

KS. ADAM JESZKA

Gdańskie Seminarium Duchowne

ORCID: 0000-0001-9325-3936

Tropy myślenia religijnego w refleksji egzystencjalnej Miguela de Unamuno

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2020-027

Streszczenie: Miguel de Unamuno (1864-1936) należy do najważniejszych filozofów hiszpańskich przełomu XIX i XX wieku. Współtworzył intelektualną elitę pisarzy i myślicieli nazywanych „Generación 98”, którzy krytykując konformizm polityczny i marazm kulturowy pretendowali do nadania nowoczesnego kształtu życiu społeczno-kulturalnemu Hiszpanii.

Twórczość egzystencjalisty koncentruje się na wysiłku odnalezienia sensu bycia człowieka w świecie bez konieczności przekraczania jego granic. W uważanym za najważniejsze dzieło „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” z 1912 roku ukazuje napięcie, jakie zachodzi między postawą racjonalistyczną a wiarą, będącą dla człowieka jedyną formą gwarancji pośmiertnego istnienia. Według Unamuno to konkretna jednostka jest nosicielem Transcendencji, a okoliczności życia i pragnienie nieśmiertelności rozbudzają „potencjał wieczności” tkwiący w człowieku. Duchowo-materialna kompozycja istoty ludzkiej uniemożliwia jednak zdobycie absolutnej pewności co do zachowania „ja-świadomego” po śmierci. Zderzenie między rozumem a wolitywnym pragnieniem nieśmiertelności, intelektem i sercem, egzystencją i nicością staje się przyczyną poczucia tragiczności życia („el sentimiento trágico de la vida”). Głównym celem życia jest zaspokojenie witalnego „głodu wieczności”, który stanowi istotę wiary w Boga.

Słowa kluczowe: egzystencja, cierpienie, poczucie tragiczności życia, nieśmiertelność

Traces of Religious Thinking in the Existential Reflection of Miguel de Unamuno

Abstract: Miguel de Unamuno (1864-1936) is one of the most important Spanish philosophers of the turn of the 19th and 20th centuries. He belonged to the intellectual elite of writers and thinkers known as “Generación 98”, who by criticizing political conformity and cultural stagnation, aspired to give a modern form to the socio-cultural life of Spain.

The existentialist’s work focuses on the effort to find the meaning of man’s being in the world, without the necessity to cross its boundaries. In his book *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, published in 1912 and considered to be his most important work, the Spanish philosopher points to the tension between the rationalist attitude and faith, which is for man the only form of guarantee of existence after death.

According to Unamuno, Transcendence is inscribed in every particular individual, and the circumstances of life and the desire for immortality awaken the “potential of eternity” inherent in man. However, the spiritual and material composition of a human being makes it impossible to gain absolute certainty as to the subsistence of “conscious self” after death. The clash between reason and the volitional desire of immortality, between intellect and heart, existence and nothingness becomes the cause of the sense of the tragedy of life (“el sentimiento trágico de la vida”). The main purpose of life is to satisfy the vital “hunger for eternity”, which is the essence of faith in God.

Keywords: existence, suffering, sense of life’s tragedy, immortality

Wprowadzenie

Człowiek ze swej natury jest istotą transcendującą czas i przestrzeń. Pragnienie przekraczania rzeczywistości jest wpisane w egzystencję istoty ludzkiej obdarzonej rozumem i wolną wolą. Przejawem skłonności do wychodzenia poza horyzont rzeczywistości zdarzeń jest między innymi zdolność do refleksji oraz umiejętność tworzenia nowych idei, wyobrażeń, pojęć ze zgromadzonego materiału poznawczego. Ta sprawność intelektu pozawala na duchową interpretację świata oraz symboliczne ujmowanie rzeczywistości niematerialnej.

Pojęcia „homo religiosus”, zaproponowanego przez rumuńskiego filozofa Mirceę Eliadego, nie można odnosić jedynie do człowieka archaicznego, który poprzez mit i „obrazy metafizyczne” podejmował próbę racjonalnego opisu świata. Wydaje się, że pojęcie to nie straciło na znaczeniu w świecie współczesnym, odzegnującym się od spuścizny wielkich tradycji religijnych. Myślenie religijne wpisane jest bowiem w ludzką naturę i dlatego paradygmat sekularyzacji,

stanowiący osnowę współczesnych nurtów filozoficznych, nie do końca wygasił we współczesnym społeczeństwie głód Transcendencji.

Narracja o „zmięczeniu bogów” narastająca od czasów rewolucji francuskiej, następnie publikacja przez Immanuela Kanta „Krytyki czystego rozumu” (1781), gdzie filozof z Królewca stwierdza niemożliwość poznania Boga na drodze analizy rozumowej (agnostycyzm), a także krytyka religii przez tzw. „lewicę heglowską”, definiująca ją jako „opium dla ludu” oraz nietzscheańskie stwierdzenie „Gott ist tot - Bóg umarł” na kartach książki „Tako rzecze Zaratustra” (1883) syntetycznie ukazują historyczną dynamikę procesu wypierania postawy religijnej i odniesień metafizycznych w nowożytnych nurtach filozoficznych. Wspólnym mianownikiem areligijnych lub wrogich religii współczesnych prądów intelektualnych jest podkreślanie irracjonalności założeń dogmatycznych religii, sprzecznych ich zdaniem ze zdrowym rozsądkiem i ujmowaniem rzeczywistości w kategoriach rozumu.

Idea ta jest podtrzymywana również przez współczesnych koryfeuszy nowego ateizmu: Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa, Sama Harrisa i Daniela Dennetta, podejmujących krytykę religii jako wirusa („the virus of the mind”), który infekuje naukowy sposób myślenia o świecie. Naukowy racjonalizm, reprezentowany przez Stephena Hawkinga, rości sobie prawo do wypowiedzania się *ex cathedra* na temat niemożliwości istnienia Boga, wchodząc zuchwale i z właściwą sobie arogancją metodologiczną w przestrzeń metafizyki czy teologii, nie uwzględniając specyfiki poznawczych obu dziedzin. Projekt człowieka współczesnego zaproponowany przez postmodernistyczną myśl filozoficzną eliminuje esencjalny wymiar człowieka, redukując go do poziomu biologii i odrzuca transcendentny wymiar jego egzystencji. Wyklucza ideę *sacrum* zakorzenioną w świadomości jednostki.

