

Eros e inmortalidad: un acercamiento al Unamuno más platónico

Eloy Huertas Aguado. Profesor de Filosofía, IES Gaviota (España)

Recibido 07/09/2024

Resumen

La cultura griega, al mismo tiempo que la filosofía platónica, ha contemplado la inmortalidad del alma como algo cierto. Por su parte, el pensamiento de Unamuno se encuentra articulado por su anhelo de inmortalidad. En el pensamiento unamuniano se ofrecen diversas vías que buscan solucionar este problema antropológico fundamental. La falta de éxito en esta empresa nos aboca al *tragicismo*, que se convierte en un posicionamiento filosófico, cuya conceptualización filosófica encontramos en la obra *Del sentimiento trágico de la vida*.

Tanto Platón como Unamuno acaban realizando un giro desde el *logos* al mito o la religión, a fin de abordar temáticas que la racionalidad no puede solucionar. ¿Es posible que ambos pensadores se encuentren en su concepción de la inmortalidad del alma?

Perseguiamos la tesis de que el amor es el punto de encuentro entre ambos pensamientos, entendido este como una vía de «inmortalización» del alma. En esta investigación intentaremos poner en contacto ambos pensamientos, así como identificar algún posible elemento platónico en la filosofía del bilbaíno.

Palabras clave

Platón, Miguel de Unamuno, inmortalidad, alma, *tragicismo*, amor.

Abstract

Eros and immortality: An approach to the most platonic Unamuno

Greek culture, along with platonic philosophy, has regarded the immortality of the soul as a certainty. For his part, Unamuno's thought is structured around his yearning for immortality. In unamunian philosophy, various paths are explored to address this fundamental anthropological problem. The lack of success in this endeavour leads to a sense of *tragicism*, which becomes a philosophical stance, conceptualized in his work *Del sentimiento trágico de la vida*.

Both Plato and Unamuno ultimately shift from *logos* to myth or religion in order to tackle themes that rationality cannot resolve. Is it possible that both thinkers converge in their conception of the immortality of the soul?

We pursue the thesis that love is the meeting point between their perspectives, understood as a means of «immortalizing» the soul. In this study, we aim to bring these two lines of thought into dialogue and identify any potential platonic elements within the philosophy of the Basque thinker.

Keywords

Plato, Miguel de Unamuno, Immortality, Soul, *Tragicism*, Love.

Eros e inmortalidad: un acercamiento al Unamuno más platónico

Eloy Huertas Aguado. Profesor de Filosofía, IES Gaviota (España)

Recibido 07/09/2024

§ 1. Introducción

Cuenta la mitología griega la sugerente relación que se establece entre el alma y el amor, cimentada en el don de la inmortalidad (Grimal, 1979: 458-459). La cultura griega recoge en la historia de Psique y Eros la capacidad de eternización que el amor ejerce sobre el alma. Este reconocimiento se hereda en la filosofía clásica. Podemos pensar en uno de sus máximos exponentes: Platón. Su filosofía acoge de las tradiciones órficas la creencia en la inmortalidad del alma. Nos adentraremos en las obras *Banquete* y *Fedro*, donde nos muestra el recorrido del amor a la inmortalidad del alma.

Asimismo, encontramos en el pensamiento contemporáneo español, de la mano de Unamuno, el desarrollo de un anhelo de inmortalidad en la figura del hombre de carne y hueso. Obras como *Del sentimiento trágico de la vida* y *Vida de Don Quijote y Sancho*, rebosan reflexiones escépticas —en su estricto sentido etimológico, de búsqueda incansable— que pretenden solucionar el problema de la esfinge, que le arrastra hasta la tragedia: no querer morir, pero, siendo consciente de su finitud, tener que creer en la inmortalidad.

En esta línea, el tema que abordamos se sitúa a caballo entre el sentimiento religioso, en gran medida heredado por la tradición en España, y la reflexión filosófica, que le otorga en sus reflexiones un claro carácter crítico e independiente. De hecho:

[...] se sitúa frente a dos extremos que habían hecho crisis: el idealismo y el positivismo. El primero identificaba lo real con lo universal, con lo cual diluía al individuo en una abstracción. Todos los racionalismos desde Platón hasta Hegel iban en esta línea, la cual resuelve el problema de la ciencia que opera con conceptos, pero soslaya el sentimiento de la realidad del individuo. [Suances Marcos, 2010: 224]

Continuando la afirmación de Suances Marcos, el otro extremo desde el que se puede enfocar el anhelo de inmortalidad es el positivismo, que sucumbiría en el olvido de la espiritualidad del individuo. Esto se convierte en el motivo principal por el que Unamuno tampoco se sitúa en esta corriente (*ibidem*: 225).

Cabe aclarar que entre las fuentes principales de Unamuno no se encuentra Platón. Sin embargo, pretendemos abrir una puerta a indagar posibles raíces que se hundan en la Grecia clásica, de las que puedan alimentarse una reflexión existencialista posterior. Nos planteamos si podemos encontrar elementos de la filosofía de Platón en el *tragicismo* unamuniano: ¿qué hay de Platón en Unamuno?

El objetivo de esta investigación es establecer un punto de conexión entre ambos pensadores a partir de su concepción del amor, entendido este como elemento procurador de inmortalidad para el alma. Recorreremos la reflexión platónica sobre el amor y llevaremos a cabo una explicación de esta dimensión del pensamiento de Miguel de Unamuno: qué entiende por «hombre de carne y hueso», en qué consiste su ansia de inmortalidad y las relaciones establecidas entre la misma y el amor. Procuraremos sostener la tesis de que lo que Unamuno propone como una inquietud antropológica, hunde sus raíces en el pensamiento más antiguo de la filosofía. El pensamiento unamuniano bebería de la fuente clásica de Platón, al menos al abordar inquietudes de corte antropológico en relación con la temática del amor y la inmortalidad, cuestiones por otro lado, esenciales para la evolución del pensamiento filosófico occidental sintonizando, además, en determinadas épocas con ciertas creencias religiosas.

