

Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de sino trágico

RODRIGO PULGAR CASTRO
Universidad de Concepción (Chile)
rpulgar@udec.cl

Resumen

Este artículo es una presentación de Unamuno como un autor que escribe obligado por el deseo de inmortalidad. Deseo o querer que convierte el sentir trágico en una obra original; obra, por tanto, nacida en un contexto lleno de paradojas existenciales y religiosas que concluye en una filosofía de *thelos* trágico. Para explicar filosóficamente el *thelos*, Unamuno hace de la agonía síntoma de la vida auténtica, por lo tanto, eje constitutivo de una obra teórica y vital que en su caso se funde como una sola realidad existencial mediatizada por la experiencia más profunda de Dios.

Palabras clave: Unamuno, paradoja, sentimiento trágico, filosofía de la religión, anhelo de inmortalidad.

Unamuno and the place of faith in a philosophy of tragic destiny

Abstract

This article is an Unamuno's presentation as an author who writes forced by the desire of immortality. Desire or will which turns tragic feeling into an original work; this work, therefore born into a context full of existential - religious paradoxes and which concludes in a philosophy of tragic thelos. To explain thelos philosophically, Unamuno does from agony symptom of authentic life, therefore, constitutive axis of a theoretical and vital work which in his case it joins as one existential reality mediatized by the deepest God's experience.

Key words: *Unamuno, paradox, tragic feeling, philosophy of the religion, desire of immortality.*

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Profesor Asociado de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Concepción. En la actualidad es Director del Magister en Filosofía Moral de la misma Universidad. Entre sus publicaciones recientes cabe destacar artículos como “Baudelaire según Sartre” (2005), “Kant en la filosofía de Unamuno” (2005), “La figura de la relación divinidad-sujeto en la obra *El hombre y lo divino* de María Zambrano” (2007), “Sobre el sentido de lo humano como conquista derivada de la experiencia religiosa” (2007), “Sentido y significado de la oblación para la constitución del sujeto” (2009) y “Sueño utópico y conciencia humana” (2009).

Este artículo es el resultado del proyecto DIUC, N° 209.063.008-1FI.

1. Una aproximación al núcleo unamuniano

Quienes sienten atracción por dilucidar (al menos en *intentio*) los pormenores de la relación Dios sujeto creyente y, *ergo*, discutir los modos como el talante creyente da forma a una vida ética derivada de los modos que la relación tiene y alcanza en la historia del sujeto creyente, la obra escrita de Unamuno así como su actividad pública (ambas son formas de acción que en sí se funden en una personalidad singular), es un especial campo de investigación, pues mantiene toda su vigencia. La explicación de esta actualidad es muy sencilla: Unamuno crea una obra original al mismo tiempo que es desafiante por lo polémica. En efecto, su obra, particularmente la escrita (reiterando la imposibilidad de dejar de lado su acción civil que claramente explica en términos prácticos el talante del pensador vasco¹), viene a ser una descripción de esa forma original que tiene de entender la realidad; descripción desarrollada al amparo de una perspectiva filosófica articulada en paradojas, y cuyo resultado es un conjunto de sentencias que lo comprometen vitalmente. Así la vigencia de su pensamiento se sostiene en una existencia que se mueve de modo pendular, y cuyo substrato o trama ideológica se percibe naciendo de un fondo de contradicción que en su caso nunca se detiene:

Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuando voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da (...) ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice que no! Contradicción, naturalmente (...) Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción².

Entendida la figura de don Miguel como contradictoria, se puede constatar que la contracción vital se arma desde aquel postulado suyo que ve y hace de la tragedia el principio por excelencia de la existencia.

¹ Cfr. P. RIBAS: *Filosofía y política en Unamuno*, en *La filosofía de los poetas*. Fundación Fernando Rielo, Madrid 1994, 55-81. La interpretación de Rivas se sostiene en lo que Miguel de Unamuno señala: «El que esto escribe (...) puede decirse que si algo ha hecho en poesía, en verso o en prosa, en novela, en cuento, en drama, en ensayo artístico, que haya de perdurar en vida de espíritu, se debe a que ha sentido con intensa pasión la historia de su patria a que siente la política. Como creo que si su acción política, sus artículos y sus discursos de combate civil logran alguna eficacia en el ánimo de sus conciudadanos, se debe a lo que hay de poesía en ella», en *Poesía y política* (1922), *Obras Completas*. Afrodisio Aguado, Madrid 1951, vol. 10, 515.

² M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*. Akal, Madrid 1983, 69.

Principio que termina por definir su obra como paradigma de un pensar sin parangón en la historia del pensamiento hispánico.

