, al que ninguno ha de llegar jamás» (Unamuno, 1966, p. 186). Añade Unamuno a este dinamismo de la otra vida que da consuelo y felicidad a la conciencia alcanzar lo que otros ya han logrado en la percepción de Dios, y consuela y alegra asimismo nunca llegar al final y ver la Verdad Suprema. Porque, según el Éxodo 33, 19 y *Jueces* 13, 22, quien ve la cara a Dios muere. De donde infiere Unamuno que quien logre poseer toda la Verdad Suprema muere inexorablemente, pues «queda absorbida en ella y deja de ser». Por esto, el rector de Salamanca cierra su comentario al capítulo XXXIV del Quijote de 1615 con una oración a Dios para que dé trabajo, azotes, a todos los mortales. El deseo más profundo de Unamuno puede definirse como la esperanza de tener que esforzarse siempre por conquistar a la divinidad, a no ser que le «anegue» y «derrita». Reza por el Paraíso pidiendo que Dios convierta a los seres humanos en nuevos Adanes encargados de guardarlo y trabajarlo: «empleemos la eternidad en conquistar palmo a palmo y eternamente los abismos de Tu infinito seno» (Unamuno, 1966, p. 187).

Tras la publicación de *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Unamuno elabora durante tres años su *Tratado del amor de Dios*, con una visión dinámica aun más profunda de la otra vida. En carta a A. V. González con la fecha de febrero 1906, explica por qué escribe aquel tratado, que ha de

evolucionar hacia *Del sentimiento trágico de la vida* de 1911 y 12. Redacta una obra «mística acaso, en una concepción religiosa» que rechaza por ilógicas las tradicionales pruebas de la existencia de Dios y busca una solución no racional, sino afectiva. Descubre la clave en la compasión que el ser humano siente por Dios como preso de la materia. El uso del descriptor «mística» nos pone en la pista de la aspiración a una relación dinámica con Dios. La meditación del autor del *Tratado del amor de Dios* sobre la otra vida comienza con la pregunta, «¿Cómo viviremos en Dios?» (Unamuno, 2005, p. 606). El meditador acentúa lo problemático de la pregunta. Escribe que vivimos un dilema en cuanto la posibilidad de caer a la nada después de morir espanta al alma profunda, mientras que, por otro lado, la sobrevivencia de la conciencia para siempre produce igual temor por ser tan incomprensible, tan inimaginable, como la aniquilación. Entonces Unamuno recoge el hilo tendido en *Vida de Don Quijote y Sancho*. Fantasea «un crecimiento espiritual indefinido, un ir acrecentándose y enriqueciéndose nuestra conciencia, ir acercándose a la Conciencia Universal, infinita y eterna, sin llegar a ella nunca» (Unamuno, 2005, p. 607).

En este contexto, ha dado al proceso de acercarse a Dios una dimensión natural, vegetativa: en griego, enseñado por Unamuno, φύσις, ‘naturaleza’, proviene de φῶειν, ‘crecer’ (Chase-Phillips, 1972, p. 211). El crecimiento de la conciencia después de muerta se insinuó de paso en la *Vida de Don Quijote*: «todos avanzando y creciendo siempre» (Unamuno, 1966, p. 186), pero sin recalcarlo como en el *Tratado*. Al manejar los manuscritos que contienen el *Tratado*, hemos descubierto un borrador-- en rigor, un pliegue de papel en que va escrita en el puño y letra de Unamuno una alusión a William Rolph, antidarwinista, para quien la llamada lucha por la vida no se limita a la estricta manutención de la vida, sino más bien se extiende a «una lucha por acrecentar la alimentación, la vida». Cada especie crece mientras el animal toma más alimento del que necesita para conservarse, y por ello puede cumplir un más de desarrollo (cfr. W. H. Rolph, 1882). Unamuno extiende esta noción biológica a la vida de ultratumba. Inferimos, pues, que al evolucionar después de fenecer, el alma humana bien puede aumentar su ser más de lo estrictamente necesario para mantener su yo. Este aumento es comparable al «dar de sí» teorizado por Zubiri. Unamuno lo parangona con el aumento de «varias cantidades en una progresión cualquiera, unas en más y otras en menos, sin llegar al infinito»