Pojęcie „człowiek religijny” spotyka się z jednej strony z oporem we współczesnej myśli naukowej, ale znajduje również swoich obrońców, którzy odróżniają naukę metodologię od światopoglądu wyznawanego przez tego, który nauką się zajmuje. Allan Sandae, uważany za ojca współczesnej astronomii, odkrywca kwazarów stwierdza: „W moim przekonaniu zupełnie nieprawdopodobne jest, by tego rodzaju ład wyłonił się z chaosu. Bóg jest dla mnie tajemnicą, ale równocześnie wyjaśnieniem cudu istnienia - dlaczego jest raczej coś niż nic”¹.

Należy zatem odróżnić postawę naukową, szukającą i interpretującą zjawiska zachodzące w przyrodzie od postawy egzystencjalnej, porządkującej moralne spojrzenie na rzeczywistość, w której się człowiek porusza. Wydaje się nieuprawnione odnoszenie pojęcia „religijności” jedynie do zewnętrznego aspektu człowieka, związanego ze strukturami i dogmatami określonej tradycji religijnej. Człowiek

¹ J. N. Wilford, *Sizing Up the Cosmos: An Astronomer's Quest*, „New York Times”, 12 marca 1991, s. B9.

posiada swoistą dyspozycję duchową, która otwiera go na to, co niewysłowione. Instynkt religijny jest afektywną częścią rozumnej natury człowieka i zakorzeniony jest w ludzkiej woli. Jego zewnętrznym przejawem jest tęsknota za wiecznością - pożądanie nieśmiertelności. Należy mocno podkreślić, że zinterioryzowana tęsknota za Nieskończonością może przyjmować formy wykraczające poza instytucjonalne ramy systemu religijnego.

Wolitywną inklinację religijną możemy określić jako aprioryczne „wyposażenie” będące warunkiem *sine qua non* możliwości poznawania i odczuwania religijnego. „Dyspozycja transcendentálna” świadczy również o wolności człowieka i jednocześnie możliwości afirmacji bóstwa lub jego zanegowania. Może ona zostać zaktualizowana poprzez „traumatyczne wydarzenie egzystencjalne” lub brak doraźnej satysfakcji z egzystencjalnych okoliczności życia. „Ból istnienia” otwiera okno na duchowy wymiar ludzkiej egzystencji.

W obliczu pytań o sens bycia człowieka w świecie i jego metafizyczny los nauka pozostaje bezradna, gdyż jej metodologia pozostaje na poziomie opisu zewnętrznych fenomenów i ich falsyfikacji.

1. Dynamika myślenia religijnego – „el deseo de la eternidad (pragnienie nieskończoności)”

Propozycje myślenia religijnego Miguela de Unamuno (1864-1936)², hiszpańskiego egzystencjalisty, wpisują się w burzliwy nurt poszukiwań ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji przez nowożytną filozofię. Itinerarium intelektualne a jednocześnie duchowe wątpliwości wiodą Unamuno od tradycyjnego doświadczenia wiary przekazywanej w religijnym środowisku domu rodzinnego w Bilbao (Kraj Basków), po wątpliwości i zachwyty nad filozofią pozytywistyczną w wydaniu Herberta Spencera, którym zafascynował się podczas studiów na Uniwersytecie Complutense w Madrycie (1880-1884).

Kolejne etapy jego religijnego przebudzenia naznaczone są postawą antydogmatyczną i antyklerykalną oraz towarzyszącymi mu przez całe życie wątpliwościami dotyczącymi nieśmiertelności ludzkiej duszy. Intelektualna walka o zracjonalizowanie wewnętrznego głodu nieskończoności zostaje ukazana w opu-

² Miguel de Unamuno y Jugo urodził się w Bilbao w 1864 roku w rodzinie kupieckiej. Po maturze w 1880 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Complutense w Madrycie na Wydziale Filozofii i Literatury. W 1884 obronił pracę doktorską zatytułowaną „Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca”. W 1891 został wykładowcą greki na Uniwersytecie w Salamance. Był krótko jednym z pierwszych członków partii socjalistycznej (PSOE). Wybierany na urząd rektora Uniwersytetu w Salamance, pełnił go do 1934 roku. Zmarł nagle 31 grudnia 1936 roku. Należy do grona najważniejszych pisarzy hiszpańskich przełomu XIX i XX wieku określanych jako „la Generación 98”.

blikowanym po raz pierwszy w 1912 roku sztandarowym dziele „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” („O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów”).

Refleksja filozoficzno-religijna Miguela de Unamuno wyrasta przede wszystkim z analizy dwóch pojęć egzystencjalnych: „dudar” – wątpić³ i „agonizar” – walczyć. Oba czasowniki opisują napięcie, jakie zachodzi w człowieku pomiędzy jego wolą – otwartą na Nieskończoność a rozumem, który neguje nadprzyrodzony wymiar życia. Dla hiszpańskiego filozofa afirmacja istnienia bóstwa jest rodzajem walki, jaką toczą w człowieku obie te władze.

W dziele „La agonía del cristianismo” (1925) opisuje wybór wiary jako postawę nieustannej walki, rozgrywającej się w perspektywie paradoksu i sprzeczności. Prawdy chrześcijańskiej wiary wymykają się poznaniu rozumowemu i niczym fale rozbijają się o sceptycyzm rozumu, który uśmierca poprzez definicje dogmatyczny dynamizm rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Wiara w Boga, będącego gwarantem nieśmiertelności, jest wewnętrzną udawką, którą człowiek usiłuje przezwyciężyć siłą woli, „chcieniem” istnienia świata duchowego. Podtrzymywanie tego pragnienia jest nieustannym wysiłkiem, wewnętrznym niepokojem; jest jednocześnie postawą egzystencjalną, nacechowaną witalnością i dynamizmem.

