

# Unamuno y la paradoja como hermenéutica de la vida religiosa

Unamuno and the paradox as hermeneutics of religious life

*Rodrigo Pulgar Castro*

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

rpulgar@udec.cl

## Resumen

Este escrito trata sobre la característica paradójica de la existencia, por tanto, una puesta en escena de la paradoja como hermenéutica de la existencia en el entendido de trágica, ya que de ahí le viene su autenticidad. En el continente hermenéutico de la paradoja, se discute la vía de la fe, y su significante como su componente contradictorio: la duda. Modo que Unamuno tiene de discutir filosóficamente su estado vital-religioso. Es decir, una geografía vital que desnuda el motivo de la vida auténtica a partir del deseo de inmortalidad que, de modo necesario, motiva a Unamuno a un cuestionamiento de la razón.

**Palabras clave:** Filosofía de la religión, paradoja y hermenéutica, crítica a la razón, existencia auténtica

## Abstract

This work concerns the paradoxical characteristic of existence, hence, putting in scene the paradox as hermeneutics of existence understood as tragic, from here its authenticity. In the hermeneutic continent of paradox, the route of faith is discussed, and its meaning as its contradictory component: the doubt. The way Unamuno has of discussing philosophically its vital - religious condition. That is to say, a vital geography that exposes the desire of immortality as the motive of authentic life that, in a necessary way, motivates Unamuno to a questioning reason.

**Keywords:** Philosophy of the religion, paradox and hermeneutics, critic to the reason, authentic existence

Recibido: 27.04.2017.

Aceptado: 15.06.2017.

## Presentación

Las grandes figuras del pensamiento no están para ser repetidas. Lo mejor que podemos hacer con ellas es reinterpretarlas en consonancia con nuestra propia situación. Así se convierten en un estímulo para nuestra responsabilidad presente. De esta manera utilizaba Miguel de Unamuno a los múltiples autores con los que dialogaba en sus escritos, y de esta manera quería él ser utilizado. Unamuno no pretendía crear escuela, sino hacer pensar, provocar reacciones (Gelabert, 1997: 100).

La cita traída sirve para para indicar, como Unamuno lo haría –“Yo me doy por satisfecho con suscitar ideas en lo que me leen, aunque estas ideas sean contrarias a los que expongo y defiendo” (Unamuno, 1966a: 391)– que el interés de este escrito es ensayar un diálogo a fin descubrir lo que significa para el autor el problema religioso. Para estos efectos se parte indicamos que para Unamuno lo religioso se constituye en problema desde el momento que la razón pretende apropiarse de la verdad de la religiosidad. En este contexto de apropiación, está el inflexión conformado por una crítica a la razón, de una que desnuda su fragilidad a propósito de su alcance visual, por tanto, incapaz de leer y diseccionar una realidad existencial de por sí compleja, de una existencia construida con elementos dinámicos fecundados en el territorio del sentir y que la razón sencillamente no puede comprender a cabalidad. Ahora, para que se dé tal imposibilidad de la razón, es preciso entender que el sentir en Unamuno refiere al sentir el deseo de inmortalidad; deseo que se posiciona en forma de pregunta que la razón no puede responder. Según se entiende, la fragilidad ontológica que caracteriza a la razón, es el resultado inevitable de una contradicción suscitada entre el hambre de inmortalidad propia del sentir y la razón incapaz de resolver tal situación. A continuación, en dos puntos y una conclusión, se presenta lo que constituiría el fenómeno religioso que según Unamuno descansa en un sentido trágico; sentido que actúa como apertura comprensiva de la situación del hombre en cuanto persona. Además está decir que en el caso de Unamuno, la complejidad de lo religioso en cuanto tal, es tal como como diría Jun Martín Velasco, un asunto preso de la complejidad de significar la palabra religión en un solo sentido (2006: 403-405) siendo que su deseo no es dar la definición, sino mostrar la experiencia de Dios, situación desborda de la posibilidad comprensiva de la razón al hecho religiosos. Esto se puede entender en modo zubiriano así:

La religación, decía, es una experiencia manifiestativa del poder de lo real. Y esta experiencia nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que este Dios tiene de manifiestativo es serlo en forma audio-táctil, esto es, a un tiempo como noticia y nuda presencia por tanteo» (Zubiri, 1994: 190)

### **Punto 1. *Explicación sobre lo trágico y la crisis religiosa***

P.- ¿Qué es la fe? R.- Creer lo que no vemos. ¿Crear lo que no vemos? ¡Crear lo que no vemos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, si, crearlo y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento vital. Esto es la fe viva (Unamuno, 1958a: 259)

Es María Zambrano heredera del pensamiento unamuniano, la que identifica aquella condición que hace de la tragedia un factor clave en el pensamiento de Unamuno, por tanto, la causal de por qué el rector de Salamanca la reconoce presente en el centro de su reflexión sobre la existencia. Para entender la interpretación, hay que detenerse en la explicación que ofrece Zambrano de los elementos teológicos característicos de la obra del filósofo vasco:

Cuando nos acercamos a la obra de Unamuno, lo primero que advertimos, lo que escuchamos debajo de todo lo que dice como algo único, como algo que, siendo dicho siempre, jamás se cansará de decirlo, su permanente canción es este versículo del Libro de Job<sup>1</sup>, y si alguien lee a Unamuno sin haber leído a Job, cosa que podría suceder, encontrará, sin duda, en esto una voz, una voz que rasga el silencio (...), el silencio que rodea a toda el alma (Zambrano, 2003: 91).

La exégesis refiere a un pensador religioso que hace de la búsqueda de sentido teológico, la vía comprensiva del significado de la existencia, pero eso sí bajo el entendido que esta vía comprensiva se arquitecta desde la condición

---

<sup>1</sup> Se refiere Zambrano al texto siguiente: “Como nube que se esfuma y pasa, el que baja al Seol. No vuelve ya a su casa, ya no reconoce su morada. Por eso no contendré mi lengua, hablaré llevado por la angustia, me quejaré repleto de amargura” (Job, 7, 9-11)

trágica de la vida: "(...) como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha" (Unamuno, 1983a: 69). Con lo cual si lo trágico se comporta como criterio de existencia, entonces la búsqueda del significado de la vida no puede consistir en una vía abstracta, por el contrario, es concreta y carnal como lo fue la demanda de Job a Dios.

No es menor que sea María Zambrano quien desnude el vínculo entre Unamuno y Job. Cuestión esperable por las influencias filosóficas de don Miguel en Zambrano; especialmente, en los aspectos poéticos o creativos, y en los componentes cordiales e irracionales, tanto como en los planteamientos religioso-místicos (Bungard, 2000:75) que identifican la filosofía zambraniana. Con esto de fondo en la construcción hermenéutica sobre Unamuno por parte de Zambrano, es plausible ver patente la sintonía entre Unamuno y el personaje bíblico, y todo gracias a la percepción axiológica del *sentir* la vida como experiencia trágica. En efecto, la filósofa muestra que para Unamuno el significado auténtico de la existencia, se resuelve desde la comprensión de lo trágico como nota que da identidad a la relación vital del hombre con Dios, pues al momento que Unamuno sitúa en el centro de su reflexión sobre la existencia verdadera el sentimiento trágico, está obligado a aceptar el presupuesto de la voluntad como el "elemento fundamental del hombre" (Cirilo Flores, 2014: 11).