(Unamuno, 2005, pp. 607-08). Al estilo de Leibniz, pues, Unamuno con-  
 juga las matemáticas y la metafísica. Continúa su fantasía de Ultratumba,  
 imaginando que toda progresión hacia la Verdad Suprema pasa «cada una  
 por los valores por [los] que la otra pasó» (Unamuno, 2005, p. 608). Puede  
 fantasear el caso de que el crecimiento hacia Dios «se precipita, aumenta»  
 y hace desaparecer la «infinita distancia» que separa al alma humana del  
 Infinito. Anulada esta separación, la personalidad individual desaparece  
 en Dios, se encuentra absorbida por Él, con la consecuencia de que deja  
 de ser sí misma. Pregunta Unamuno si tal desaparición, tal absorción, re-  
 sulta aceptable. Aquí entra la dimensión afectiva que forma el meollo del  
*Tratado* de Unamuno. Con mucho gusto, el individuo dejaría de serse a sí  
 mismo si tuviera la certeza de la existencia de Dios como una Conciencia  
 Universal que prestase sentido al universo. Vuelve de nuevo a la crítica  
 hecha por Harnack a la piedad mística católica de que renuncia a la certeza  
 de la salvación. En términos afectivos, «se nos pide que sacrifiquemos por  
 amor de Dios lo que es nuestra garantía de que ese amor no es un amor  
 vano, una pura ilusión» (Unamuno, 2005, p. 609). Sin embargo, semejante  
 sacrificio supone el amor de Dios al individuo: «Cuando alguien cree fuer-  
 temente en Dios y lo afirma y por afirmarlo sufre hasta la muerte, es Dios  
 mismo que se afirma en él, es el Espíritu que lucha por vencer a la mate-  
 ria» (Unamuno, 2005, p. 610). Lucha que tiene su raíz en el amor divino  
 al hombre, al Universo entero. «Y Dios no es sino el Amor, el Amor que  
 surge del dolor universal y se hace conciencia en forma de dolor» (Una-  
 muno, 2005, pp. 544).

Tras la solución problemática del afecto, del amor al dilema de la salva-  
 ción del alma y de la existencia de Dios, Unamuno siente la necesidad de  
 revisar el *Tratado del amor de Dios*, dándole una estructura más sistemática,  
 es decir, más convincente. Responde en su sistematización a Ortega, con  
 su afán de sistema. ¿Dónde cabe la visión dinámica de la vida después de  
 la muerte dentro del nuevo orden de ideas de Unamuno en 1911 y 1912?  
 ¿Qué elementos ya expuestos recurren, y qué se añade a los mismos? En  
 nuestro libro de 1985 *Unamuno y los protestantes liberales*, hemos expuesto  
 por capítulos el orden sistemático de *Del sentimiento trágico*: los dos capítulos  
 que inician esta obra de doce enfocan la pervivencia de la personalidad  
 como punto de partida; el tercero plantea esta pervivencia como proble-  
 ma; dos brindan posibles soluciones pero explican su fracaso: el dogma

del catolicismo deja a la razón teórica insatisfecha (IV); la razón teórica, empero, tiene que ceder a la vida que quiere perdurar (V); el capítulo central (VI) ofrece la incertidumbre misma como solución. Los capítulos subsiguientes proporcionan aplicaciones de esa solución: el VII brinda la piedad mística; el VIII, la consecuente doctrina de Dios; el IX, la implícita doctrina de las tres virtudes teologales, con el corolario de una estética; una escatología basada en la incertidumbre (X), y dos capítulos sobre la moral, aplicada, primero, al individuo (XI) y, después, a la colectividad española (XII) (cfr., Orringer, 1985, p. 226). Nuestro tema nos obliga a concentrarnos en el décimo, síntesis de lo dicho hasta ahora.

El título del capítulo X reúne tres temas principales de Unamuno, «Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis» (Unamuno, 2005, p. 379). La unión de los tres señala el afán unamuniano de ordenar su pensamiento en *Del sentimiento trágico*, justificando su colocación de la escatología. Por eso comienza el capítulo sobre la misma con la cita en griego del *Fedón* 61 d 11-e, donde Sócrates dice a Fedón que, puesto que parte para el otro mundo, convendría contar cuentos o mitologizar acerca de la vida ultramundana y pasar revista a su pensamiento sobre ella, pues tal ocupación sería lo máximo factible en el tiempo que le queda para vivir (Unamuno, 2005, p. 379). La misma cita apareció al comienzo del *Tratado del amor de Dios* como la primera de dos epígrafes, que indican, respectivamente, la conveniencia de narrar mitos sobre la existencia ultraterrenal, y, en caso de la certidumbre de los mitos, el morir propiciaría más posibilidades que la existencia de todo el ser cósmico (Unamuno, 2005, p. 519). Sin embargo, las consideraciones escatológicas vienen casi al final del *Tratado*, de modo que la cita de Platón indica la meta o finalidad de la obra, mientras que idéntica cita, colocada al comienzo del capítulo X de *Del sentimiento trágico*, libro más sistemático, señala la centralidad de la escatología en este capítulo.