Miguel de Unamuno nie jest filozofem systematycznym i nie pretendował jak Kant czy Hegel do homogenicznego opisu rzeczywistości w ramach jednego, spójnego systemu filozoficznego. Struktura myśli hiszpańskiego filozofa nie ma charakteru spekulatywnego. Chętnie sięga on po paradoks i opis fenomenów psychicznych, właściwych człowiekowi targanemu przez zmienne doświadczenia egzystencjalne. Natomiast metafora służy mu jako środek opisujący fenomeny duchowe.

Punktem odniesienia dla Unamuno w refleksji filozoficzno-religijnej jest konkretne doświadczenie jednostki, człowieka z krwi i kości, „el hombre de carne y hueso”, stanowiącego główny przedmiot opisu relacji między doczesnością a Transcendencją. Oryginalność jego myśli religijnej polega na głębokiej analizie przeżyć psychicznych jednostki, jakimi są „ból duszy” („el dolor del alma”) i „głód nieskończoności” („el hambre de la eternidad”). Oba fenomeny interpretuje w kluczu założeń filozofii i terminologii egzystencjalnej Sorena Kierkegaarda i idei wiary jako skoku w to, co nieznanne⁴.

³ M. de Unamuno, *Niebla*, Obras completas, vol. I, Madrid 1995, s. 623: „¿Dudas?, luego piensas; ¿piensas?, luego eres. -Sí, dudas es pensar. -Y pensar es dudas y nada más que dudas. Se cree, se sabe, se imagina sin dudas; ni la fe ni el conocimiento ni la imaginación suponen dudas y hasta la duda las destruye, pero no se piensa sin dudas. Y es la duda lo que de la fe y del conocimiento, que son algo estático, muerto, hace pensamiento, que es dinámico, inquieto, vivo”.

⁴ Zob. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962, s. 142.

Dla Miguela de Unamuno złożoność procesów biologiczno-fizjologicznych oraz psychiczno-emocjonalnych odsłania dążenia „ja-świadomego” do wykraczania poza ramy doczesności. Człowiek jest istotą pełną sprzeczności, gdyż jest ukonstytuowany zarówno przez to co materialne -biologiczne jak i to, co duchowe -wieloaspektowy świat wartości.

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie głównych idei baskijskiego filozofa na temat egzystencjalnych doświadczeń człowieka, jakimi są cierpienie i pragnienie nieśmiertelności. Miguel de Unamuno przedstawia je jako egzystencjalne fenomeny, prowadzące do doświadczenia Boga jako tego, który z jednej strony nieskończenie przekracza zdolności poznawcze człowieka, ale z drugiej strony stanowi część jego duchowej natury jako przedmiot pragnienia - woli. Bóg jest dla człowieka Niewysłowionym, przekraczającym zdolności semantycznego opisu, ale jednocześnie „żywą Ideą”, stanowiącą część świadomości, którą pobudza do refleksji i niepokoju.

W artykule skoncentrujemy się na najważniejszych filozoficznych dziełach Miguela de Unamuno – „Del sentimiento trágico de la vida” oraz „La agonía del cristianismo”. Nawiążemy również do wybranych tekstów, które odkrywają przed czytelnikiem egzystencjalne rozdarcie Autora.

Dzieła zebrane (*Obras completas*) hiszpańskiego filozofa zostały wydane w dziesięciu tomach przez wydawnictwo Biblioteca Castro w Madrycie i stanowią główne źródło cytatów dla niniejszego opracowania.

2. Ból duszy - „el dolor del alma”

Ból jest sygnałem nerwowym, reakcją obronną organizmu na zewnętrzne niebezpieczeństwo i jako subiektywne doświadczenie człowieka dotyka nie tylko jego ciała, ale również psychiki, którą Unamuno wiąże z duchową warstwą ludzkiej natury.

Czynniki wywołujące ból mogą być spowodowane bodźcami zewnętrznymi, np. niefortunnym upadkiem lub mieć charakter niematerialny - moralny. Aspekt moralny cierpienia ilustruje doświadczenie jakiejś formy zła przez przeżywający je podmiot i może być utożsamione z niesprawiedliwością, niezrozumieniem, odrzuceniem czy egzystencjalną niepewnością. Cierpienie w wymiarze duchowym, „el dolor del alma”, niemożliwość natychmiastowej realizacji pragnienia - dobra jest głównym tematem zainteresowań baskijskiego myśliciela. „Bólu istnienia” nie sposób złagodzić żadnymi środkami uśmierzającymi, dostępnymi w danych człowiekowi warunkach czasu i przestrzeni. „Ból duszy” odsłania materialny i tym samym skończony charakter ludzkiej egzystencji, podlegającej procesom auto-anihilacji - śmierci, a co najpełniej wyraża heideggerowskie pojęcie „sein zum Tode”.

Miguel de Unamuno dokonuje rozróżnienia doświadczenia bólu według kryterium jego przeżywania przez jednostkę. Możemy wyróżnić ból wyniszczający, „el dolor destructivo” oraz ból aktywny, „el dolor activo”. Zaproponowana nomenklatura, choć nie pojawia się w twórczości myśliciela, w pełni ujmuje jego filozoficzne intuicje.

„Ból wyniszczający” ma charakter zewnętrzny i bierny. Człowiek przeżywa doświadczenie bólu, cierpi, a boleść redukuje jego egzystencję do poziomu biologicznego. Ten rodzaj bólu może osłabić w jednostce pragnienie życia, co w konsekwencji może prowadzić do myślenia o śmierci jako jedynej możliwości usmierzania cierpienia. Uwydatnia się w jednostce pragnienie stanowiąca części materii, która jest pozbawiona świadomości. „Ból destrukcyjny” jest formą egzystencjalnego zakorzenienia w materii, redukującą perspektywę nadprzyrodzonej interpretacji jego znaczenia⁵.