Por de pronto, calificar la obra de Unamuno como paradigmática es coherente con un sentido que hace de la paradoja el núcleo esencial de la existencia, y que en su caso se fabrica desde un diálogo ético-religioso que se desarrolla a contracorriente de lo habitual católico, es decir, de aquella actitud creyente tenida en la tradición católica española, y que ve en el resabio escolástico los criterios de verdad en materias de orden religioso. La vitalidad de la perspectiva unamuniana que está a la base de su respuesta a cuestiones de carácter ético-religioso, lo obliga a dar cuenta por escrito del hecho de la paradoja. Este obligarse se traduce en una obra con características inconfundibles capaz de mostrar el sentir vital moviéndose entre la credulidad y la incredulidad, vale decir, una obra que nace como síntoma de un conjunto de afecciones vitales demostrativas de aquel carácter creyente que siente y asume la existencia como dilema, por tanto, como un conflicto vital que la razón no puede resolver y que sólo puede enfrentar para terminar contagiada de aquello que lo angustia. Angustia que deriva de ese sentir agónico tan propio de aquel Unamuno creyente, de aquel que vive y sufre; sobre todo sufre, como parte o cómplice principal de un sentir peculiar que la conciencia filosófica no puede evitar, y que por inevitable aprehende en y para su quehacer vital. Así se aprecia cuando afirma que el proceso vital de la filosofía se constituye «en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquella»³.

Desde el entendido que el sentimiento trágico conforma el eje que obliga a la conciencia a asumir la identidad entre sentir y ser, Unamuno termina por ser la mejor explicación de esta forma de entender la existencia; especialmente, cuando ve en el *agonismo* la medida de la existencia auténtica. Así, la vigencia de Unamuno no depende solo del carácter controversial de su persona y obra (son a fin de cuentas una sola cuestión), sino más por la consideración arquetípica de una reflexión montada en un espectro vital-corpóreo que no termina de cuajar (sería absurdo que así sucediera). Además, es precisamente su imposibilidad lo que constituye el substrato de la agonía entendida como objeto material de la existencia verdadera. Aquí en la imposibilidad de cuajar en una sola cuestión lo vital corpóreo como si de algo definitivo se tratase, se encuentra la explicación de la vida como movimiento dialéctico.

La manera como Unamuno se enfrenta al problema de la existencia, implica un postulado de reflexión elaborada al alero de lo religioso. Pero bajo el aliento que da pensar la vida como tragedia, este postulado se

³ Ibíd., 188.

transforma en un pensar original por los supuestos de contradicción que este modo reflexivo asociado a lo religioso trae consigo. Así, observamos que la tragedia nacida de un pensar la relación con Dios como contradictoria, responde a entender la contradicción como un problema de orden vital en la medida que apunta a la existencia concreta. Motivo suficiente para tener que buscar su raíz explicativa en un contexto geográfico-cultural como el español. Éste será el escenario adecuado para el origen y desarrollo de un pensamiento religioso a la manera de Unamuno. Al respecto, creo no equivocarme al indicar que es Aranguren quien mejor distingue este asunto al determinar el sentido que alcanza la presencia del pensador vasco en el debate filosófico-religioso español. Sin embargo, no se debe soslayar que la interpretación de Aranguren al fenómeno religioso unamuniano, se realiza desde lo católico, por tanto, la suya no deja de ser una interpretación que asume el sentido heterodoxo que caracteriza la vivencia de fe en Unamuno; que, es sabido, camina en los límites de una concepción religiosa protestante por hacer de la angustia el eje de toda experiencia religiosa merecedora de ser calificable como verdadera⁴.

El sello de temple vital que se observa en la obra de Unamuno, y además como sello de distinción intelectual, conviene tenerlo presente al momento de postular lo vital-corpóreo como punto de interpretación del sentido de las intuiciones religiosas unamunianas. La justificación de elegir el temple vital como criterio hermenéutico, es en consideración a que es precisamente este aspecto lo que termina por comprender la existencia bajo el sino trágico; y que culmina con el nacimiento de un sentimiento que por su potencia alimenta el proceso del vivir bajo el dominio de una conciencia que no da aliento ni respiro al existir, y que como idea subyace al modo de trama ideológica en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) tanto como en *La agonía del cristianismo* (1925); obras