El décimo capítulo se abre repasando brevemente los dos anteriores para desembocar en consideraciones de la mística y, como consecuencia, en la escatología. El sentimiento de divinidad, examinado en el capítulo VIII («De Dios a Dios»), fundan las tres virtudes teologales del capítulo IX («Fe, esperanza y caridad»), y éstas, a su vez, fundamentan la religión (STV, p. 379), de la cual abriga Unamuno una concepción más o menos mística. Porque define la religión como la «relación con Dios», y esa re-

lación como «la unión más o menos íntima con Él» (Unamuno, 2005, p. 380). Citando al ritschliano Wilhelm Hermann, iguala el anhelo religioso del ser humano al «deseo de la verdad de su existencia» (Unamuno, 2005, p. 381). Y se sirve de una cita de Antoine-Augustine Cournot para acceder a la escatología, ya que Cournot ve la religión como consecuencia de la inclinación humana a creer en lo sobrenatural, referido bien a un mundo anterior al presente, o bien a un destino futuro (Unamuno, 2005, p. 381). El «destino futuro» lo equipara Unamuno a la «vida eterna», finalidad humana del cosmos y «esencia de toda religión» (Unamuno, 2005, p. 382).

Dada la esencialidad de la escatología a toda religión, y la unión con Dios como fundamento de la misma, Unamuno sale al paso de quienes pretendieran desvirtuar esa unión, dándole un signo negativo. El anhelo de unión con Dios no permite para él la pérdida o la anegación del yo en Él, pues tal aniquilación del sujeto le parece a Unamuno propia del nirvana del hinduismo y del budismo. En cambio, prefiere la conservación del yo frente a Dios, porque con los carmelitas Santa Teresa y San Juan (cfr., Unamuno, 1966, p. 841), con Jaime Balmes (Unamuno, 2005, p. 382, nota 12) y con el krausismo panenteísta (Unamuno, 1966, I, p. 841), favorece la «posesión de Dios», no la disolución en él (Unamuno, 2005, p. 842). Es más: Ritschl mantiene que la religión cristiana garantiza la conservación de los creyentes hasta la vida eterna, pues «el hombre está situado en su propio orden frente al mundo en el Reino de Dios» (Ritschl, 1870-1874, p. 187), por lo cual Unamuno menciona el diálogo entre Jesús y el apóstol Pedro, cuando éste le pregunta qué tendrá por abandonarlo todo para seguirle, y el Maestro responde que se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mat. 19, 23-26), en vez de aniquilarse en Dios Padre. Por tanto, Unamuno arremete contra el quietista Miguel de Molinos, en cuya *Guída spirituale* ha leído que el alma, desligándose de las criaturas, de las cosas temporales, de los dones del Espíritu Santo, de sí misma y de Dios, se pierde en Dios y de este modo consigue encontrar a Dios. Unamuno ve esta especie de quietismo como nihilismo, contrario a la esencia de la religión. Religión es «anhelo de vida, no de muerte» (Unamuno, 2005, p. 383). He aquí, a fin de cuentas, la mejor explicación del constante énfasis de Unamuno en la escatología.

*Del sentimiento trágico* ofrece una pequeña historia de las visiones de Ultratumba. Escribe nuestro filólogo clásico de Salamanca que en *Tuscula-*