Przeciwieństwem jest „ból aktywny”, „el dolor activo”, który zostaje przez człowieka przyjęty w sposób świadomy i przekształcony na drodze refleksji w rzeczywistość transcendującą doświadczenie cierpienia. Człowiek, dystansując się od negatywnego promieniowania cierpienia, szuka racjonalnych sposobów nadania mu sensu. W tym przypadku cierpienie jest czynnikiem aktywnym, otwierającym na duchowy wymiar bycia w świecie. Jako byt przygodny, zamknięty w labiryncie materii, poszukuje „ontologicznych pęknięć” w murze skończoności, aby dojrzeć choć niewielkie światło sensu.

Według hiszpańskiego egzystencjalisty cierpienie uzewnętrznia to, co duchowe w człowieku i stymuluje go do szukanie sposobów złagodzenia egzystencjalnego bólu poprzez ukierunkowanie świadomości na jakiś rodzaj szczęścia. Tym samym cierpienie prowadzi do przekraczania traumatycznego doświadczenia i szukania rozwiązań wewnątrz egzystencji, w duchowym transcendowaniu „wydarzenia granicznego”.

Unamuno nie koncentruje się na fizjologicznym czy emocjonalnym wymiarze bólu, jego zainteresowanie problemem sprowadza się jedynie do cierpienia jako „doświadczenia duchowego”. W dziele „Del sentimiento trágico de la vida” wielokrotnie podkreśla, że ból jest zjawiskiem duchowym i bezpośrednim objawieniem istnienia w człowieku sfery ducha. Ból nie tylko rozbudza w jednostce samoświadomość jej istnienia na materialnej scenie egzystencji, ale przede wszystkim wskazuje na istnienie w człowieku wewnętrznego świata, który filozof nazywa „el mundo espiritual”, światem duchowym⁶.

⁵ Zob. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Obras completas, vol. X, Madrid 2009, s. 387.

⁶ Tamże: “Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dio el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifieste. Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría la conciencia de sí. El primer llanto del hombre al nacer es cuando, entrándole el aire en el pecho y limitándole parece como que le dice: ¡tienes que respirarme para poder vivir! El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos

Punktem oparcia dla egzystencjalnej interpretacji, a przede wszystkim dla metafizycznego ujęcia wymiaru cierpienia, jest dla hiszpańskiego egzystencjalisty obraz „Chrystusa ukrzyżowanego” (1632) autorstwa Diego Velázquez. Dzieło ukazuje martwe ciało Chrystusa na czarnym tle, oznaczającym świat ciemności i bólu. Martwe ciało Chrystusa jaśnieje nadprzyrodzonym blaskiem i kontrastuje z tłem symbolizującym zło, które ma zawsze charakter wyniszczający. Chrystus, Bóg - człowiek, jest źródłem jaśniejącej energii na tle tragiczności i nieuchronności śmierci⁷. Postać Ukrzyżowanego inspirowała Unamuno do ukazania idei, że cierpienie jest nieodłącznym elementem natury bytów świadomych, co więcej jest tym, co rozbudza samą świadomość.

W „O poczuciu tragiczności życia” hiszpański filozof ukazuje cierpienie jako główny czynnik rozwoju samoświadomości. Ból, który demaskuje ograniczenia człowieka i ukazuje efemeryczność ludzkiego życia, staje się już nie tylko siłą wyniszczającą, ale motorem ukierunkowującym jednostkę na jego transcendowanie.

Przyjęte cierpienie („el dolor activo”) przekształca się w tęsknotę ducha za zjednoczeniem z bóstwem, które może pobudzić świadomość do nadania mu sensu. Cierpienie zaakceptowane staje się więc wyrwą w strukturze materialnej świata, wprowadza człowieka na wyższy poziom „świadomości egzystencjalnej”. Chrystus cierpiący („Cristo sufriente”) jest dla Unamuno egzystencjalnym obrazem - symbolem intymnego zjednoczenia bóstwa z cierpiącym człowiekiem. Podkreśla także, że cierpienie stwarza możliwość doświadczenia *sacrum* Boga, który w „wydarzeniu cierpienia” Chrystusa w sposób absolutny wiąże się z ludzkością⁸.

Unamuno przyznaje, że niemożliwe jest przedstawienie rzeczywistości duchowej z punktu widzenia rozumu spekulatywnego, niemniej konkretne doświadczenie bólu i jego interpretacja w kluczu „cierpienia Boga” w Jezusie Chrystusie pozwala na nadanie mu metafizycznego sensu. Przeżywanie bólu przez „ja-cierpiące” nie jest już sprawą indywidualną, ale transcendentną, gdyż staje się „zuniwersalizowane” i przebóstwione w śmierci Chrystusa⁹.

enseñar la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable, al que la imaginación nos crea. La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñe la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse –pues serse es conocerse–, por ser espíritu puro, y como solo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso. Solo puede verse uno la cara retratada en un espejo en que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rómpesele su imagen, y si se le empaña, empáñasele”.

⁷ Zob. M. de Unamuno, *El Cristo de Velázquez*, Obras completas, vol. IV, Madrid 1999, s. 545.

⁸ Zob. tamże, s. 488-489.

⁹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 443: „Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia o sea la materia pone a la conciencia, al espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que el universo visible pone a Dios, es el muro con que topa la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone a concientizarse”.

„Ból aktywny” czyni człowieka jeszcze bardziej bytem ludzkim i uwalnia jego świadomość od działania nieświadomej materii¹⁰. Odkrycie „Boga cierpiącego” w osobistym przeżywaniu cierpienia pobudza zdolność woli do przekraczania ograniczeń własnej śmiertelności. Unamuno stwierdza, że wolność człowieka osnuta jest tajemnicą i jedynie wzrastając duchowo, do wnętrza, człowiek staje się bardziej wolnym od zewnętrznych ograniczeń: “La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro, y no hacia fuera”¹¹.

Racjonalne przyjęcie cierpienia umożliwia zatem otwarcie się jednostki na Transcendencję, ale jednocześnie prowokuje duchową udrękę, „la congoja espiritual”¹², czyli pragnienie pełnego zjednoczenia z bóstwem. Świadomość niemożliwości zrealizowania tego pragnienia rodzi w człowieku wewnętrzny smutek, transcendentne napięcie, pragnienie ugaszenia duchowego bólu.