§ 2. Eros: El banquete y Fedro

Retomando la relación amor-inmortalidad del alma, comenzaremos nuestra investigación centrándonos en el amor platónico y en el camino que se marca hasta la inmortalidad del alma en los diálogos platónicos *Banquete* y *Fedro*, queriendo resaltar particularmente:

- 1) la relación entre amor y belleza como inmortalización del alma,
- 2) la prolongación de la carne.

1. 1. El banquete

Escrito por Platón en la época de madurez, su temática es el amor. El narrador es Apolodoro, quien relatará el testimonio recibido de Aristodemo, quien sí participó en el banquete donde Sócrates y otros discurrieron sobre el amor. Destacan las conversaciones entre Sócrates y Diotima, entre las cuales podemos encontrar un pasaje donde se asevera que:

[...] por haber tenido que reconocer que el amor no es bello ni bueno no vayas a creer que necesariamente sea feo y malo; creo solamente que es un término medio entre lo uno y lo otro, o sea, entre los contrarios. [Platón, 2021a: 262]

El razonamiento se desarrolla estableciendo el amor como una suerte de síntesis, capaz de superar la dialéctica de contrarios presente en la argumentación sobre la inmortalidad, pero también se trata de un proceso dinámico. Poseer lo bueno ya no sería amor, sino bondad. El amor es lo que tiende a la bondad a través de la belleza. Al igual que los que filosofan «son los que están entre los ignorantes y los sabios» (*ib.*: 264). Siguiendo esta línea argumentativa, Platón afirma que el amor ama lo bello y quiere poseer siempre lo bueno, de donde se sigue que el acto particular de amar es:

[...] la producción en la belleza, sea por el cuerpo o por el alma [...]. La belleza es, pues, para la generación [...]. Por esto el ser fecundante, al acercarse lleno de amor y júbilo a lo bello, se dilata, engendra y produce. En cambio, cuando triste y enfriado se aproxima a la fealdad, se vuelve de espaldas, se contrae, torna reservado y no engendra, llevándose con dolor su germen fecundo [...]. La belleza, Sócrates, no es como te imaginas el objetivo de amor [...] [sino] La generación y la producción en la belleza. [*Ib.*: 266-267]

La equiparación que establece entre la belleza del cuerpo y la del alma podría sustentar, a nuestro juicio, una revaloración de la concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma. En contra de esta concepción peyorativa, el cuerpo es capaz de generar belleza y, en este sentido, es digno de amor. «La belleza no es el objeto del amor, sino la producción» es una sentencia que reorienta las miradas en torno al amor. La relación del amor con la belleza y con la bondad se mantienen. Sin embargo, no se trata de un amor sin implicaciones prácticas. Se revela la *poiesis* como *quid* de la

cuestión en el amor. Si no produce belleza o bondad, no es amor. Sus implicaciones carnales son evidentes y, además, se establece una relación de las mismas con la inmortalidad. Nos atreveríamos a interpretar que algunas consideraciones unamunianas sobre la inmortalidad mortal podrían haberse hecho eco de estas sentencias platónicas, que aseguran que:

La generación es la que perpetúa la familia [...] y le da inmortalidad compatible con la naturaleza mortal [...] es necesario unir al deseo de lo bueno el deseo de la inmortalidad, puesto que el amor consiste en desear que lo bueno nos pertenezca siempre. De esto se deduce que la inmortalidad es también un objetivo del amor. [*Ib.*: 267]

Tornamos a la inmortalidad desde el amor y la producción de la belleza. Se reconoce en la reflexión de Diotima un anhelo de inmortalidad como condición antropológica; la perpetuidad en la carne, la producción de belleza (arte, poesía, música...), de bondad (ética) e, incluso, en el mismo pensamiento o conocimiento del alma, hasta tal punto que todos asignan tanta importancia a su descendencia «porque es del deseo de inmortalidad de donde proceden la solicitud y el amor que los animan» (*ib.*: 268).

Hasta aquí la atención al cuerpo. Pero ¿y el alma? Diotima señala al respecto que:

[...] los que son fecundos por el espíritu [...] ¿Qué cosas son estas que el espíritu es llamado a producir? La sabiduría y las otras virtudes nacidas de los poetas y de todos los artistas dotados del genio de la inventiva. Pero la sabiduría más excelsa y más bella es la que preside el gobierno de los Estados y de las familias humanas y se la denomina prudencia y justicia. [Platón, 2021a: 269]

Insinuada más arriba la producción de la belleza por poetas y artistas, así como de la bondad en su dimensión más ética, el espíritu cultivará como virtudes más excelsas la justicia y la prudencia, que compete a la dimensión política. Ergo, un gobierno adecuado, para Platón, no tiene solo que ver con la sabiduría, sino que esa sabiduría ha de ser buscada desde el amor. De ahí que deba gobernar el *filos-sofos*, el amante de la sabiduría.

El amor se nos presenta como un carácter propio de la filosofía platónica. Pero tiene su dimensión de proceso, que establece la guía para recorrer los distintos grados de belleza, pasando de la belleza de la naturaleza en el mundo sensible, a la idea de «belleza eterna, increada e imperecedera» (*ib.*: 271). El amor no solo busca superar los

límites de la carne y los deseos, sino que busca trascenderlos y superar los bienes mayores, entender el Bien.