*narum Disputationum* (cfr. Unamuno, 2005, p. 36) Cicerón, al leer el Fedón platónico, concurría con los raciocinios que favorecían la inmortalidad, pero al abandonar la obra, le asaltaban dudas. Dudaba también hasta Swedenborg, para Unamuno «el más intrépido visionario de otro mundo»; y lo mismo puede decirse de Cournot y por supuesto del propio Unamuno (cfr. Unamuno, 2005, pp. 385-86). Le parece imposible creer en la vida eterna sin inventar una imagen de ella (cfr. Unamuno, 2005, p. 386). En el primer Renacimiento, según el historiador literario Francesco di Sanctis, resucitado el sentimiento religioso de los paganos, los caballeros adoraban a sus damas, situándolas en el Paraíso al lado de troyanos, romanos, árabes y turcos (cfr., Unamuno, 2005, p. 384). Y, aunque almas devotas y prudentes aconsejan no violar misterios imposibles de resolver, y evitar, por lo tanto, la representación visual de la gloria eterna como la dantesca de la *Divina Comedia*, Unamuno piensa que los seres humanos no pueden dejar de visualizar el otro mundo (cfr., Unamuno, 2005, pp. 387-88). A la necesidad de prestar forma plástica al Más Allá responden doctrinas como las de la metempsicosis, del espiritismo, de la transmigración de las almas y otras muchas (cfr., Unamuno, 2005, p. 388). En el fondo, como observa Unamuno, no podemos concebir la otra vida sin especular sobre las formas de este mundo (cfr., Unamuno, 2005, p. 389). En vista de la concepción dinámica del cielo que permanece en Unamuno, cita a Swedenborg con el efecto de que allí lo mismo que aquí existe el cambio: los ángeles, según él, varían, puesto que, si se deleitaran siempre en la vida del cielo en su plenitud, semejante fruición perdería su valor. A veces hasta los ángeles se ponen tristes, y Swedenborg escribe de haber conversado con algunos en un estado de tristeza (Swedenborg, 1911, §158, p. 160). Si, después de la muerte, uno vive de verdad, «nos es imposible concebir vida sin cambio, cambio de crecimiento o de mengua, de tristeza o de alegría, de amor o de odio» (Unamuno, 2005, p. 390). Trátase no de cambio *sensu stricto*, sino de evolución en el sentido de Zubiri. El ser no cambia, sino que da de sí otras formas.

Por eso, Unamuno no puede aprehender la vida eterna como absoluta felicidad o visión beatífica. Si, desde la época de «Juan Manso (cuento de muertos)», ha concebido la otra vida en su forma ejemplar como una esfera de actividad, se le antoja insuficiente una vida de mera visión por su carácter pasivo. Por lo cual D. Miguel discrepa del sermón *Du culte qui*

*est dû à Dieu* de Bossuet, que, en su opinión, exige para la visión beatífica una pérdida de conciencia. Un santo que habita el cielo, para el Bossuet de Unamuno, no se siente apenas a sí mismo por estar «poseído de Dios y abismado en su gloria». Unamuno critica esta visión del amor a Dios por suponer que Dios absorbe al devoto (cfr., Unamuno, 2005, p. 390). Aquí repite D. Miguel el pasaje bíblico tan citado por él de *Jueces* 13:22, según el cual quien ve a Dios muere. Rechazando la pasiva visión de Dios, distingue del «perpetuo éxtasis» descrito por Bossuet el vuelo del alma hacia Dios en el último grado de oración de Santa Teresa de Ávila, que no se contenta con una mera visión del Señor, sino que se esfuerza por una «unión volitiva» sin pérdida de autoconciencia, conservando intacta la percepción de su diferencia del Dios con quien se une (cfr., Unamuno, 2005, p. 391). Con Santa Teresa contrasta Unamuno al quietista Miguel de Molinos, cuyo tercer grado de devoción consiste en silencio mental (cfr., Unamuno, 2005, pp. 392-93). Una visión beatífica con el alma perdida en Dios, o aniquila al individuo o, según el dinámico Unamuno, se deja sentir como «un tedio prolongado» (Unamuno, 2005 393). Como apunta Jean-Marie Guyau, cuya ética la conoce Unamuno, una fiesta perpetua alegre al principio pero acaba por cansar (Guyau, 1885, p. 30).

Concluye Unamuno describiendo como nunca antes el placer que busca para el ser humano tras la muerte: se trata de «adquirir y acrecentar conciencia». Bien hemos notado la ponderación del crecimiento espiritual en el *Tratado del amor de Dios*, afectado por el biologismo de William Rolph. En *Del sentimiento trágico*, sin embargo, que mal oculta su afán de sistema, busca su autor una especie de amor intelectual. Porque sus almas en la gloria eterna no desean «conocer», sino «aprender», una operación más energética. Lo conocido, escribe Unamuno, se olvida y cae en la inconciencia, mientras que lo aprendido, lo adquirido en el conocimiento, ofrece deleite puro. Goce da el descubrimiento, que, una vez pasado, produce la disipación del goce. De donde el dinamismo de Unamuno le impulsa a preferir en el otro mundo no la «Verdad suma», a que el alma no podría resistir, sino más bien «un continuo descubrimiento de ella, el de un incesante aprender mediante un esfuerzo que mantenga siempre el sentimiento de la propia conciencia activa» (Unamuno, 2005, p. 394). Sintetizando, escribe Unamuno que el anhelo humano para después de la muerte es definible como la experiencia de «seguir viviendo esta vida (...) mortal, pero sin sus males, sin el tedio