⁴ La interpretación del profesor de ética sobre la religiosidad del rector de Salamanca se da en contextos interpretativos como el siguiente: «Blas Pascal que desde el punto de vista eclesiástico, teológico y de la práctica religiosa fue, probablemente, más católico que sus compañeros de Port-Royal, confinantes con el calvinismo, visto en su pura organización antropológica, en su temple vital, se nos revela como extremadamente 'protestante', como 'hermano', según diría Unamuno, de Lutero y Kierkegaard», J. L. L. ARANGUREN: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, en *Obras Completas*, vol. 1, Trotta, Madrid 2004, 348-349.365. El adjetivo de *protestante* aplicado a Unamuno alcanza una mejor explicación en *Situación del Catolicismo en el mundo actual*, donde afirma: «Los tres pensadores más considerables, sin duda de la segunda mitad del siglo pasado son Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey (...), pero desde un punto de vista centralmente religioso, Kierkegaard, con quien enlazan Unamuno y la teología dialéctica, que ha hecho posible el renacimiento del genuino protestantismo y, a la vez, ha planteado problemas nuevos al pensamiento católico», *Ibíd.*, 386.

mayores en donde se descubre un pensador capaz de poner al lector ante una realidad nueva y propia, y con la fuerza vital suficiente para someter a discusión elementos de la realidad que normalmente se dejan de lado en las discusiones religiosas y que «hasta ahora no había sido valorado filosóficamente»⁵.

Cuando Unamuno instala en el centro de la reflexión filosófica el sentimiento trágico, declara como legítimo aquel ejercicio filosófico de pensar la realidad desde lo vital-corpóreo. Pero particularmente lo que se desgaja del ejercicio de pensarla. Sin embargo, este ejercicio no resulta gratuito, pues concluye en una serie de juicios críticos sobre el lugar que la razón ha ocupado y ocupa en la historia del hombre; especialmente en los procesos de conocimiento, por tanto, en el desarrollo de técnicas adecuadas a la idea de bien que la razón define desde lo que ésta entiende —tanto a nivel ontológico como óntico— sobre la verdad de la realidad.

Se entiende que la crítica unamuniana a la razón realizada desde el sentimiento trágico, se reviste de una nota de complejidad a causa de que el instrumento de la crítica es la propia razón; razón que reflexiona sobre cuestiones que desde sí misma no puede resolver por tratarse de contenidos o materias de existencia que el sentimiento trae consigo y que, por su dinamismo no salen de la órbita del sentir como son los deseos del sentimiento. Tautología instalada a partir del hecho que son deseos que consisten en querer no sólo ser sino también deseo de inmortalidad, en donde ambos son o constituyen el eje de la existencia. Así entendida la limitación de la razón; limitación que tiene su acento en la incapacidad de la razón para dar respuesta satisfactoria a la demanda vital-corpórea —sentido además de su fragilidad ontológica— se reconoce en el horizonte filosófico la paradoja, es decir, la contradicción que termina por ser la vía si no única pero sí la privilegiada en el proceso de apropiación de la verdad. Esta conceptualización de la paradoja arranca de una vida comprendida como trágica que ve en la contradicción un instrumento hermenéutico, y cuyo núcleo corresponde a una percepción que define la existencia auténtica respondiendo derechamente a un entenderse a sí misma como paradójal.

La idea de la paradoja como clave interpretativa de la existencia, devela la debilidad misma de la razón, puesto que no es capaz de dar respuesta al querer más íntimo del hombre, esto es: su deseo de inmortalidad. Además, que por el sólo hecho del deseo se justifica el postulado sobre una filosofía construida a partir del sentimiento trágico de la vida, por tanto, de una filosofía que se habilita para responder a la

⁵ J. G. GARCÍA BACCA: *Nueve grandes filósofos contemporáneos*. Anthropos, Barcelona 1990, 85-86.

carencia de aquella otra vida construida desde una razón que —por exclusiva— tiende a justificar lo ya acometido, lo pasado, para poner énfasis —declarado en términos de confesión— en la construcción de justificaciones de aquellos actos humanos ya cumplidos: «Una vez más tengo que repetir (dice Unamuno) que nuestras doctrinas éticas y filosóficas, en general, no suelen ser sino la justificación de nuestros actos»⁶.

2. La explicación en el territorio de lo religioso

Si el afán filosófico de Unamuno consiste en hacerse de una inteligencia de lo religioso desde un eje hermenéutico como es el sentimiento, éste debe tener el valor epistemológico suficiente para desde ahí reflexionar sobre el presente y, por sobre todo, respecto de las circunstancias vitales que producen congoja, vale decir, sobre aquello identificado como lo más característico de toda existencia mortal, esto es: la finitud. De aquí que siendo la finitud el constitutivo esencial de toda existencia, por necesidad hermenéutica aparecen preguntas de orden filosófico-moral, pues desde la potencia finita del ser hombre, se hace presente la incapacidad racional para resolver de modo favorable aquello nacido de esta circunstancia antropológica que es la finitud que, a su vez, produce en la conciencia la incertidumbre vital:

(...) quiero establecer que la incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral⁷.