El amor, en definitiva, se convierte en la filosofía platónica en el aliado más poderoso para conseguir grandes bienes (*ib.*: 272), entre los cuales cualquier creyente en la inmortalidad del alma podría encontrar a los dioses.

1. 2. *Fedro*

Fedro es un diálogo cuya temática es difícil de clarificar: hay quienes se atreven a decir que habla del amor y otros afirmarán que de la retórica. Lo cierto es que, en el contexto de un encuentro casual entre Fedro y Sócrates, el diálogo se desarrolla en dos partes claramente diferenciadas por estas dos temáticas, que se unen en la reflexión socrática y que, a nuestro modo de ver, se encuentran lo suficientemente equiparadas en extensión y calidad filosófica como para poder defender que son dos temas protagonistas más inclusivos que exclusivos.

En lo que afecta a esta investigación, la primera parte del *Fedro* contiene dos discursos de Sócrates sobre el amor, al mismo tiempo que se establece un claro vínculo con la condición inmortal del alma. Tras analizarlo, procuraremos plasmar la ironía con la que trata Sócrates de explicar el adecuado amor, en contra del otro, mal comprendido.

En el primer discurso, que bien podría decirse que es de carácter negativo hacia el amor, queda definido el objeto de reflexión como:

[...] el apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor. [Platón, 2022: 46]

Se trata de una definición en la que destaca la dimensión de fuerza, deseo e impulso del amor, al margen de cualquier control de la razón. Por otro lado, el goce de la belleza se relaciona con los apetitos del cuerpo. Por tanto, podemos observar una novedad con respecto a *El banquete*: la dimensión de impulso al margen del control de lo racional,

pues en lo que se refiere al cuerpo y a su relación con la belleza, se mantiene en su línea argumentativa. No obstante, nos parece intuir en esta definición un cierto menosprecio por esa actitud según la cual el amante se deja arrastrar por el deseo.

Dicho carácter negativo se aclara en la continuación del discurso, donde se afirma que el dominio del deseo lleva a la esclavitud del amado que, por no perder los goces inmediatos, no se resiste al amante, esclavo, a su vez, del deseo. Llevado de esa invidencia no procurará los bienes del amado, al que tratará con celos y lo apartará de otras relaciones. Nada bueno deseará para él, mucho menos posesiones materiales, pues lo que interesa al amante es que el amado dependa de él, convirtiéndole en su propia posesión. La persona enamorada, según esto, no es una adecuada acompañante (Platón, 2022: 47-48).

Hasta aquí lo relativo a la relación entre el amante y el amado, entendiendo el amor como impulso de deseo desenfrenado e irracional. Toca a estas alturas de su monólogo tratar sobre el cuerpo. Un amor desde esta óptica se centrará más en la belleza sensible del cuerpo, siendo seguramente objeto de amor los jóvenes delicados a los robustos, dejando consecuentemente a los amantes en una situación indefensa en momentos difíciles (*ib.*: 48).

No debemos perder de vista que en el pensamiento platónico la parte racional del alma ha de gobernar las pasiones. Un amor carente de racionalidad es, inicialmente, negativo. De ahí que se hayan encontrado expresiones como la que hace alusión a la esclavitud de los deseos o las pasiones. En la misma tónica, centrarse en las bellezas sensibles no es más que poner el foco de interés en las copias de las ideas, rechazando *a priori* el conocimiento de la belleza pura, del mundo inteligible, tan solo accesible por la razón.

Visto así el amor, hay que concluir con Sócrates que «la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse» (*ib.*: 51), por lo que mejor es hacerle favores al que no ama que al que ama (*idem*).

Este es el primer discurso de Sócrates en torno al amor. Siendo contradictorio con lo expuesto por Platón en *El banquete*, no cabe sino interpretarlo a la luz del segundo discurso, que poniendo de relieve todo lo contrario, relega sutilmente a un segundo plano sus primeros planteamientos.

De repente, Sócrates cae en la cuenta —como si no lo supiera desde el principio— de que todo lo que ha dicho no puede ser cierto porque «Si el amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo» (*ib.*: 54). Se inicia una disertación distinta, que pretende una retractación de la primera.

Sócrates comienza con la premisa de la inmortalidad del alma, demostrada por el argumento del movimiento. Aclarada la inmortalidad del alma, Platón desarrolla el mito del auriga, que plantea una división tripartita del alma recogida en otras obras platónicas, como en el IV libro de *La república* (Platón, 2021b: 176-211), en relación a la organización del Estado por clases. Asimismo, alude de nuevo a planteamientos cercanos a la metempsícosis y a la reminiscencia. La conclusión a la que se llega, tras tan largo discurrir filosófico es:

[...] precisamente, [...] cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidando de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco [...] de todas las formas de entusiasmo, es esta la mejor de las mejores [...], al amante de los bellos, se le llama enamorado. [Platón, 2022: 67]

Como si de él se hubiesen apoderado las musas, poéticamente narra cómo el enamorado, el que participa del amor, tiende a la belleza y ve empujada su alma a trascender la belleza sensible y contemplar la Belleza (con mayúsculas). Se trata de una idea que sintoniza mejor con *El banquete.*, pero que, a nuestro modo de ver, puede pecar de falta de imparcialidad, al considerar la existencia del amor como un ser divino intrínsecamente conectado con la bondad.

Partir de dicha realidad lo hace, según defendemos, más poético y mitológico que filosófico, sentando las bases para lo que en la posteridad acabaría siendo la creencia de muchas personas. La tradición asentada en estas premisas legendarias serán herencia del pensamiento de muchos autores, entre ellos del autor español del que nos ocuparemos más adelante. Haciéndonos eco de algunos aspectos del pensamiento nietzscheano en obras como *Más allá del bien y del mal* o *El ocaso de los ídolos*, nos cuestionamos si hubiésemos hablado de una realidad trascendente identificada con el amor de no haberse establecido esta relación ya en la cultura clásica griega que nos precede.