y sin la muerte» (Unamuno, 2005, p. 396). En *De Consolatione ad Martiam*, Séneca parecía volver a vivir la vida mortal que había vivido; Job en el cap. 19, 27, después que su piel «se desprenda de mi carne», anhela ver a Dios él mismo, y no otro. Y en el fondo del eterno retorno de Nietzsche, entrevé Unamuno idéntico anhelo (Unamuno, 2005, p. 396) (cfr., Nietzsche, 1954, aforismo 341).

Si el alma humana, muerta, aspira a acrecentar su conciencia, Unamuno cree que la extensión de este pensamiento a sus últimas consecuencias se descubre en las doctrinas antiguas de la ἀνακεφαλαίωσις, la recapitulación de todo el universo en Cristo al final de la historia, y de la ἀνακατάστασις, la llegada de Dios a ser todo en todos. En sus lecturas sobre estas dos antiguas aspiraciones busca Unamuno la conservación de la personalidad individual y la posibilidad de su crecimiento dinámico. El problema que plantea a Unamuno la apocatástasis, definible como la «humanación o divinización de todo», tiene que ver con la supresión de la materia en consecuencia del triunfo del espíritu. Es cierto que, según la primera *Epístola a los Corintios*, la sumisión de todos bajo los pies de Dios supone la dominación final hasta de la muerte misma (cfr., Unamuno, 2005, p. 408). Pero si Santo Tomás equipara la materia al principio de individuación en el *Opusculum de ente et essentia*, razona Unamuno que todo vuelve a una conciencia pura, sin autoconocimiento ni la posibilidad de ser concebida ni sentida (cfr., Unamuno, 2005, p. 409). Consuélele algo hipotetizar la presencia, en la apocatástasis, de una visión beatífica mutua, con Dios gozando de todos los seres y éstos de Él. Los seres, pues, servirían a Dios para que Él se perfeccionara al dejarse conocer, para que se alimentara y se enriqueciese (cfr., Unamuno, 2005, p. 409). Pero entonces pululan preguntas sin fin y sin respuesta sobre la esencia de Dios y sobre el fin del universo. Tal vez la pregunta más punzante es la cuestión por la salvación de todos, incluso Caín, Judas y el demonio, según deseaba Orígenes de Alejandria, leído por Unamuno en Harnack (cfr., Unamuno, 2005, p. 411): Al interrogar quiénes se salvan, quisiera Unamuno responder con la doctrina de la «inmortalidad facultativa» de Henri-Frédéric Amiel: los que querrían vivir, vivirán; los que desean morir, morirán (cfr., Unamuno, 2005, p. 417).

El pensador y sentidor vasco rechaza con Albrecht Ritschl el dogma de la eternidad de los castigos del infierno (cfr., Unamuno, 2005, pp. 412-13). Por otra parte, pregunta dos veces, ¿por qué no una eternidad de dolor, si

éste forma la esencia de la vida? (cfr., Unamuno, 2005, pp. 414. 415). El alma de Unamuno, confiesa él, no desea «absorción» en la divinidad, ni «quietud», sino, para decirlo en términos empleados por Harnack, «eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno». Con Bonnefon, pues, D. Miguel desea «un eterno Purgatorio» más que una Gloria; «una ascensión eterna» (Unamuno, 2005, p. 425). Quiere conservar algo de la tragedia que es vivir, porque sin el sentimiento trágico, no habría vida (Unamuno, 2005, p. 426). En el núcleo de la visión de Ultratumba que profesa Unamuno y, sobre todo, en *Del sentimiento trágico*, donde su escatología recibe su mejor desarrollo, se descubre un innegable dinamismo.