„Ból duszy” jest więc rodzajem świadomości siebie samego i budzenia się w człowieku tęsknoty za wyzwoleniem. Bycie świadomym ograniczeń związanych z przygodnością ludzkiego życia pozwala zrozumieć towarzyszące człowiekowi poczucie tragiczności jego własnej egzystencji („el sentimiento trágico de la vida”). Cierpienie prowokuje pewien wstrząs ontologiczny, który odsłania napięcie między tym, co materialne i duchowe w człowieku.

Nelson R. Orringer, nawiązując do intuicji filozoficznych Unamuno wokół zagadnienia cierpienia, podkreśla, że im bardziej dotknięta przez wewnętrzne cierpienie jednostka, tym większe możliwości rozwoju jej osobowości, tym samym większa rozpiętość poznania, głębsza zdolność do odbioru nowych wrażeń i większa siła woli do zmieniania form przedmiotów¹³.

Cierpienie duchowe odsłania możliwość kształtowania - projektowania własnej egzystencji. Oznacza to, że ból-cierpienie jest częścią drogi do osiągnięcia samoświadomości i może być czynnikiem prowadzącym do doskonałości, czyli dojrzałości osobowościowej. Unamuno wyraźnie zauważa, że jest się w pełni osobą wtedy, gdy doświadcza się cierpienia: „El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues solo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?”¹⁴

¹⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 438: „Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo de lo eterno, y allí despierta el consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retorcer el cuerpo, hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas, del sentimiento trágico de la vida”.

¹¹ M. de Unamuno, *El secreto de la vida*, Obras completas, vol. VIII, Madrid 2007, s. 926.

¹² Tenże, *Del sentimiento trágico...*, s. 387.

¹³ Zob. N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid 1985, s. 69.

¹⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 437.

Cierpienie ma wymiar metafizyczny tylko wtedy, kiedy zostaje świadomie przyjęte przez tego, który doświadcza bólu. Według hiszpańskiego egzystencjalisty „ból duszy” ukonkretnia ludzką egzystencję w czasie i przestrzeni, ukazuje temporalny wymiar jego obecności w świecie i jednocześnie prowokuje fundamentalne pytanie: „kim jestem ja - cierpiący?”.

„Ból duchowy” stwarza okazję do refleksji nad szukaniem transcendentnego sensu bycia w świecie. Miguel de Unamuno, odwołując się do wymiaru fizjologicznego bólu, zauważa, że człowiek nie zdaje sobie sprawy z istnienia żołądka do czasu, gdy ten nie zacznie go boleć. Podobnie jest z duszą, którą odkrywa w momencie, gdy przeżywa jakąś rozterkę, lęk czy bojaźń przed śmiercią¹⁵.

Cierpienie jest więc bodźcem, dzięki któremu jednostka może uświadomić sobie, że wśród egzystencjalnych głodów jeden z nich dominuje najbardziej i jest nim duchowy głód nieskończoności, „el hambre de la eternidad”¹⁶.

3. Pragnienie nieskończoności – „la eternización”

Uczucia stanowią integralną część ludzkiej natury. Stymulują jednostkę do konkretnych działań, pobudzając jej psychikę i nadając określony emocjonalny stosunek do rozpoznanego przedmiotu. Owo poruszenie jest właściwe nie tylko dla uczuć niższego rzędu – np. zaspokojenie potrzeb fizjologicznych, ale odnosi się ono do wszystkich stanów pożądawczych, także wyższych, wolitywnych, w których występuje ruch w stronę przedmiotu rozpoznanego jako dobry lub niechęć do uznanego za zły.

Do uczuć wyższego rzędu możemy zaliczyć pragnienie nieskończoności, które wyrwa się czasoprzestrzennym ograniczeniom i choć rodzi się w konkretnych zmysłowych okolicznościach to jego przedmiot znajduje się poza ich obrębem. Pragnienie czy pożądanie danego przedmiotu rodzi się w człowieku, ale odnosi się do czegoś zewnętrznego wobec niego. Podmiot poznający dąży zatem do realizacji swego pragnienia i jeśli go nie zrealizuje, odczuwa frustrację - poczucie braku, natomiast gdy osiągnie cel swojego poruszenia, doznaje satysfakcji, szczęścia. Pragnienie nieskończoności wskazuje zatem na duchową stronę ludzkiego bytu, który pragnie zjednoczenia z zewnętrznym przedmiotem, który jest duchowy.

¹⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 443: “Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que esta nos duele”.

¹⁶ Zob. tenże, *San Manuel Bueno, mártir*, vol. II, s. 336.

Kruchość egzystencji, którą odczuwa człowiek, prowokuje pytanie na temat życia po śmierci, stając się bodźcem do eschatologicznych refleksji na temat osobistego losu po śmierci. Pragnienie nieskończoności ukazuje możliwość istnienia świata nadprzyrodzonego, gdyż nie można pragnąć tego, czego zrealizowanie nie byłoby w jakiś sposób możliwe i czego idei nie miałyby się w umyśle.

Głód nieśmiertelności („el apetito de la eternidad”) jest poruszeniem woli, którego nie sposób zaspokoić, tak jak fizyczne pragnienie gasi się szklanką wody. Tęsknota za wiecznością jest rodzajem pożądania, które wstrząsa podstawami ontologicznymi jednostki, zawieszając jej bycie na cienkiej linii egzystencjalnego napięcia pomiędzy skończonością a nieskończonością.

Człowiek nie chce rozpląnąć się w nicości, dlatego pragnie stworzyć tu i teraz swoją nieśmiertelność¹⁷. Unamuno proponuje kilka dróg do zdobycia pewności co do pośmiertnego istnienia człowieka, ale żadna z nich nie przynosi mu intelektualnej pewności. Niemożliwość zdobycia absolutnej gwarancji co do nieśmiertelności po śmierci biologicznej jest przyczyną bojaźni i lęku, który towarzyszył samemu filozofowi do końca jego życia¹⁸.