Así, la belleza de lo humano tan solo es la frontera de los sentidos. El amor es la fuerza poderosa que impulsa al alma hacia la belleza que ya conocía antes de caer en el cuerpo. Recordada la misma, volará hacia lo alto, al conocimiento de lo sublime, superando la temporalidad que limita al cuerpo. Solo a través del amor, el hombre besará las almas de otros hombres, superando los límites de sus propios cuerpos.

Al margen de estas consideraciones, nos sigue pareciendo interesante la cuestión de que el amor sea el camino para trascender lo sensible, a partir de lo cual se puede alcanzar la inmortalidad del alma. Insistimos en que esta consideración no solo conecta con la tradición griega, sino con la filosofía de Unamuno, que abordaremos a continuación.

§ 2. El anhelo de inmortalidad unamuniano

De esta inquietud antropológica se ocupa en su obra fundamental *Del sentimiento trágico de la vida*. En su reflexión filosófica madura Unamuno anhela la inmortalidad del hombre de carne y hueso y se plantea la opción de la descendencia como medio para ello. Esta opción queda, en cierta medida, desplazada por acaecer dentro de los límites de la mortalidad. El anhelo de inmortalidad es un punto transversal en sus obras, uno de los elementos clave de su pensamiento y el nexo de unión más claro que podemos entablar con la filosofía platónica. En sintonía con lo que pretendemos defender

Parece [...] que hay algunos puntos de contacto entre Platón y Unamuno. El primero es el eje central de su pensamiento. Si hemos afirmado que la inmortalidad del alma humana, individual y libre, constituye la noción permanente del filosofar platónico, no cabe duda de que la opción fundamental de la filosofía unamuniana es la pervivencia de la conciencia individual tras la muerte. [García Castillo, 2001: 507]

Tal es así, que podríamos nombrar algunos ejemplos de obras en los que este tema se contempla directa o subrepticamente, como *Diario íntimo*, *La tía Tula*, *Niebla*, *San Manuel Bueno, mártir*, etc., además de las que abordaremos con más ahínco: *Del sentimiento trágico de la vida* y *Vida de Don Quijote y Sancho*.

Comenzaremos desarrollando lo que en su pensamiento tiene que ver con la inmortalidad y continuaremos, como hemos hecho con Platón, con el asunto del amor, relevante también para Unamuno, pues cuando la razón, por más que argumenta, es incapaz de satisfacer al hombre de carne y hueso con sus razones para creer en la inmortalidad, entonces solo quedará el amor, como fuerza capaz de vencer la muerte (*ib.*: 509).

2. 1. El hambre de inmortalidad¹

Antes de comenzar a desglosar lo que para Unamuno significa la inmortalidad y en qué condiciones la desea, recurriremos a un fragmento de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, que nos servirá para establecer un punto de partida:

Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos no existiendo. [Unamuno, 2013: 68]

Unamuno nos exhorta a imaginarnos no existiendo. Esta aventura resulta imposible y, además, causa miedo. Este miedo a la *in-existencia* tiene, a nuestro modo de ver, su más clara manifestación en la experiencia de la muerte. En ambas se sustenta un deseo: existir para siempre o, dicho de otro modo, no morir. Consideramos este párrafo como el cimiento donde se asientan el anhelo de inmortalidad y el instinto de perpetuación, entendidos como condición antropológica del hombre de carne y hueso.

Esta inmortalidad de la que quiere participar Unamuno no es únicamente anímica, sino del hombre entero: «quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros [...] ser todo yo, y serlo para siempre jamás» (*id.*). A este respecto, afirmará Cerezo Galán (1996: 230) que «Lo que está en juego es el destino del yo personal; no sólo su desaparición como ser natural, sino su aniquilación en cuanto sujeto individual, libre y autoconsciente». Se trata, según esto, de una perpetuación ilimitada en el espacio-

¹ El uso del término *inmortalidad* no debe alejarnos, según afirma Ferrater Mora en *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, del foco principal del problema unamuniano, que es la muerte individual del hombre de carne y hueso (Ferrater Mora, 1985: 583).

tiempo del hombre de carne y hueso, «que nace, sufre, y muere [...] el hermano, el verdadero hermano» (Unamuno, 2013: 27). Al fin y al cabo, lo que desea Unamuno es que ese hombre concreto, movido por un instinto de supervivencia no muera jamás.

En base a las frecuentes citas de Unamuno a Spinoza en alusión al *conatus*, algunos especialistas han defendido una suerte de identificación entre ambos². Sin embargo, pasando de largo por el debate, cabe poner de manifiesto que no todos están de acuerdo con este punto, ya que parece que Unamuno cita el *conatus* sin llegar a entenderlo adecuadamente, lo cual bastaría para argüir la ausencia de esa comunión ideológica pretendida por algunos (Meyer, 1962: 22). Sea como fuere, Unamuno expresa sus deseos más íntimos al clamar:

No quiero morirme, no, no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. [Unamuno, 2013: 75]

Claramente, no quiere morir. Su perpetuidad es aquí y ahora, su yo de carne y hueso. Ese deseo es el que le mueve a plantearse la duración de su alma. Dado que nos concebimos mortales y esa realidad es la posibilidad más propia (Heidegger, 2014: 275), se abre la puerta a determinados planteamientos que buscan salvar el alma de la aniquilación existencial, esto es, de caer en la nada más absoluta.