Pasemos al último gran ensayo donde este pensamiento recibe un nuevo matiz, *La agonía del cristianismo*. La voz «agonía» proviene del griego ἀγών, «lucha, concurso». La agonía o decadencia del cristianismo, según este libro, procede de la abundancia de paradojas que ha generado, de luchas conceptuales y afectivas. Exiliado de la España del dictador Primo de Rivera, Unamuno expone la agonía que en 1924 sufre su cristianismo personal. «Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte» (Unamuno, 1996, pp. 79-80). Porque «para un verdadero cristiano (...) toda cuestión, política o lo que sea, debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad» (Unamuno, 1996, p. 79). Al contemplar en una iglesia de París un busto de Cristo con la sentencia, «Yo soy el camino, la verdad y la vida», entrevé una posible contradicción entre verdad y vida: con Lammenais, verdad le parece algo colectivo: es aquello en que convenimos. Vida para un cristiano es individual e imposible de comunicar sobre la salvación personal (Unamuno, 1996, p. 79). Una figura respetada por Unamuno y afligida de la agonía cristiana era el P. Hyacinthe Loyson, que mientras aguardaba el nacimiento de su hijo, escribía sobre «la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne» (Unamuno, 1996, p. 86). Para Unamuno, estas dos concepciones de la escatología cristiana se contradicen. Califica como apocalíptico el cristianismo de Cristo, creyente en la aproximación del fin del mundo y en «la resurrección de la carne, a la manera judaica, no en la inmortalidad del alma, a la manera platónica» (Unamuno, 1996, p. 94). Tras la muerte de Jesús, San Pablo, «judío heleni-

zado», heredó tanto el dogma de la resurrección de la carne como el de la inmortalidad del alma, y en el choque entre ellos experimentaba la agonía del cristianismo (cfr., Unamuno, 1996, p. 95). La resurrección de la carne, al ver de Unamuno, tiene una calidad fisiológica y, por ello, individual, puesto que un cuerpo humano difiere de otro. Por otra parte, la salvación del alma posee una esencia social, porque hacerse un alma y dejar una obra exige comunicarse con otros seres humanos (cfr., Unamuno, 1996, p. 96).

En su capítulo «El individualismo absoluto» (VIII), Unamuno reflexiona sobre la relación entre la doctrina del progreso y la otra vida. Si el cristiano, como dice, cree en la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma, tiene que preguntarse por la posibilidad del progreso después de la muerte (Unamuno, 1996, pp. 148-49). Pese a la concepción dinámica de Unamuno sobre la otra vida, reconoce que la mayoría de los cristianos sueña el Más Allá como «un descanso, como una paz, como una quietud contemplativa». Recordamos el vituperio dirigido contra los Sanchos inertes en *Vida de Don Quijote y Sancho* y el rechazo en *Del sentimiento trágico* del quietismo de Miguel de Molinos. El autor de *La agonía del cristianismo* escribe que los creyentes sencillos imaginan la otra vida como «un sempiterno presente» sin movimiento alguno. Para ellos se convierten la gloria en «monasterio de familias, de falansterio más bien» (Unamuno, 1996, p. 149).

Reconoce a Dante como al cristiano que más gráficamente dibujó las comunidades del Más Allá, las del Infierno, del Purgatorio y del Paraíso. Pero tanto los condenados como los salvados viven solos, apenas formando sociedades, como compete a los individualistas que son los cristianos. Cuando las forman, Dante los representan desde su punto de vista político, gibelino. Por eso, concluye Unamuno que la *Divina Comedia* ejemplifica la agonía cristiana, en conflicto interno. No le extraña que Dante más haya desdeñado a Celestino V, que por cobardía renunció al papado. Dante le sitúa delante del Infierno con las almas sin esperanza de morir, porque había vivido «sin infamia y sin alabanzas, entre los pobres neutros que no lucharon, que no agonizaron» (Unamuno, 1996, p. 149) -- en suma, con un estilo vital parecido al de Juan Manso del cuento temprano de Unamuno--. Este contrasta al que muere sin pecar aunque sin haber deseado nada bueno, con el bandolero que moría crucificado y que, al arrepentirse y profesar su fe en el reino de Cristo, le escuchó decirle, «Hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc. 23, 39-44) (Unamuno, 1996, p. 160). Una figura más agónica