La prueba sobre este aspecto de la voluntad se encuentra en el comentario de Unamuno a la voluntad –éste sigue aquí a Schopenhauer en su trabajo sobre *El mundo como voluntad y representación*-. Afirmo el pensador vasco que: "La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre. Y que goza, añadiría alguien. Pero es que no cabe poder gozar sin poder sufrir, y la facultad de goce es la misma que la del dolor. El que no sufre, tampoco goza, como no siente calor el que no siente frío" (1983a: 193), con la afirmación de las notas de la voluntad no queda más que admitir -diría sin duda Unamuno- a la voluntad como vida en tanto refiere a la capacidad de enfrentar tanto el dolor como el gozo, vale decir, lo constitutivo de la vida. La realidad de esta interpretación, radica en el hecho que la estructura argumentativa sobre el sentido del hombre se apoya en la voluntad. Esta cuestión se expone al momento de realizar la comparación del hombre con otros seres vivos: "El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón" (Unamuno, 1983a:18). La comparación se extiende al hecho de pensar la realidad humana desde lo vital-corpóreo, siendo el resultado de este pensar una serie de juicios críticos

sobre el rol de la razón en los procesos de conocimiento. El asunto, es que en los juicios críticos el filósofo denota la paradoja a favor de una epistemología sobre la razón misma, y que no es imposible de denotar a partir del hecho de argumentar que la meta de la paradoja es alcanzar un significado comprensivo de la razón desde la crítica en los propios límites de la razón. Por cierto, y de modo casi definitivo, la paradoja se explica en la certeza unamuniana que: “todo conocimiento tiene una finalidad. Lo de saber para saber, no es, dígame lo que se quiera, sino una tétrica petición de principios. Se aprende algo, o para un fin práctico inmediato, o para completar nuestros demás conocimientos” (Unamuno, 1983a: 70). En efecto, siendo fiel a Unamuno, lo admisible de la razón es que permite todo conocimiento respecto de sus propios límites, pues se discute a sí misma en sus límites para reconocerse en sus límites.

Es entendible la explicación que ofrece Unamuno sobre el sentido paradójico que envuelve el conocer de los límites de la razón a partir de la razón misma, pues es condicional al postulado crítico sobre los límites del conocimiento racional, y que tiene por consecuencia abrirse al hecho del sentimiento como la primera manifestación de la mente. Esta idea la refrenda Unamuno en el *Diario íntimo* donde menciona el sentimiento como lugar o espacio de una idea: “El sentimiento, el amor, la voluntad, es un estado de conciencia, un momento representativo, una idea” (Unamuno, 2007a: 53). A su vez, la consecuencia hermenéutica del párrafo deriva a una inteligencia del sentimiento como eje comprensivo de la existencia, pero con un énfasis puesto en lo trágico del sentir en el existir, ya que se trata de un existir cuya substancia es la temporalidad característica de la contingencia.

A propósito de lo último, es viable aventurar la hipótesis que en Unamuno el descubrimiento de los efectos de la contingencia primero en el sentir y luego en la razón, proviene de una perspectiva sobre el tiempo histórico de fines del siglo 18, esto a raíz de la serie de acontecimientos que influyen directamente en su modo de asumir la realidad vital. Un dato de apoyo a la hipótesis la entrega María Zambrano; para la filósofa el año de 1898 es una fecha que “marca dos generaciones” (2003: 36); y en el caso específico de Unamuno dirá que éste: “vive todavía dentro del ciclo del romanticismo y del idealismo, pues el idealismo filosófico alemán hizo del yo la realidad radical, trascendental por excelencia” (2003: 41). Entonces, y ya en relación a la situación de fe de Unamuno, cabe preguntar sobre el alcance de esta situación en la cuestión religiosa. Pero esto conlleva asumir la existencia de una dificultad objetiva en la comprensión del significado de lo religiosa. En términos preliminares

la dificultad consiste en el modo cómo Unamuno vive la crisis de fe en un ambiente social poco propicio para hacerse de una respuesta al drama que la crisis encarna:

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 (Abella, 1977: 10-11).