La problemática moral arrancando de la incertidumbre, convierte el sentimiento en conciencia de dolor, pero no cualquiera, sino conciencia agónica por una vida común, vale decir, conciencia de dolor producto de una dinámica existencial definida por la apertura a los otros. Empero, en la consideración de la apertura está el riesgo del interpretativo que puede conducir a creer que el plan de Unamuno sobre el significado ontológico del dolor trae consigo un doble castigo para la existencia particular. Sin embargo, ocurre que el sentido ontológico del dolor conlleva la apertura bajo el significado comprensivo, y cuyo resultado es la superación del malentendido de ver en el dolor una especie de castigo amplificado que la existencia sufre en lo cotidiano. Además que en Unamuno el dolor por

⁶ M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, 295.

⁷ *Ibíd.*

su centralidad en el postulado sobre el *agonismo*, se percibe presente en la configuración de lo que suele identificarse como vida auténtica. De esta manera, el dolor como eje de la vida en común, termina por ser asumido como factor de superación de la mismidad o del egocentrismo. Así se explica, y por esta vía, que lo singular del hecho de ser hombre es la trascendencia, es decir, el ir más allá de la simple cuestión del existir concreto individual. En este punto, el siguiente texto unamuniano lo entiende central a la hora de comprender tal aspecto de la hipótesis del *agonismo* como explicación del existir auténtico:

El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor? Y tiene el dolor sus grados; 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. La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor. Suele uno sentirse acongojado hasta en medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna y ante la cual tiembla. Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera, creeríase que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado. Tales hombres suelen ser importantes para amar y ser amados, y viven, en el fondo, sin pena ni gloria. No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha. Y el amor no nos lleva a otra dicha que a la del amor mismo y su trágico consuelo de esperanza incierta. Desde el momento que el amor se hace dichoso, se satisface, ya no es amor. Los satisfechos, los felices, no aman; aduérmense en la costumbre, rayana en el anonadamiento. Acostumbrarse es ya empezar a no ser. El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino cuanto más capacidad para el sufrimiento, o, mejor dicho, para la congoja, tiene (...) Hay que pedirle a Dios que se siente uno a sí mismo en su dolor⁸.

Más allá de la significación del dolor como instancia de apertura a los otros y al *Otro* —cuando se trata de la experiencia religiosa—, el texto revela a aquel Unamuno que se define inseparable de lo religioso —o también de lo religioso protestante, según el parecer de Aranguren. En este contexto, Unamuno tiene la ventaja hermenéutica de poner en cuestión lo cristiano católico. Entiendo que esta situación es posible al

⁸ Ibid., 245-246.

momento que el rector de Salamanca da vida a una obra que actúa como gran metáfora de su experiencia religiosa. Unamuno, en efecto, se propone transparentar para el conocimiento de los otros y, por qué no, para su propia inteligencia, una forma de lo religioso cuyo substrato se construye a partir del sentido agónico de la existencia. *Agonismo* que por tornarse verdadera situación epistemológica, termina por definir la personalidad de la obra misma por identidad con el autor.

La conquista de la identidad conquistada siguiendo el derrotero de una vida agónica por el existir y en el existir, perfila la obra misma con rasgo procedimental, principalmente en el relato de los afanes, angustias y congojas que la fe trae a su vida. De suyo, la obra unamuniana tiene la particularidad de mostrar lo que son las formas que identifica como propias de la vida religiosa, y que en su caso brota de la desolación sentida o generada por la incertidumbre de no haber respuesta al deseo concreto de inmortalidad. Hecho que es causa a su vez de la creación de las expresiones que hacen visible la realidad divina y, por tanto, la confianza en que todo tiene, a pesar de la angustia, un trasfondo de bien:

Crear en dios es anhelar que la haya y es además conducirse como si la hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad⁹.

Es evidente que si algo caracteriza la obra unamuniana, es que ésta no tiene por propósito entregar respuesta única. Situación que produce congoja; pero que, como recuerda Laín Entralgo, será aquello también causal de la esperanza: «En la aventura espiritual unamuniana —aventura, mucho más que sistema— la esperanza fue o pretendió ser el fundamento de la fe, de la caridad y de la conducta terrenal de los hombres. Arrancó esa aventura, como sabemos, de un último y radical anhelo de pervivencia consciente allende la muerte. Mas la eternal perduración de la conciencia humana, ¿sería posible sin un Dios que la garantizase?»¹⁰.

⁹ M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, 227.

¹⁰ P. LAÍN ENTRALGO: *Obras*. Plenitud, Madrid 1965, 672-673.