que Dante, y aun más que el bandolero salvado, es el P. Hyacinthe Loyson. «Luchó en él el padre y el hombre civil hambriento de resurrección de la carne y de inmortalidad del alma, y el cristiano, el solitario, el monje» (Unamuno, 1996, p. 174). Dejó la Iglesia y se casó para tener un hijo, a quien quería hacer monje (Unamuno, 1996, p. 171). Tuvo una visión ultratelúrica junto a las cataratas de Niágara. Vio su alma como un torrente, haciendo rodar al agua de los años y derrumbándose por una vertiente cada vez más escarpada, «precipitándose a una catástrofe tan inevitable como formidable: la muerte, y ese otro abismo que está tras la muerte; hasta que la criatura haya encontrado su curso apacible en otra economía y su estabilidad última en el seno de su Dios. Siempre la palingenesia» (Unamuno, 1996, p. 180). En esta visión, tras la abismática caída a la muerte, se rectifica el curso del agua anímica en un tipo de renacimiento o palingenesia. Aun en el seno divino, sigue el alma de Hyacinthe Loyson en movimiento.

En conclusión, siempre que Unamuno concibe la otra vida en su óptima forma, la imagina como un dinamismo autoregenerador en el sentido zubiriano, como una enérgeia. Esta concepción nace de una honda lectura del libro de Job con el resultado de una reinterpretación del concepto del **צבא**, que significaba ‘milicia’ o ‘contratación laboral’. En 1892, su cuento «Juan Manso (cuento de muertos)» arguye de una manera mítica, esgrimiendo lugares comunes, contra la mansedumbre como estilo de vida y de muerte y abogando por una embestida existencial antes y después de morir. La crisis de 1897 a 1902 angustia a Unamuno hasta el punto de impulsarle a buscar alivio en una pasajera conversión al protestantismo liberal. Pero la inseguridad, el temor a la nada, regresa, haciéndole convertir su incertidumbre, frente a los críticos ritschlianos, en un punto de partida positivo para una filosofía trágica de la religión. En cuatro sucesivos pasos, Unamuno profundiza más en el punto culminante de su escatología —la concepción dinámica de la vida eterna—. En *Vida de Don Quijote y Sancho*, exhorta a los Sancho Panzas del mundo a hacer de la vida terrestre y de la existencia en el Más Allá una contratación laboral en el sentido de Job. En el *Tratado del amor de Dios*, presta al interminable acercamiento a Dios una dimensión más vitalista, más vegetativa, debido al influjo de Rolph. En *Del sentimiento trágico* enriquece su escatología estudiando múltiples otras visiones dinámicas de Ultratumba y añadiendo a la suya una crítica a los nihilistas teológicos que prefieren la disolución del yo en la deidad. Por

último, en *La agonía del cristianismo*, extrema las paradojas sobre la vida eterna, oponiendo la resurrección de la carne a la salvación del alma. Para terminar, Unamuno anhelaba convertir la otra vida en una aventura, en una conquista de nuevos horizontes.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Balmes, J.: *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, 4ª.ed., París: A. Bouret y Morel, 1849, 2 tomos.

Bódnar, I. M. [en línea]: «Aristotle's Natural Philosophy», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 8 enero 2018, <https://plato.stanford.edu/index.html> [Consultado 1/1/2019].

Boussuet, J.-B.: «*Du culte qui est dû à Dieu*», *Vendredi de la IIIe. Semaine de Carême*, en *Œuvres complètes*, Vol. VII, París: Libraire de Louis Vivès, 1862, pp. 724-28.

Cardona, R.: «*Ciclo Adán y Eva: La autobiografía de don Benicio Neira en versión de Emilia Pardo Bazán*», en Clark, A. H.: *A Further Range: Studies in Modern Spanish Literature from Galdós to Unamuno*, Exeter: Exeter University Press, 1999, pp. 61-74.

Chase, A. H. y Phillips, H., Jr.: *A New Introduction to Greek*, 3ª.ed.rev., Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.

Cicerón, M. T.: *De officiis ad Marcum filium Libri tres*, París: Hachette, s. f.

Dante, A.: *La Divina Commedia*, París: Didot, 1853.

Guyau, J.-M.: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, París: Alcán, 1885.

Harnack, A. v.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3ª.ed., Friburgo de B.: Mohr, 1890, vol. III.

Houtin, A.: *Le Père Hyacinthe. Réformateur catholique (1869-1893)*, París: Nourry, 1922.

Kohlenberger III, J. y Swanson, J.: *The Hebrew English Concordance to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1998.

Molinos, M. de: *Guida spirituale*, Nápoles: Perrella, 1908.