Así, y recogiendo el continente de preocupaciones unamunianas propias del tiempo, es evidente el lugar que ocupa el componente ideológico<sup>2</sup> en el proceso de encontrar respuesta sobre la situación del hombre en el territorio de la religiosidad humana. Esta dificultad de orden ideológico explica la crisis religiosa en Unamuno. Sin embargo, y aquí otro signo del vivir paradójico, la situación se revierte en Unamuno, pues la misma dificultad de la razón por entender la fe, es lo que subyace en el postulado del deseo de inmortalidad como aquello más propio del hombre, al punto de entenderla como parte de un parámetro explicativo de la existencia. De suyo, este fenómeno paradójico da forma al juicio crítico sobre el ser religioso de su tiempo, por tanto, sobre su propio ser religioso. De suyo, él mismo acusa este conflicto irresoluble entre la razón *racionante* y la vida a causa de pensar que vivir es una cosa distinta del conocer, y con lo cual puede sostener que la absoluta contradicción entre lo vital y lo racional, es lo que termina por definir el verdadero sentido de la vida humana como trágica. Es por ello que, en general, Unamuno cuestiona la penalidad a la cual los hombres se someten, cuestionando de paso al sin-sentido de una existencia que no ve salida en los paradigmas filosófico-religiosos de su tiempo. Este cuestionamiento sin duda lo alcanza, pues se trata del tiempo de su propia crisis.

---

<sup>2</sup> Entendiendo aquí por ideológico lo que Ricoeur señala a propósito de la ideología en su funcionamiento tanto a “nivel simbólico y fundamental”, que, “demuestra el verdadero papel constitutivo que la ideología tiene en la existencia social” (2006:54)

Bajo la circunstancia de la crisis con resultado en el ámbito de lo religioso, se manifiesta el carácter de una obra que dialécticamente trasunta la expresión de un *agonismo* constitutivo de la vida personal y colectiva y que, en el caso unamuniano, es o se convierte en un intento de respuesta a la pregunta por el sentido –no el sin-sentido– de la tragedia. Siendo así, entonces el hecho sustantivo de la obra unamuniana, está en que toda explicación tendiente a comprender su significado, se realiza desde lo que entiende por sentimiento trágico. Lo paradójico, es que la explicación no deja de ser hegeliana, esto a razón que Unamuno está convencido de que el responsable de la tragedia humana es el tiempo 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.” (Unamuno: 1958b: 236).

## **Punto 2. *La percepción de la tragedia vital***

Unamuno en su interés por entender los efectos de la modernidad en la conciencia religiosa, recurre al texto de Lord Byron *Caín* (1886). Pero, y con todo el peso del texto de Byron en la suya, predomina en su obra la figura del *Caín* bíblico. En efecto, desde el *Caín bíblico* da vida a *Joaquín* el personaje de la novela *Abel Sánchez*. Sin embargo, y de cierto modo no puede escapar de la propuesta de Byron, pues la percepción de la interioridad psicológica de Joaquín deriva del efecto de la obra de Lord Byron en la comprensión del significado de *Caín*. Este hecho es reconocido por Unamuno:

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. Pero ¿fue sólo por desahogarme? No; fue con el propósito de aprovecharlas algún día (...). La lectura del *Caín*, de Lord Byron, me entró hasta lo más íntimo (Unamuno, 2004: 72).

No es posible dejar lado la idea de *Caín* en el proceso de dar vida al constructo ideológico que permite entender la realidad de la envidia en su modo de ser existencial como explicación de la presencia de la nada. Todo este fenómeno vital, es determinante para el significado de la existencia, siendo además evidente en la obra *Abel Sánchez*. Ahora bien, el constructo *nada*, Unamuno lo instala en la centralidad de la crisis religiosa, siendo demostrativo

de la crisis existencial. De suyo, la envidia se vincula al sentir la nada como expresión de una situación que tiene la fuerza de apropiarse de la existencia, hecho que se ve retratado en el postulado que: “la muerte conduzca al más alto conocimiento. Es decir, a la nada” (Unamuno, 1983a: 153); proposición en donde Luzbel –pero en cuanto personaje de la obra de Byron- aparece como recurso metafórico sólo después de aventurar preguntas al interior de un devaneo dialéctico<sup>3</sup>.