3. La cuestión de la necesidad metafísica

Se puede decir que lo que identifica el curso de las reflexiones unamunianas es un intento racional (a veces sólo razonable) por explicar la experiencia religiosa nacida en el seno de una vida que se afana por «ser». Empero, la pretensión de tener la explicación de este su «ser», va de la mano de aquella otra intencionalidad que es aquel deseo de comprender la fragilidad humana como condición del deseo de «ser». Cuando ambos aspectos se conjugan en un solo continente hermenéutico: lo religioso como la realidad humana en una sola entidad existencial, logra Unamuno tener a la mano lo medular de sus consideraciones filosóficas. De suyo, por juntos e inseparables, la conjunción de ambos aspectos constituye el carácter humano, por tanto, aquello que de manera definitiva otorga sentido de identidad a la contingencia humana. Si es así, y la hipótesis es efectivamente ésta, entonces se encuentra ahí la explicación de por qué sus reflexiones tienen un substrato que denota una necesidad metafísica. Además que no es aventurado sostener que el conjunto de la obra escrita unamuniana es la mejor prueba que se tiene de este fenómeno de necesidad metafísica.

En efecto, la obra literaria de don Miguel se caracteriza por dar cuenta de situaciones humanas diversas que se articulan en la paradoja de la ruptura metafísica; paradoja en este caso entendida como expresión de dilemas que ocurren en la conciencia religiosa del sujeto creyente o no. En lo que importa, tenemos que Unamuno devela literariamente que la ruptura sucede en el seno de la existencia particular. Un ejemplo es la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931). Aquí, para su interpretación me permito recurrir a Aranguren en el entendido que se trata de un comentario posible de hacer sobre el personaje central de la novela: «(...) puede darse el caso de hombres firmemente arraigados a la realidad natural —tierra, familia, patria, costumbre— y tremendamente desarraigados en su vida ante Dios»¹¹. La agudeza de profesor de ética entiende bien la agudeza unamuniana. Mas la interpretación no termina ahí, pues el siguiente texto de Aranguren ahonda en el tema unamuniano por excelencia; esto es, las ansias de inmortalidad: «A Miguel de Unamuno le levantaba a la fe el ansia de inmortalidad (...) Unamuno encerraba a la vez, dentro de sí, angustia y confianza, desesperación y esperanza»¹².

Es evidente que es así. Más, y a mi pesar, nos diría Unamuno, hay crisis por, precisamente, este deseo de inmortalidad que se torna

¹¹ J. L. L. ARANGUREN: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 473.

¹² *Ibid.*, 487.

complejo por el ser de un sujeto que hace convivir en sí mismo todos aquellos sentimientos descubiertos por su contradictor, el cual, en el caso religioso, se trata del Otro o, directamente, se trata de ese contradictor identificado por la conciencia de finitud que aflora en momentos de zozobra.

A la dificultad de comprender el significado de la crisis religiosa —su propia crisis—; dificultad causada por la figura del contradictor, es cómplice un ambiente social que poco favorece el hallazgo de una respuesta adecuada al drama que ataca a Unamuno. Sobre este punto, María José Abella ofrece lo que es tal vez una de las mejores explicaciones del sentido que tiene para Unamuno la religión; sentido cuya inteligencia se da en un contexto histórico poco feliz para el afán religioso que lo persigue, y que intenta resolver por comprensión racional que —paradójicamente— complica el conflicto de hacerse en propiedad de una existencia auténtica: «A finales del siglo XIX —Unamuno nace en 1864—, la crisis por la que atraviesa Europa hace resucitar los antiguos espectros. Ni la escatología cristiana ni la secularización que de ella llevará a cabo Hegel tendrán ya la fuerza suficiente para contener la ola de desaliento y frustración que se apodera del viejo continente. La bondad divina nunca casó bien con la miseria y la destrucción de que nos tiene habituados la historia; mucho menos la satisfacción de la necesidad de un principio metafísico capaz de sacrificar estérilmente a generaciones enteras de seres humanos inocentes»¹³.

Ciertamente la escenografía ideológica que caracteriza aquel tiempo, incide en la dificultad de encontrar alguna respuesta pretendidamente original en el territorio de la religiosidad humana. El efecto de la forma religiosa, se debería decir «legítima», es la crisis religiosa en Unamuno; crisis que —y no en menor grado— deriva de la condición eclesial-cultural, pero que —paradójicamente— genera un talante que Unamuno desarrolla a favor del deseo de inmortalidad. El asunto de por sí es constituyente de un parámetro explicativo del deseo de inmortalidad que subyace a su originalidad religiosa; fenómeno que, a su vez, se convierte en criterio de juicio sobre el ser religioso de su tiempo. Desde este criterio, es que se cuestiona la *penalidad* a la cual los hombres se someten, por tanto, el *sin-sentido* de una existencia que no ve salida en los paradigmas filosófico-religiosos de su tiempo.