Entre ellos se encuentran las soluciones aportadas por el racionalismo, la religión y el catolicismo, la existencia de Dios, la fama y la perpetuación en la descendencia. Algunos de ellos entablan una relación estrecha con la experiencia del amor. Hay que decir sucintamente que, de todos ellos, ninguno le satisface plenamente, y esto es lo que le aboca al *tragicismo*, que consiste no en sortear el dolor de la tragedia de la mortalidad inevitable, sino en elevarse desde ella y mirar a la esfinge a los ojos, aprender a encontrar dulzura en el dolor (Unamuno, 2013: 329).

² Se trata de una relación que entabla el profesor Cerezo Galán y que señalamos como un apunte que podría contribuir de forma notable al debate filosófico, aunque, por no ser el foco de nuestra investigación, no dedicaremos más que esta breve alusión (Cerezo Galán, 1996: 409). Sin embargo, en esta interpretación parece obviarse el apunte que realiza Meyer; una nota distintiva esencial: el anhelo de inmortalidad no solo es una muestra de supervivencia del ser, sino una suerte de invasión de todo ser existente, de querer serlo todo (Meyer, 1962: 23-24).

Conviene detenerse brevemente en lo que a la fama se refiere, ya que en el mismo *Fedón* aparece la idea de recordar a Sócrates para mantenerlo vivo y promulgar su fama: «No hay para mí placer mayor que recordar a Sócrates bien sea hablando de él u oyendo hablar de él a otros» (Platón, 2021a: 154). En la filosofía de Unamuno esta idea cobra especial relevancia en la obra *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde presenta al Quijote como un caballero cuyo deseo, ante todo, es el de no morir. De hecho, el *quijotismo* se fundamenta en no morir: «Ésta es la raíz última [...] de la locura quijotesca. ¡No morir!» (Unamuno, 2009: 279). A pesar de contemplar la fama como posibilidad de inmortalizarse, el Quijote cae en la cuenta de su fracaso, pues este mundo acabará y toda fama finalizará con él (*ib.*: 175). Aun así, podría tener valor en momentos de debilidad, pues:

Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros. [Unamuno, 2013: 83]

Retomando el hilo conductor del presente punto, el planteamiento de la inmortalidad del alma llevará a Unamuno a pensar en un Dios inmortalizador. Cerezo Galán explica cómo lo lleva a cabo desde la desesperación y el pesimismo y, además, lo concibe como garantía de inmortalidad por su impasibilidad. Afirma que «desde este fondo nihilista se levanta el alma de Unamuno a la búsqueda de su verdadero yo, la idea de su yo en Dios, que no pueda ser afectado ni conmovido, como el yo mundanal, por el impacto de la muerte» (Cerezo Galán, 1996: 232).

Desde aquí, intentaremos poner de relieve la relación estrecha que nuestro pensador existencialista establece entre el amor, la inmortalidad y Dios. Pensamos estar en condiciones de apuntar ya a una serie de conexiones entre ambos filósofos con cierto fundamento. Afirma Unamuno: «¡Eternidad! ¡Eternidad! Éste es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno, tampoco es real» (Unamuno, 2013: 68).

Se trata de un deseo que supera lo irracional. En esta línea, Unamuno realiza una crítica a los argumentos racionales de la inmortalidad del alma, que bien podría

aplicarse al *Fedón*³. A nuestro juicio, Unamuno peca de excesiva visceralidad. A fin de oponerse a la frialdad del racionalismo moderno, en una suerte de pendulazo, cae en el otro extremo también falto de virtud. Al fin y al cabo, hasta su propia postura existencial acabará requiriendo de razonamientos que la justifique. Lo que encontramos en la obra platónica, según interpretamos, no es tanto una demostración racionalista de la inmortalidad del alma, como un proceso de razonamiento a partir del cual parece ser una opción razonable y más que posible. Confiamos en que, acorde a nuestra lectura, ambos filósofos bien podrían estar de acuerdo en la imposibilidad de una demostración evidente de la inmortalidad del alma, pues sintonizando con Zambrano, no parece que Unamuno en su pensamiento quisiera alejarse de la razón griega, tanto como combatir el positivismo (Zambrano, 2024: 87).

Asimismo, a diferencia de Platón, a Unamuno no le interesa tanto la inmortalidad del alma antes de la existencia terrena (Unamuno, 2013: 72), sino que se centra más en su existencia *post mortem*. Nos aventuramos a señalar, en base a los textos reseñados, que su preocupación es no morir y, en tanto que sabe que padecerá la muerte, qué pasará con él tras esto. Su deseo es seguir existiendo, pero también en cuerpo, lo cual nos presenta otra diferencia con el pensador griego clásico. El punto en común entre ambos es la inmortalidad como hilo conductor de su reflexión; ambos consideran necesario creer en la inmortalidad (*ib.*: 304)⁴. Podemos concluir que el anhelo de inmortalidad es el nexo de unión más fuerte entre ambos pensadores, a pesar de sus diferencias.

Esta eternidad anhelada se alcanza por el amor eternizante. Y este se conoce por Dios. Así, dirá: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!» (*ib.*: 69). Con esto, nos encontramos en disposición de desarrollar el próximo punto, en el que abordaremos el amor, la otra conexión entre ambos filósofos y entre Unamuno y la cultura clásica.

³ «Son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta mi corazón» (Unamuno, 2013: 75).

⁴ Concordamos con la reflexión del profesor García Castillo (2001), quien afirma: «En el final del trayecto vuelven a encontrarse Platón y Unamuno. Platón, en su *Fedón*, cree y espera en la pervivencia del alma como fundamento ético de la vida humana. Unamuno quiere creer, anhela, desea y lucha sin descanso por alcanzar a Dios para que salve su alma, su conciencia, para que la haga inmortal» (García Castillo, 2001: 513).