Ante la situación de la nada, cabe preguntar si no corresponde a una forma que Unamuno identifica presente en la realidad y a la cual le atribuye significado de agonía vital. Si la respuesta es afirmativa, se tiene una explicación vinculada a la paradoja propia del hecho de entender la agonía como base de su propuesta filosófica. Al respecto, se dice paradoja por razones metodológicas, pues en términos efectivos contradicción no hay sino más bien una vía epistémica, ya que más allá de la paradoja como ejercicio, se manifiesta la presencia de una fe que se inclina a favor del propósito de resolver la demanda de certeza, es decir, la de un hombre que en tanto cree o quiere creer es capaz, por intermedio de ese acto de *incredulidad* que lo mueve (pues duda incluso de su incredulidad), de hallar 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 teleología tal como aquí se describe:

¿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 vital 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 fatigadas. (Unamuno, 1958b: 231).

Lo que resalta en el pensamiento de Unamuno, es una existencia que por trágica es verdadera. Conclusión a la que llega por influencia hegeliana, y gracias a la cual la dualidad naturaleza-historia, aparece en su plena manifestación comprensiva en tributo a una interpretación de la existencia. Ahora, y junto con reconocer la dualidad, realiza una propuesta en el campo de la

---

<sup>3</sup> La intervención de Lucifer (Acto I y II) en la obra de Lord Byron, es en esencia interrogativo y, si se quiere, activo para el aparecer de las pulsiones existenciales muy propias de cada personaje.

filosofía de la historia; propuesta que consiste en poner en su núcleo aspectos de contenido vital. Esta propuesta lo distingue de Hegel, a razón que reconoce el hecho primario de que: “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” (Morón Arroyo, 1990: 164). De esta manera, la superación de la influencia hegeliana se da al considerar que el elemento de distinción de la historia, se construye en base a la variable fe-existencial, y que en sus términos refiere al amor como acto de configuración de la realidad humana: “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 criaturas” (Unamuno, 1958c: 258). Así la variable del amor como *nodo* de humanidad es –como ocurre en *Manuel Bueno*–, el contenido de una respuesta a la urgencia por entenderse merced a comprender la finalidad de la comunidad como suya: “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” (Unamuno, 2007b: 112).

Lo cierto es que la claridad sobre el valor del amor espiritual en boca de *Manuel Bueno* es una exposición del filósofo sobre la crisis de fe que lo afecta; por ello, postulo, se siente en la obligación de salir a buscar algún vestigio de inteligencia sobre aquel estado que posiciona el sentimiento trágico como esencial para la vida auténtica. Mas para satisfacer adecuadamente la pregunta sobre el sentido de la tragedia, debe elegir rutas epistemológicas cuyo centro es el hombre en su expresión trágica de la existencia. De esta forma, y en la medida que entra en propiedad de la vía y del objetivo hermenéutico de hacerse del significado vital de la existencia (he ahí en ello descubierta *su verdad*), da vida a una filosofía nacida en un contexto de crisis. En relación a esta situación filosófica, María José Abella, ofrece una interpretación sobre la idea de tiempo unamuniano (1997). La autora aventura que el significado del tiempo para el pensador vasco está atado a la crisis religiosa sufrida por él en el año 97, año del florecer dubitativo o de la fe dubitante. De una fe tenida pero dolorosamente, en lucha para pedirla y para explicarse a sí mismo el sentido de creer; deseo de explicación que aparece en el desarrollo configurativo de su propio ser religioso, cuestión que en el *Diario íntimo* retrata desde la contradicción vital: “Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para qué más infierno, me decía? Y esa idea me atormentaba. En el infierno –me decía– se sufre, pero se vive, y el caso es vivir, ser, aunque sea sufriendo.”

(Unamuno, 2007a: 29). De suyo, lo propio del proceso de fe es su articulación desde una esfera comprensiva que pasa por su negación y con el fin de concluir en la comprensión del deseo de vivir más allá de la mortalidad. Lo dice así: “Cada uno de nosotros es la confluencia de una eternidad y de una inmensidad” (Unamuno: 2007a: 29). Ciertamente es una primera y desoladora experiencia, pero a la vez productiva por su conexión al todo del universo hasta la eternidad: “cada acto nuestro obra sobre otros y estos sobre otros y así va extendiéndose hacia la inmensidad y la perdurabilidad” (Unamuno: 2007a, 30).