Bajo la circunstancia de crisis de su tiempo, cuyo efecto es cercenar la posibilidad de hallar respuesta al deseo de bien en el ámbito de lo religioso, es que se comprende el carácter de una obra como la

¹³ M. J. ABELLA: *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*. Verbo Divino, Navarra 1997, 10-11.

unamuniana; una obra que, por dialéctica, trasunta aquella expresión de un *agonismo* constitutivo de la vida personal y colectiva, y que acaba por ser un intento de respuesta a la pregunta sobre el sentido —no el *sin-sentido*— de la tragedia. El punto consiste en que toda explicación tendiente a comprender su significado, debe hacerse desde el mismo sentido del sentimiento trágico de la existencia. Ahora, en el caso de Unamuno, la comprensión de este fenómeno que tiene como centro constitutivo aquel sentimiento, tiene visos hegelianos, al punto que Unamuno está convencido de que el responsable de la tragedia humana es el tiempo mismo que invade toda posibilidad de autonomía en la creación de vías originales de acción:

Esclavos del tiempo, nos esforzamos por dar realidad de presente al porvenir y al pasado, y no intuimos lo eterno por buscarlo en el tiempo, en la historia, y no dentro de él.

Así inclinamos la frente al '*fatum*', al progreso, tomándole de fin e ídolo, y nos hacemos sus siervos en vez de ser sus dueños¹⁴.

Así, y como Hegel, Unamuno es consciente de que los ideales que movieron a los ilustrados tienen consecuencias para los hombres, ya que el hombre distanciado de lo eterno —en este caso, diremos, lo eterno religioso— no encuentra nada fijo a lo cual aferrarse, pues todo consiste en la conquista del espíritu y dar o entregar finalidad al universo. Este supuesto teleológico se muestra entre las líneas escritas al momento de decir lo que entiende por disolución racional en el capítulo que lleva ese nombre en *Del sentimiento trágico de la vida*. En este ensayo, y para explicar los efectos de la modernidad, trae a la memoria el Caín de Byron¹⁵. Así sucede que puede conjeturar —por medio de *Luzbel* como recurso metafórico— desde la interpretación al texto de Lord Byron —pero sólo después de aventurar preguntas al interior de un devaneo dialéctico que intenta postular como esencia de lo humano la conquista de la razón— el que: «Puede ser que la muerte conduzca al más alto conocimiento. Es decir, a la nada»¹⁶.

¹⁴ M. DE UNAMUNO: *La vida es sueño*, en *Ensayos*, vol. 2, Publicación de la Residencia de la Estudiantes, Madrid 1916, 179.

¹⁵ M. DE UNAMUNO: *Obras selectas*. Pleyade, Madrid 1946, 617. «Fue terrible el efecto que la lectura de aquel libro me hizo, sentí la necesidad de desahogarme y tomé unas notas que aún conservo, y las tengo ahora aquí presentes (...) la lectura del Caín, de Lord Byron, me entró hasta lo más íntimo (...)».

¹⁶ M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, 153.

He aquí explicada por Unamuno la agonía vital asumida desde el momento que se comprende que no hay nada. Explicación que revela una paradoja sobre el sino filosófico característico de don Miguel de Unamuno. Sino filosófico cuyo principal factor es un acto de fe en algo que dé certeza al hombre y capaz, por tanto, de hallar ahí en ese acto de credulidad cierta explicación del sentido que alcanza la tragedia de la vida. Tragedia acentuada en su conciencia por el progreso en consideración a esa interrogante que la desnuda en su *thelos*:

¿Qué es un progreso que no nos lleva a que muera cada hombre más en paz y más satisfecho de haber vivido? Suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre se combaten. Se ha hecho de él ‘un abstracto y del abstracto un ídolo’, un Progreso con mayúscula. Es el terrible *Fatum*, el hado inhumano del ocaso del paganismo, que encarnado en Evolución, reaparece al esclavizar las almas fatigadas¹⁷.

Dejando de lado la serie de interpretaciones a las cuales obliga el texto, queda sin embargo una de la cual hay que dar cuenta aquí; y es el hecho que desde el parámetro de una existencia que por trágica es verdadera, Unamuno —por influencia hegeliana— asume muy bien la dualidad naturaleza-historia¹⁸. Sin embargo, junto con reconocer la dualidad, Unamuno muestra un atisbo de originalidad en lo que respecta a la idea de historia. En efecto, si bien para éste la historia tiene directa relación con la realización del espíritu, ofrece una perspectiva que como propia subyace en su obra tal como Morón Arroyo señala cuando hace mención de los elementos de contenido vital que le permiten al pensador vasco decir qué entiende por historia; punto de vista que ineludiblemente lo separa de la influencia hegeliana: «La naturaleza es masa indiferenciada, barbarie; la historia es el reino del espíritu y la libertad; sólo donde hay esa conciencia y se lucha por ella, puede decirse que hay hombre y valores humanos»¹⁹.