2. 2. Amor. De Dios a Dios

Comenzaremos en este epígrafe hablando de la conexión que establece Unamuno entre el amor y la inmortalidad, para continuar con Dios. Pero no debemos olvidar que unido al amor se encuentra el tema de la descendencia, también abordado por Platón en *El banquete*.

Creemos que el siguiente fragmento puede resultar de interés, al expresar la relación estrecha que hay entre el quijotismo, luchar por la fama y el amor. Arguye Unamuno que:

Te deja ser vencido para que comprendas que no a la fortaleza de tu brazo, sino al amor que la tuviste debes tu vida eterna [...].

Todo tu problema es éste: si has de empeñar esa tu idea y borrarla y hacer que Dios te olvide, o si has de sacrificarte a ella y hacer que ella sobrenade y viva para siempre en la eterna e infinita Conciencia del Universo. O Dios o el olvido. [Unamuno, 2009: 273-274]

El amor, en esta reflexión inspirada en la actuación de Alonso Quijano, enamorado de Dulcinea, se convierte en el impulsor, la fuerza que lleva a vivir por una idea: la inmortalidad. Y, en este orden de cosas, no importaría caer vencido, morir, pues el amor eternizaría sus hazañas en la persona amada. Mientras ella viva, todo sigue vivo, Don Quijote sigue vivo. El amor a Dulcinea del Caballero de la Fe es causa de su vida eterna en la fama de hazañas realizadas por su amor. Persiste la amenaza de un yo caduco que perecerá en la tierra, motivo por el cual se desliza el problema antropológico a lo religioso, pues hace intervenir a «Dios, Conciencia del Universo», como modo de no caer en el absoluto olvido equiparable a una muerte absoluta y total. Hay una inconsciencia-nada de la que surgimos y a la que volveríamos si Dios nos olvidase. Fuera de Dios y su recuerdo sólo queda la nada, la aniquilación del yo.

Pero no hemos de olvidar que el amor del Quijote por Dulcinea es un amor romántico a la vez que frustrado. Unamuno dirá que también ese amor frustrado, esa esterilidad temporal, es motivación para la gloria eterna, para la existencia de hazañas de trascendencia: «Si ella, pobre hidalgo, si ella se hubiese dado cata de tu amor [...] ¿hubieses buscado la inmortalidad del hombre y de la fama?» (Unamuno, 2009: 98).

Sin embargo, la reflexión de Unamuno no se estanca en el amor romántico, que alimenta solo deseos irrealizables en el amante, al margen muchas veces del amado. Unamuno centra su reflexión también en la carne, pues «El amor busca con furia, a través del amado, algo que está allende éste, y como no lo halla, se desespera» (Unamuno, 2013: 170). Para él, esta realidad sexual del amor es la que lo sitúa donde corresponde, alejándolo de ideas y reflexiones que lo orientan hacia lo puramente volitivo, al margen de lo sentimental. El amor, seguirá afirmando, «no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu» (*ib.*: 170-171). Gracias al amor sexual el ser humano es capaz de generar otros tipos de amores, de perpetuarse en el amor (*ib.*: 171). Pero existe una contrapartida, que aleja mucho a Unamuno de Platón, y es que lo engendrado es hijo del dolor y de la muerte (*ib.*: 172). El amor perpetúa, pero a costa de engendrar mortalidad. Pues el amor engendra seres de carne que un día serán engullidos por la voracidad de la muerte.

No obstante, hemos de reconocer que esta inmortalidad en la descendencia o en el amor, durará lo que dure el linaje humano. Y aquí las consideraciones religiosas hacia las que camina el razonamiento que venimos explicando: ¿podríamos salvar nuestra conciencia en Dios? (*ib.*: 87). A estas alturas de la reflexión se abren dos temas fundamentales en el pensamiento unamuniano: Dios, como elemento religioso, poético-trágico —diríamos más bien—, y la conciencia, lo único sustancial para el autor.

Por una parte, abordaremos el tema de Dios que, a pesar de su contexto histórico de conflicto entre religión y filosofía, podríamos afirmar con Zambrano que en Unamuno hablar de Dios no se da en esta confrontación, sino más bien en una trama agónica-trágica (Zambrano, 2024: 87). Aunque hablar de Dios pueda resultar finalmente insustancial, se trata de una necesidad vital: «Es la fe desesperada que, cuando no puede más, se alía con la razón del carbonero» (*ib.*: 89), la que más le conviene. No es un Dios racionalista, puro concepto alejado de la realidad vital, sino más bien como realidad insoluble racionalmente, en lo que tiene que ver tanto a su existencia como a su inexistencia (Unamuno, 2013: 226). Unamuno parece inclinarse por el Dios del cristianismo, personal, vivo, comprometido con el ser humano (*ib.*: 206-207), lo cual no le impide realizar sus propias críticas al catolicismo (*ib.*: 89-92).

Al margen de consideraciones que se escapan al foco de esta investigación, hemos de poner de relieve que el Dios de Unamuno es solo un instrumento garante de la inmortalidad que desea y persigue. Él mismo lo expresa así: «si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte» (Unamuno, 2013: 77). De ahí la exhortación a creer:

Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes [...].

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada [...]. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia [*Ib.*: 194-195).

Crear a Dios supone una antropologización de la religión y de Dios, que se ponen al servicio de las necesidades humanas. En Unamuno la religión no es una respuesta al misterio que se abre a la conciencia del individuo, sino que es creación desesperada frente a la necesidad de dar sentido a la vida y tener certeza de seguir viviendo más allá de la muerte. La fe es cosa de la voluntad, que cree porque quiere creer y lo quiere así por lo que ama y espera: no morir (*ib.*: 234-235). Esta relación funcional de la religión y la fe en Dios que plantea Unamuno se aleja, a nuestro modo de ver, de la fe que Sócrates expresa en el *Fedón*, asentada en verdaderas convicciones.