Nicoll, W. R. [en línea]: *Matthew 5*, chapter 5, en *Expositor's Greek Testament*, Bible Support.com. Bible Hub. © 2004-2018, <https://biblehub.com/commentaries/egt/matthew/5.htm> [Consultado 31 enero 2018].

Nietzsche, F.: *Die Fröhliche Wissenschaft*, en *Werke in drei Bände*, Vol. II,



Múnich: Carl Hanser, 1954.

Orringer, N. R.: «La filosofía de la gloria en Unamuno y en Stapfer», en Gómez Molleda, D., *Actas del Congreso Internacional Cincuentario de Unamuno 10-20 diciembre 1986*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, 345-55.

Orringer, N. R.: *Unamuno y los protestantes liberales*. Madrid: Gredos, 1985.

Ortega y Gasset, J.: «En la muerte de Unamuno», en *Obras completas*, 2ª. ed., vol. V, Madrid: Santillana Ediciones Generales y Fundación Ortega y Gasset, 2010, pp. 409-11.

Platón: *Phaedon*, París: Hachette, 1893.

Ritschl, A.: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. III, Berlín: Adolphus Marcus, 1870-1874.

Rolph, W. H.: *Biologische Problemen, zugleich als Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1882.

Sanctis, F. de: *Storia de la letteratura italiana*, 2ª.ed., Contini, G., Turín: Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1973.

*Sagrada Biblia*, Nácar Fuster, E. y Colunga, A. 12ª.ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

Santa Teresa de Jesús: *Moradas del castillo interior*, en *Obras completas*, 2ª.ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

Aquino, T. de: *Opusculum de entia et essentia*, Roma: Universidad Pontificia Gregoriana, 1946.

Séneca, L. A.: *De consolatione ad Marciam/ La consolazione a Marcia*, Roma: Edizione dell'Ateneo, 1965.

Stapfer, P.: *Des Réputation littéraires. Essais de morale et de l'histoire*, París: Hachette, 1893.

Swedenborg, E.: *Heaven and Its Wonders, and Hell: From Things Heard and Seen*, Londres y Nueva York: Everyman, 1911.

Unamuno, M. de.: *La agonía del cristianismo*, 9.ª ed., Ed. Ouimette, V. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.

Unamuno, M. : *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Orringer, N., Madrid: Tecnos, 2005.

Unamuno, M.: *Diario íntimo*, en *Obras completas*, VIII, Madrid: Escelicer, 1966, pp. 771-880.

Unamuno, M.: *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, vol. I. Madrid:

Escelicer, 1966, pp. 773-869.

Unamuno, M.: «Juan Manso. Cuento de muertos», en *El Nervión*. Suplemento literario. Bilbao, 22 mayo 1892, pp. 1-4.

Unamuno, M.: «Juan Manso (cuento de muertos)», en Gredos Gestión del repositorio documental de la Universidad de Salamanca, 2018, <https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/83834>. [Consultado 30/9/2019].

Unamuno, M.: «El lego Juan», en *El correo de Valencia*, 4 abril 1898, ficha 1-126, Casa-Museo Unamuno.

Unamuno, M.: «Por el son a la visión», en *Obras completas*, vol IV, Madrid: Escelicer, 1966, pp. 496-99.

Unamuno, M.: *Vida de Don Quijote y Sancho*, en *Obras completas*, vol. III, Madrid: Escelicer, 1966, pp. 51-256.

Zubiri, X.: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Ed. Alianza, 1989.

NELSON R. ORRINGER es doctor en filosofía y letras hispánicas por la Brown University (EE.UU.), es profesor emérito de Letras Hispánicas y Comparadas en la University of Connecticut (EE.UU.).

*Líneas de investigación:*

Ortega y Gasset, Unamuno, Ganivet, Laín Entralgo, historia de la filosofía española y alemana, relaciones entre la poesía y la música hispánicas, literatura comparada hispánica-alemana.

*Publicaciones recientes:*

- «Reforma de la filosofía» en Ortega y la «Nueva filosofía de la vida» de Dilthey según Georg Misch», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol 8/11, (Dec. 2019), 115-140.

- «La malaventura de Melisendra: la Segunda Parte del «Quijote» en las obras de García Lorca», *El segundo Quijote (1615). Nuevas interpretaciones cuatro siglos después*, eds. Conxita Doménech y Andrés Lema-Hincapié. Madrid: Iberoamericana Editorial Vivuert, (2018), 203-222.

Dirección electrónica: [nelson.orringer@uconn.edu](mailto:nelson.orringer@uconn.edu)