Hiszpański myśliciel proponuje zatem kilka interesujących idei, otwierających możliwość zachowania swojego „ja – świadomego” po śmierci. Unamuno rozważa, że możliwe jest zachowanie nieśmiertelności poprzez aktywność kulturalną i zapisanie swoich słów, gestów, idei w powszechnej pamięci. Założenie to rozwija w dziele „Niebla” („Mgła”), gdzie prowokacyjnie zauważa, że Don Quijote jest postacią bardziej realną niż jej autor Cervantes, gdyż „ożywa” ze swoim towarzyszem Sancho Pansą, bohaterem powieści, za każdym razem, gdy czytelnik sięga po jego historię¹⁹.

¹⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 300: „Y toda esta trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia. Por lo que a mí hace, jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, para conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren, y aunque no quieren morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no solo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos felicidad. Es inhumano, por ejemplo, sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos”.

¹⁸ Interesującą i godną polecenia jest biografia Miguela de Unamuna autorstwa C. Rabaté i J.C., Rabaté, *Miguel de Unamuno, Biografía*, Madrid 2009.

¹⁹ M. de Unamuno, *Niebla*, s. 650: „- No se exalte usted así, señor de Unamuno –me replicó tenga calma. Usted ha manifestado dudas sobre mi existencia... - Dudas no –le interrumpí–; certeza absoluta de que tú no existes fuera de mi producción niveolesca. - Bueno, pues no se incomode tanto si yo a mi vez dudo de la existencia de usted y no de la mía propia. Vamos a cuentas: ¿no ha sido usted el que no una sino varias veces ha dicho que Don Quijote y Sancho son no ya tan reales como Cervantes?”.

Sława czyni osobę częścią zbiorowej pamięci²⁰. Możemy nazwać tę formę uwieczniania się w pamięci ludzkości „nieśmiertelnością powierzchowną” lub „nieśmiertelnością fenomeniczną”. „Nieśmiertelność fenomeniczna” jest jednak nieautentyczna. Nie zachowuje ona całej osobowości człowieka, a jedynie konserwuje w pamięci zbiorowej fenomeny będące produktem działania osoby. Według Unamuno „blask chwały”, choć zostawia ślad w pamięci zbiorowej, to jednak nie daje gwarancji na zachowanie mojego „ja-świadomego” po śmierci²¹.

Z drugiej strony proces eternizacji „ja-świadomego” po śmierci może mieć także charakter ściśle biologiczny i opierać się na aktywności seksualnej skierowanej na zachowanie swojego imienia w posiadanym potomstwie. DNA rodzica zostaje przekazane i utrwalone w kolejnych pokoleniach. Akt seksualny jest aktem kreacji, powołania do istnienia nowej istoty.

Dla Miguela de Unamuno poczęcie potomstwa stanowi kolejną propozycję intelektualną na zachowanie pewnej formy życia po śmierci. Spłodzenie potomstwa jest wydarzeniem wybiegającym poza teraźniejszość i zbliżającym, poprzez udział w łańcuchu pokoleń, do wieczności. Nowo poczęta istota staje się nośnikiem informacji genetycznej swoich przodków i gwarantem ich przetrwania po śmierci. Filozof, ojciec dziewięciorga dzieci, podkreśla, że potomstwo obrazuje siłę instynktu przetrwania, który realizuje się w miłości kobiety i mężczyzny. W książce „Como se hace una novela” wyjaśnia tę intuicję, przywołując swoje rodzinne doświadczenie: „I ja także złożyłem w mojej Concha (żona filozofa), w matce moich dzieci (...), moje sny, moją przyszłość, gdyż dzięki naszym dzieciom stanę się nieśmiertelny²²”.

Głód nieśmiertelności „wciela się” w psychosomatyczną strukturę potomstwa, stając się nie tylko natrętną ideą, ale realną formą jego zaspokojenia. Potomstwo, choć gwarantuje jednostce genetyczne przetrwanie i pewien realny sposób biologicznego istnienia, nie podtrzymuje świadomości własnego „ja” rodzica.

Filozoficzne dywagacje na temat nieśmiertelności „ja – osobowego” doprowadzają Miguela de Unamuno na teren rozważań religijnych. Odniesienie człowieka do Boga - Stwórcy stanowi przestrzeń ukojenia lęku przed wiecznym

²⁰ Tenże, *Diario íntimo*, vol. VII, s. 338. 274-275: “He vivido soñando en dejar un nombre, viviré en adelante obsesionado en salvar mi alma”. Y en otro lugar Unamuno continúa la misma reflexión acerca del problema de la inmortalidad fenoménica: “Vive en nosotros el recuerdo de las personas queridas que se nos han muerto, pero al morir nosotros, ¿morirá ese recuerdo? Moriremos nosotros, y quedará nuestro recuerdo en la tierra. ¿Qué es ese recuerdo? Y al morir las personas que guardan piadosa memoria de nosotros, morirá en la tierra nuestro recuerdo. Dejo un nombre. ¿qué es más que un nombre? ¿Qué será más que los personajes ficticios que he creado en mis invenciones? ¿Qué es hoy, en la tierra, Cervantes más que Don Quijote?”.

²¹ Tenże, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Obras completas, vol. X, Madrid 2009, s. 256: “¿Qué te arrastró, Don Quijote mío, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir con gloria en los recuerdos de los hombres sino tu ansia de no morir, tu anhelo de inmortalidad?”.

²² M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Obras completas, vol. VII, Madrid 2005, s. 554.

unicestwieniem²³. W swojej refleksji, opartej na tradycji katolickiej, znajduje Unamuno zaspokojenie dla swoich eschatologicznych wątpliwości. Jeśli Bóg istnieje, nie może chcieć anihilacji swojego stworzenia. Dlatego w człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Jego Syna, jest tak silne pragnienie wyrwania się ze szponów „Anioła Nicości”, „el Ángel de la Nada”²⁴. Bóg objawienia jest jedynym gwarantem uchronienia świadomości jednostki od unicestwienia przez śmierć.