Esto confirma que el problema de Unamuno antes que religioso es antropológico aunque rebote hacia la religión y a Dios como búsqueda de una solución o respuesta al problema, pero siempre aparece un matiz de instrumentalidad que no deja traslucir lo que las ciencias de la religión entienden actualmente por religión: la tensión del hombre a un objeto término supra-mundano, aunque, en efecto, esa relación religiosa tenga como derivación necesaria el salvarse, es decir, el mantener de algún modo la propia realidad en plenitud o al menos libre de la finitud y limitación del mundo temporal.

Creemos importante destacar la actitud de rebeldía trágica en su pensamiento, pero también en el estilo poético de expresarse. No parece que Unamuno encaje en el estilo de la filosofía, que en Grecia apareció como alternativa a la tragedia. De hecho, parece despreciarla cuando aparta la razón a la hora de expresar con visceralidad este anhelo que nos ocupa. Hablar en tono poético es hablar con el corazón, hablar desde la

necesidad y el deseo que nos une a todos con el amor del todo⁵. Cosa distinta es que esta tragedia le haya conducido al nacimiento de su ser cristiano, mas se trata de un segundo momento, no de un punto de partida. Y en este nacimiento encontramos la lucha agónica a la que aludimos, entre tragedia y religión, como le ocurría al santo Job. Y de este modo:

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. Tal es el camino de *Del sentimiento trágico de la vida*. Lo que nos autoriza a pensar que el combate [...] es combate contra la razón. [Zambrano, 2024: 87-88]

A modo de recopilación, confirmamos que el anhelo de inmortalidad que Unamuno plantea en sus reflexiones se fundamenta en una inquietud de corte antropológico. A la búsqueda de distintas soluciones, ninguna le deja satisfecho, lo cual le lleva a la deriva de la tragedia. Situarse en ella es vivir, luchar, agonizar y encontrar en ello placer. Mas, sin renunciar a la inmortalidad, invitará imperativamente a creer. Y ello significa crear a un Dios, instrumento donador de la inmortalidad deseada. Si Dios existe y es eterno, eterna será la existencia, ya que la fama, el amor de la carne y la descendencia se tornan banalidades ante la finitud del mundo y del ser humano.

Por otro lado, no debemos dejar en el olvido la conciencia. Para Unamuno lo único sustancial es la conciencia, ni siquiera Dios. Pero esta conciencia se encuentra constituida esencialmente por la agonía, la lucha. A partir de esta concepción de la conciencia no solo se construye el pensamiento de Unamuno, el tragicismo, incluso su propio estilo contradictorio, sino además su concepción del ser. En este sentido, Meyer afirma que:

La intuición original que preside el pensamiento de Unamuno consiste totalmente en el sentimiento de un ser que se halla en conflicto consigo mismo, que es enemigo de sí mismo, y que

⁵ «El canto del poeta es confesión, señalaba Unamuno, y al llevar en la mano el corazón, nos une. En su caso, une con todos y con todo, de ahí su lamento: “¡Pobre cielo!”, ante la perspectiva de la estrella que se apagará. Efectivamente, mediante su filosofía poética, buscando eternizar lo fugitivo y universalizar lo local, se preguntó si es lo bello y eterno de las cosas lo que enciende nuestro amor hacia ellas, o es el amor a las cosas lo que nos revela lo bello y eterno de ellas. Así, buscó redimirse por el prójimo» (Villar, 2023: 359).

no puede existir sino en virtud de este conflicto, exasperándolo, agudizándolo y llevándolo hasta su colmo con una pasión desesperada y contradictoria.

Pero esta intuición, lejos de ser [...] un «sentimiento» o la simple proyección vana de un temperamento, se revela, muy al contrario, como la conciencia de una estructura ontológica necesaria, irreductible y basada en una aguda percepción de las condiciones mismas del ser concreto. [Meyer, 1962: 17-18]

Es precisamente el dolor que produce la lucha agónica de la esfinge, la dialéctica del todo o nada, la constitución ontológico existencial del individuo. No se trata tanto de una salida de sentido, como de una constitución fundamental del ser individual que va más allá de una percepción o un sentimiento. El ser en lucha, incapaz de imaginar su propio aniquilamiento, «hace de la conciencia del ser una persistencia esencial, mezclada paradójicamente al aniquilamiento» (Meyer, 1962: 21) y desde este punto a uno de sus términos fundamentales: la pervivencia. Quizás podría plantearse el tragicismo como una suerte de síntesis hegeliana de esta dialéctica de contrarios.

En cualquier caso, de entre las distintas formas de pervivencia podemos encontrar el retorno de la imposibilidad de la nada al todo. Una existencia que busca la absolutez es la puerta de entrada al todo en Dios, que venimos desarrollando (Villar, 2007: 244-247).

Para concluir con Unamuno, parece oportuno poner de manifiesto un punto en común que él mismo destaca y que hemos apreciado de soslayo:

También el divino Platón, al disertar en su *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ella leyendas, *mithologeîn*. [Unamuno, 2013: 67]

Sirva este final para insinuar la incapacidad de la razón para discurrir sobre tan complejo asunto que nos ha ocupado y por qué se hace necesario para ambos finalmente recurrir a leyendas: Sócrates a los mitos con los que explica lo que le sucede o espera al alma tras la muerte y Unamuno a la existencia del Dios amor. Existe, a nuestro modo de ver, una equiparación entre los mitos a los que recurre Platón en sus diálogos y el Dios unamuniano, enmarcado en un claro contexto cultural católico. Para ambos, estos son recursos que superan a la razón y que se convierten en garantes de la inmortalidad del alma que se viene postulando en sus distintos ejercicios filosóficos.