Claramente Morón Arroyo hace mención a un aspecto de composición de la historia que termina por superar el hegelianismo. Este elemento de distinción de la idea de historia se construye en base a la variable de fe-existencial:

¹⁷ M. DE UNAMUNO: *La vida es sueño*, 172.

¹⁸ Cfr., M. J. ABELLA: *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*, 41.

¹⁹ C. MORÓN ARROYO: *Unamuno y Hegel*, recogido por Sánchez Barbudo, *Miguel de Unamuno*, Taurus, Madrid 1990, 164.

Cuando reine el Espíritu, se le someterá la idea, y no ya por el conocimiento ideal, sino por el amor espiritual comunicarán entre sí las criaturas²⁰.

De ahí que no sea aventurado aceptar que el lugar que ocupa el amor espiritual, sería el contenido de eventual respuesta unamuniana a las palabras pronunciadas por *Luzbel* al final del extracto del *Caín* de Byron. Más, y a pesar de la claridad suya sobre el valor del amor espiritual que constituiría la comunidad humana (deberíamos decir por fidelidad a Unamuno: *deseo de que sea así*), sigue siendo don Miguel paradigma de crisis de fe, o a estas alturas: crisis de confianza en la razón.

Con toda esta escenografía humana construida con elementos trágicos, Unamuno se obliga a salir en búsqueda de algún atisbo de comprensión sobre aquel estado que posiciona el sentimiento trágico como esencial para la vida auténtica. Para hacer el camino de acceso a la comprensión, las vías deben coincidir con el objetivo propuesto, sólo así se concluye en una filosofía entendida como única. Y que como única desemboca por necesidad en una personalidad cuyo presupuesto filosófico es la carnalidad humana: «Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía»²¹.

4. La filosofía de la religión

Junto con el presupuesto filosófico que mira con privilegio al hombre de carne y hueso, y tomando en consideración esta condición que inevitablemente perfila una filosofía única desde el momento que intenta comprender el alcance de preguntas construidas como paradojas, por ejemplo, como si es posible la inmortalidad sin Dios. Preguntas que por esenciales, terminan por explicar una filosofía como la de Unamuno como una de la religión:

La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo, todo, arranca, en efecto, de la necesidad vital de dar finalidad humana al universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle conciencia de sí y de su fin, por lo tanto²².

²⁰ M. DE UNAMUNO: *La ideocracia*, en *Ensayos*, vol. 2, Aguilar, Madrid 1942, 199.

²¹ M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, 58.

²² *Ibíd.*, 257.

En Unamuno, el fundamento filosófico de su hacer vital se desarrolla en la misma vereda de sus preocupaciones religiosas; especialmente cuando reconoce a la fe valor como vía gnoseológica en el proceso de construir un discurso filosófico preocupado de la necesidad metafísica. Este postulado no es hipotético, se afirma en el siguiente axioma vital: el anhelo de inmortalidad es propio de una conciencia que lo postula por responder a la esencia misma de lo religioso tanto como el deseo de que haya Dios. Esta tesis Unamuno la sostiene —entre otros lugares— como sentido principal de su novela *San Manuel bueno, mártir*. Aquí, en efecto, el personaje principal se caracteriza mostrar a otros el valor de la religión. De una religión centrada en proporcionar esperanza a la vida de los hombres sin que él, necesariamente, comulgue con los presupuestos de fe que sostienen aquellas vidas. Empero, en el énfasis puesto en negarse a sí mismo la respuesta de fe pero otorgando valor a la asumida por el pueblo conducido por él como pastor, éste, *San Manuel Bueno*, alcanza su propia comunión en la hora de su muerte:

Muy pocas palabras, hijos míos, pues apenas me siento con fuerzas sino para morir. Y nada nuevo tengo que deciros. Ya os lo dije todo. Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día, en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña. Y rezad, rezad a María Santísima, rezad a Nuestro Señor. Sed buenos, que esto basta. Perdonadme el que haya podido haceros sin quererlo y sin saberlo. Y ahora, después de que os dé mi bendición, rezad todos a una el Padrenuestro, el Ave María, la Salve, y por último el Credo²³.

Junto a un juicio global que se haga a la obra como claramente demostrativo de un talante narrativo que obedece a un carácter filosófico particular, está el relato de las vicisitudes de los tres principales actores quienes corren el velo que descubre al autor como un original crítico en cuestiones de fe. En efecto, la obra revela que Unamuno intenta dejar como paradigma de acción un talante que no por incrédulo deja de ser espiritual. Talante por medio del cual es capaz de hallar explicación de sentido no solamente a las vidas de los otros, sino que también a la suya como ocurre en el caso de *San Manuel Bueno*.