Unamuno odnosi zagadnienie nieśmiertelności do wolnej woli człowieka. Zauważa, że jest niemożliwym zrationalizowanie tego pragnienia bez odniesienia go do objawienia chrześcijańskiego, niemniej podkreśla, że głód nieśmiertelności („el hambre de la inmortalidad”) nie ma charakteru irracjonalnego. Filozof dla uzasadnienia swojego założenia filozoficznego odwołuje się to Listu św. Pawła do Koryntian: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeżeli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Okazuje się bowiem, że byliśmy fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstaną, przeciwko Bogu świadczylśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa. Jeżeli umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w waszych grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. (1 Kor 15, 12-19)”.

W nawiązaniu do tego tekstu świętego Pawła zauważa, że pragnienie wieczności jest witalną siłą, która przede wszystkim porusza wolę człowieka w stronę rzeczywistości nieznannej i nieujmowanej zmysłowo, jednak pozostawia rozum nieusatisfakcjonowanym²⁵. Rozum nie jest w stanie wyjść poza ramy doczesności i uznać możliwości istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, w której wiecznie egzystuje „ja-osobowe”.

²³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir 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, del sentimiento trágico, s. 311.

²⁴ Termin „el Ángel de la Nada” tłumaczy się jako „Anioł Nicości” jest figurą retoryczną, opisującą stan duchowej pustki. Zob. M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, s. 594.

²⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 324-325.

4. Poczucie tragiczności - „*el sentimiento trágico de la vida*”

Unamuno poszukuje racjonalnego uzasadnienia i dróg spełnienia pragnienia nieśmiertelności duszy. Wspomniane propozycje, które miałyby wskazać drogę wyjścia z labiryntu niepewności co do egzystencji po śmierci „ja-świadomego”, znajdują najpełniejsze uzasadnienie w argumentacji religijnej.

Argument religijny, zakładający istnienie Boga jako gwaranta nieśmiertelności, nie satysfakcjonuje go jednak w pełni, wręcz przeciwnie, pozostawia poczucie intelektualnego napięcia. Hiszpański filozof pozostaje zawieszony między racjonalnością i absurdem, który w jego mniemaniu implikuje *argumentum ad religionem*. Miguel de Unamuno poprzez literacką kreację Augusto Péreza w powieści „Niebla” wypowiada swoje wątpliwości: „Powiedz mi Orfeusz, jaki sens ma istnienia Boga, świata, nicości? Dlaczego musi istnieć zawsze coś?”²⁶

Unamuno zauważa, że pragnienie nieśmiertelności nie znajduje potwierdzenia w rozumie, gdyż ten dochodzi w procesie analizy jedynie do niepewności i sceptycyzmu. Jest on jednak fundamentem, na którym osadza się nadzieja, wbrew także witalnemu poczuciu bezsensu. Pragnienie nieśmiertelności rodzi poczucie tragiczności życia, które jednak nie usuwa z niego witalnej siły nadziei na wieczność²⁷.

Poszukiwania przez filozofa z Salamanki racjonalnego wyjaśnienia ludzkiego pragnienia Transcendencji odsłaniają paradoksalny charakter tego zabiegu. Życie każdej jednostki obdarzonej samoświadomością jest ścieraniem się przeciwności. W człowieku bowiem współegzystują życie i śmierć, to co duchowe miesza się z tym co materialne, miłość z nienawiścią. Unamuno wyraźnie diagnozuje, że rozum wspiera nihilistyczną wizję egzystencji, ale ściera się jednocześnie z witalistycznym pragnieniem człowieka, aby przekroczyć granicę naznaczoną przez śmierć. Egzystencjalny konflikt między tym, co przypadłościowe a tym, co nieskończone, przeznaczeniem a przypadkiem, determinacją biologiczną a duchową wolnością jest źródłem duchowego bólu, „egzystencjalnej frustracji”. Przemijalność ludzkiego ciała odsłania tanatologiczny charakter sfery biologicznej. Narastający konflikt między świadomością biologicznego końca i radykalny bunt podnoszony przez wolę przeciwko unicestwieniu „ja-świadomego” jest istotą „poczucia tragiczności życia”.

²⁶ Tenże, *Niebla*, s. 516.

²⁷ Tenże, *Del sentimiento trágico...*, s. 360: „Ni el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. [...] El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza”.

Wola razem ze sferą emocji kreują w jednostce wyobrażenie życia wiecznego. Rozum natomiast rozbija ideę możliwości nieśmiertelności duszy. Dialektyka ta podsyca w człowieku poczucie tragiczności jego bycia w świecie. Główną troską jednostki staje się zatem pragnienie zachowania życia.

Świadomość sensu egzystencji i wiecznego przeznaczenia nie jest dana człowiekowi z chwilą poczęcia. Poczucie sensu nabywa on w procesie nieustannych wyborów-selekcji sprzecznych często możliwości – „la eterna y trágica contradicción”, które projektują jego obraz nieśmiertelności²⁸.

Unamuno zauważa, że zaproponowane przez niego pojęcie „el sentimiento trágico de la vida” nie ujmuje w pełni złożoności stanu egzystencjalnego podmiotu, który szuka absolutnego potwierdzenia dla swojego niepokoju co do metafizycznych losów²⁹. Baskijski filozof stwierdza, że poczucie tragiczności jest właściwe wszystkim ludziom, a najmocniej przeżywają je ci, którzy otwierają się na bolesne pytanie: czy moje istnienie ma jakiegokolwiek znaczenie?

„Poczucie tragiczności życia” odsłania także teleologiczny wymiar ludzkiej egzystencji, to znaczy ukierunkowuje wolę na nieznaną przyszłość, pobudzając jednocześnie świadomość w stronę refleksji nad nieznanym jutrem.

„Poczucie tragiczności” egzystencji zanurzonej w zmienności i przemijalności rzeczy pozwala jednostce przekraczać granice stawiane przez rozum i materię, aby poprzez nadzieję na wieczne życie ugasić nienasycony głód nieśmiertelności.