Aunque exista un alejamiento, los límites de la razón⁶, se manifiesta al tiempo un punto en común con Platón: cuando las razones no son suficientes, entonces se recurre al mito. Se trata de una suerte de retorno del *logos* al mito.

§ 3. Conclusiones: ¿qué hay de Platón en Unamuno?

Ambos filósofos reconocen en la realidad del amor una oportunidad de trascender este mundo. En *El banquete* y en el segundo discurso socrático del *Fedro* sobre el amor, Platón reconoce que es una fuerza capaz de mover de forma ascendente y gradual al alma hasta el conocimiento puro de las ideas, esto es, hasta el mundo inteligible, lo cual supondría librarla de la prisión del cuerpo y llevarla a través de la razón al lugar al que pertenece y donde pudiera gozar de su inmortalidad. La similitud con el bilbaíno es sutil. Unamuno, tras la desesperación surgida por la frustración de cada intento de colmar el deseo de inmortalidad, acaba exclamando que solo el amor eternizante puede asegurarnos la eternidad. Este amor eternizante cobra identidad en Dios, en el Dios amor, que nos recordará por los siglos de los siglos. Nos parece ver que la identificación que hace Unamuno de Dios y del amor (idea claramente de tradición joánica), nos permite hablar también del amor como fuerza que nos asegura la inmortalidad del alma tras la muerte. Y esto podría tener conexión, en consonancia con la tesis que hemos pretendido argumentar, con la cultura griega y platónica.

No obstante, reconocemos en este punto una diferencia: el amor platónico es producción en la belleza, pero en Miguel de Unamuno el amor es producción de muerte, en tanto que trae en la carne a seres condenados a la misma finitud que los progenitores. Nos atrevemos a suponer que nos encontramos con un hombre atormentado por el delicado estado de salud de su hijo Raimundín, el cual acababa falleciendo (Unamuno, 2013: 173). Al margen de ello, no cabe duda de la similitud que existe con la inmortalidad mortal que mostraba el diálogo de Sócrates y Diotima. De hecho, en *Del sentimiento trágico de la vida* alude a la belleza de lo que contemplan sus ojos para, instantes después, sentir como algo le susurra al oído para recordarle la

⁶ Unamuno (2013) escapa al racionalismo. En *Del sentimiento trágico de la vida* dedica un capítulo a desentrañar los límites del pensamiento racionalista, su incapacidad para demostrar la inmortalidad del alma (no así su mortalidad) y la insatisfacción personal con el Dios racionalista de Descartes y herederos.

finitud y la mortalidad que los atraviesa. Unamuno no parece sintonizar con la *via pulchritudinis* —nos parece interpretar—, sino que lo sume aún más en el pesimismo de quien sabe que todo acabará y no podrá ser disfrutado nunca más.

¿Qué hay de Platón en Unamuno? Fundamentalmente lo que hay en todo ser humano: anhelo de inmortalidad, de que la muerte, la finitud que nos condiciona, no pueda con nosotros; deseo de que el tiempo no nos venza y el espacio no nos ahogue, encerrándonos en unas circunstancias que no son queridas o elegidas; ansia de vivir, vivir por siempre, aferrándonos a nuestro yo, sin tener que asumir duramente la realidad de la pérdida y la renuncia en nuestras existencias; el sueño de que nuestra psique reciba el flechazo de Eros y, tras suplicar a los dioses, Zeus le conceda beber de la copa de la inmortalidad y participar de la vida en los palacios del Olimpo.

Bibliografía

- Apuleyo, Lucio (1983), *El asno de oro*. Madrid, Gredos.
- Cerezo Galán, Pedro (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, Trotta.
- Ferrater Mora, José (1985), *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid, Alianza.
- García Castillo, Pablo, «Un clásico a los ojos de un pensador del 98: el Platón de Unamuno», en R. Albares, A. Heredia y R. Piñero (2001), *Filosofía hispánica contemporánea: el 98*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Grimal, Pierre (1979), *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós.
- Heidegger, Martin (2014), *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Meyer, François (1962), *La ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid, Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2020), *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2018), *El ocaso de los ídolos*. Madrid, Alianza.
- Platón (2022), *Fedro*. Barcelona, Gredos.
- Platón (2021a), *Diálogos (Gorgias, Fedón y El banquete)*. Barcelona, Austral.
- Platón (2021b), *La República o El Estado*. Barcelona, Austral.
- Rivadeneira Quiñones, Roberto A. (2021), «Inmortalidad y eternidad. ¿Qué pretende demostrar Platón en el argumento final de Fedón?», en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, n.º 25, pp. 49-62, <<https://doi.org/10.24310/Metyper.2021.vi25.11673>>, [06/07/2024].
- Suances Marcos, Manuel (2010), *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Síntesis.
- Unamuno, Miguel de (2013), *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Alianza.
- Unamuno, Miguel de (2012), *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*. Madrid, Alianza.
- Unamuno, Miguel de (2009), *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid, Alianza.

- Villar Ezcurra, Alicia (2023), «La filosofía poética de Miguel de Unamuno», *Miscelánea Comillas*, vol. 81, n.º 158-159, pp. 355-362, <<https://doi.org/10.14422/mis.v81.i158-159.y2023.021>>, [07/07/2024].
- Villar Ezcurra, Alicia, (2007), «Muerte y pervivencia en Unamuno», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 12, pp. 239-250, <<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v12i0.1443>>, [06/07/2024].
- Zambrano, María (2024), *Unamuno*. Barcelona, Debolsillo.