Ahora, si *San Manuel Bueno* es una obra que evoca el propio derrotero de fe del autor, entonces hay que indicar el lugar desde el cual realiza la reflexión filosófica sobre cuestiones de fe. Para responder, si se permite la contextualización, se parte aceptando que su filosofía es sobre lo religioso, y específicamente sobre la experiencia humana de Dios. No

²³ M. DE UNAMUNO: *San Manuel Bueno, mártir*. Edaf, Madrid 2007, 112.

obstante lo anterior, por el alcance existencial que ésta dimensión tiene para Unamuno, es desde sus inicios también y necesariamente una filosofía fuertemente antropológica puesto que la idea religiosa suya se inscribe dentro de las coordenadas que caracterizan la preocupación por el hombre, y que un autor como Fraijó defiende como sello de distinción de la filosofía de la religión²⁴. Al respecto, simplemente aceptamos la idea de Fraijó de que el mismo Unamuno se preocupa de mostrar en su obra una perspectiva montado en una arquitectura antropológica que tiene como piedra angular su ya clásica declaración de principio filosófico:

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano, ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano²⁵.

Al declarar Unamuno el componente antropológico, instala en un plano axiológico superior la cuestión de la existencia concreta como postulado esencial de su pensamiento filosófico. Al hacerlo, lo hará con un sentido claramente funcional al deseo de comprender el interés por la inmortalidad; funcionalidad que se explica desde la existencia sostenida en lo religioso; particularmente cuando se entiende que la experiencia de lo religioso consiste en un acto de libertad que el hombre se otorga para buscar por esta vía respuesta a aquello que lo abrumba. Este significado funcional de la existencia para el comprender lo religioso, lo revelan por ejemplo la serie de diálogos que sostienen entre sí los tres personajes de la novela citada.

Junto con ser la suya una filosofía calificable de religiosa, es también antropológica, puesto que la reflexión sobre el hecho religioso se origina o nace desde el momento que se interesa por buscar en el fondo de la existencia para, desde lo más profundamente humano, ver o percibir que es aquello que le permite agenciar sentido a una existencia caracterizada en esencia como un sentir trágico. En la medida que el proceso de búsqueda se inicia, inmediatamente se instala la paradoja, pues se moverá en un territorio en donde la certeza no existe, al menos una calificable

²⁴ Cfr. M. FRAIJÓ: *Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad*, recogido en *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 24.

²⁵ M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, 57.

como certidumbre por la razón y que se pueda ofrecer como respuesta a la pregunta sobre la presencia de lo divino en el corazón del hombre.

Por la paradoja la certeza no resulta, y no conviene que resulte, pues es un correlato necesario a la *in-determinación* como clave de un filosofar que tiene en la existencia el continente de su ejercicio. Éste es —a mi entender— el nicho hermenéutico de la paradoja unamuniana misma. Y lo es en consideración a que prima en su reflexión el anhelo como principio vital. Anhelo que encontraría su fin si no hay nada que resolver en la medida que no habría ya anhelo, paradójicamente: ya nada. Aquí creo ver el sentido íntimo de la obra de Unamuno; sentido construido siguiendo una especie de hilo ideológico que se elabora en un continuo preguntar a la razón sabiendo que la razón como vía gnoseológica para comprender el anhelo no da respuesta alguna, al menos, ninguna creíble. La consecuencia de que trae la paradoja a la obra de Unamuno, es que acentúa el sentido de ser una obra metodológicamente dialéctica, es decir, se construye en un continuo avanzar a trompicones suscitando la duda, el quebranto de una fe que no puede resolver lo que la razón intenta aprehender. Todo como síntoma de una vida instalada en una contradicción vital edificada al alero de un jadeo mortal:

Si para adquirir la verdad sapiencial basta la lógica, para la verdad sustancial es menester la ‘cardiaca’. Porque la verdad no es lo que hace pensar, sino lo que hace vivir²⁶.

En Unamuno la filosofía y la religión se funden en una síntesis que él sufre, es decir, vive. De tener razón, él mismo es el principio de interpretación de su obra, y con mayor fuerza en el terreno de la filosofía en donde si bien la razón es principal, lo que perdura —a no ser que se trate del ejercicio de monografías infinitas sobre otros; tentación común, pero que Unamuno está lejos de asumir como ejercicio filosófico— es el querer intentar comprender el curso y sentido de su propia existencia.

Sumario: 1. Una aproximación al núcleo unamuniano; 2. La explicación en el territorio de lo religioso; 3. La cuestión de la necesidad metafísica; 4. La filosofía de la religión.

²⁶ M. DE UNAMUNO: *Carta a Víctor Said Armesto*, en *Epistolario inédito*, I, Espasa-Calpe, Madrid 1992, 175.