Podsumowanie

Filozoficzno-religijna refleksja Miguela de Unamuno skupia się na bólu i cierpieniu, ale nie jest apologią, nie szuka usprawiedliwienia dla jego wyniszczającego charakteru. Ból zaakceptowany przez jednostkę i odniesiony do Boga jest jedną z możliwości doświadczenia Transcendencji, iskrą dla wewnętrznego oświecenia, odkryciem pierwiastka boskości w sobie samym.

²⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 287.

²⁹ Tamże, s. 288: „Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo. Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia, verbigracia, pero otras veces es constitucional. Y no sirve hablar, como veremos, de hombres sanos e insanos. Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad”.

Według Unamuno nie można odczytywać bólu jedynie w perspektywie fizjologicznego czy psychicznego dyskomfortu. W kluczu nomenklatury filozofii kantyjskiej możemy powiedzieć, że cierpienie jest jedynie fenomenem, który usuwa warstwę materialną, by odkryć duchową przestrzeń wewnątrz człowieka - noumenem, którego istotową częścią jest doświadczenie poczucia tragiczności życia.

Hiszpański filozof podkreśla, że pragnienie nieskończoności nie ma charakteru tylko afektywnego, nie jest jedynie prowokowane przez zmienność bodźców, ale jest również aktem intencjonalnym, pewną formą poznawczą, zainicjowaną przez uświadomienie sobie przygodności bycia w świecie.

Poczucie tragiczności życia, którego źródłem jest świadomość nieuchronności śmierci, odsłania duchowy pierwiastek w człowieku. Jest ono esencjalnie związane z ludzką naturą, a uświadomione przez jednostkę staje się jego główną troską: „To najwyższe zmartwienie nie może być czysto racjonalne, musi mieć charakter afektywny. Nie. Nie wystarczy tylko myśleć, trzeba czuć swoje przeznaczenie”³⁰.

Unamuno przyznaje jednocześnie, że wola i rozum potrzebują siebie nawzajem. Pragnienie nieskończoności nie jest zagadnieniem *stricte* racjonalnym i należy je odnieść do władzy woli. Niemniej zauważa, że pragnienie to obejmuje całego człowieka, który chce ocalić po śmierci swoje „ja-świadome”, dlatego rozum i wola jawią się jako władze niezbędne do zaistnienia „poczucia tragiczności”. W procesie dialektyki, napięcia sprowokowanego w człowieku przez konflikt między obu tymi władzami, następuje wykrystalizowanie się „poczucia tragiczności egzystencji”, a tym samym otwarcie się „ja-świadomego” na możliwość nieśmiertelności. Na horyzoncie niepewności co do pośmiertnych losów ukazuje się jedyna możliwość, żeby ocalić istnienie po śmierci i jest nią nadzieja na życie wieczne zachowane w Bogu.

„Poczucie tragiczności” mobilizuje jednostkę do przerzucenia kotwicy z niepewnej teraźniejszości w nieznaną przyszłość. Hiszpański myśliciel stwierdza, że jest ono fundamentalnym odczuciem człowieka odkrywającego stopniowo - w miarę uautentyczniania się jego egzystencji na drodze bolesnych doświadczeń - teleologiczny sens swojej egzystencji.

W ciągu całego swojego życia człowiek odczuwa eschatologiczną niepewność, porównywaną do stąpania po cienkiej warstwie lodu egzystencji w oczekiwaniu na chwilę tąpnięcia i wchłonięcia przez nieznanne mroki akwenu. W każdym momencie bycia w świecie może zostać objawiony człowiekowi jego los: tragiczne unicestwienie albo osobowe trwanie po śmierci w Bogu.

³⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 287.

W obliczu ostatecznego pytania o to, jaki jest pośmiertny los, tracą na znaczeniu inne niepokoje człowieka. Unamuno jednoznacznie deklaruje, że „poczucie tragiczności” nie zakłada pośrednich terminów³¹, jest kluczowe w zrozumieniu sensu egzystencji.

Miguel de Unamuno jest pesymistą co do możliwości zweryfikowania tezy o prawdziwości istnienia wieczności, dlatego że nieskończoność wymyka się rozumowi i naukowej metodologii. Nie jest więc możliwe ani potwierdzenie, ani zanegowanie jakiegś formy istnienia „ja-świadomego” po śmierci. Unamuno pozostawia kwestię nieśmiertelności jako problem otwarty, który spędza sen z powiek każdej ludzkiej istocie. Jednak w jego filozoficznej refleksji wybrzmiewa myśl, że możliwość istnienia Boga jest absolutnym pragnieniem, które wybawia człowieka z otchłani nicości³².

Bibliografia

Dzieła Miguela de Unamuno w *Obras completas*, Madrid 1995-:

- *Niebla*, vol. I, Madrid 1995.
- *San Manuel Bueno, mártir*, vol. II, Madrid 1995.
- *El Cristo de Velázquez*, vol. IV, Madrid 1999.
- *Diario íntimo*, vol. VII, Madrid 2005.
- *Cómo se hace una novela*, vol. VII, Madrid 2005.
- *El secreto de la vida*, vol. VIII, Madrid 2007.
- *Vida de Don Quijote y Sancho*, vol. X, Madrid 2009.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, vol. X, Madrid 2009.

Collado, J.A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962.

Górski, E., *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli społecznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979.

Leszczyńska, D., *Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno*, Szczecin 2009.

Orringer, N.R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid 1985.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2003.

Rabaté, C., Rabaté, J.C., *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid 2009.

Ribas, P., *El vasco universal*, Madrid 2015.

Ribbans, G., *Niebla y soledad*, Madrid 1971.

Riviera, E., *Unamuno y Dios*, Madrid 1985.

Wilford, J. N., *Sizing Up the Cosmos: An Astronomer's Quest*, „New York Times”, 12 marca 1991, s. B9.

³¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, s. 361: “El sentimiento no transige con términos medios”.

³² Tamże, s. 313.