Véase ahora lo que María José Abella reclama en su interpretación del tiempo unamuniano, y en particular al carácter que reviste el vacío desde la introducción al comentario al poema *La elegía eterna*:

Esta desoladora vivencia del tiempo, que se hará dominante en Unamuno durante los años que rodean a la crisis del 97, quedará nitidamente plasmada en su poema *La elegía eterna* de 1899: “¿Qué es el pasado? ¡Nada!/ Nada es tampoco el porvenir que sueñas/ y el instante que pasa,/ transición misteriosa del vacío/al vacío otra vez./Es torrente que corre/de la nada a la nada” (Abella, 1997:44).

La autora enseña que Unamuno se revela contra la “mística del vacío” (1997: 44-45). Rebeldía que corresponde a una forma de salida que se da a sí mismo a propósito de la crisis de fe de ese año 97. Esta acción lleva a que se inscriba en la llamada filosofía del vitalismo seguidora de la recepción que hace Schopenhauer de la distinción de Xavier Bichat entre los tipos de vida, y que refiere a uno de carácter vegetativo inconsciente y otro de carácter cerebral y relacional (Cirilo Flores, 2014: 13). Hay que tener presente que lo central del vitalismo filosófico es la vida, entendiendo por vida algo que ocupa un lugar en el universo como unidad psico-física. Sin embargo es conveniente hacer caso de la advertencia que no existe un solo vitalismo, puesto que hay diversas formas de resolver el significante de la existencia que van desde el postulado de Nietzsche del nihilismo ( la vida como un núcleo de instintos), Bergson como un impulso creador que en el hombre se presenta a modo de energía espiritual, y por último Dilthey que piensa la vida como “una fuerza espiritual generadora de valores que conexiona nuestra unidad en la historia” (Cirilo Flores, 2014: 14).

Ahora bien, y en propiedad de la distinción, concluimos que Unamuno al momento de aceptar lo trágico como clave de comprensión de la existencia hace del espíritu su eje, pues es lo que da substancia y consistencia al hombre:

“Un alma humana vale por todo el universo, ha dicho no se quien, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida” (Unamuno, 1983a: 68). Es esta una buena síntesis del pensamiento unamuniano sobre lo religioso cuyo centro es el mito evangélico, pero también el aspecto del léxico biológico con las dos formas de vida que Bichot distinguía y, por último, de la clave antropológica cuyo valor está en ser el depósito estructural de su pensamiento religioso-existencia. Al ser el depósito estructural, Unamuno encuentra lo que permite diferenciar entre individuo y persona, puesto que comporta punto medio unificando lo religioso con las formas de vida bajo un mismo sentido. En el fondo, en lo antropológico está la clave del significante de los dos polos indicados al reconocerse en un principio de unidad existencial. Este principio ciertamente es el hombre, pero no un hombre cualquiera tal como declara Unamuno, sino: “(...) El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–” (1983a: 57).

De esta forma, el énfasis de Unamuno sobre el sentido de lo humano asociado a la experiencia mortal, descubre imprescindible la pregunta respecto del significado de lo trágico a raíz del hecho que para llegar a tener una inteligencia del asunto, hay que hurgar más en su significación. Para lograr satisfacer la demanda de inteligencia sobre la vida, se acepta desde siempre que en el caso hay una filosofía cuyo nodo es agónica y por agónica trágica, y cuyo origen -en términos de desarrollo efectivo- ocurre al momento que se encuentra con Salamanca siendo su expresión máxima *Del sentimiento trágico de la vida*:

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí 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 (1983a: 72).

En fidelidad a la línea filosófica se debe considerar que el término tragedia tiene en Unamuno un uso técnico, lo cual no anula en absoluto el hecho que la esencia de la tragedia es el combate: “La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz” (Unamuno, 1983b: 370), fórmula explicativa del ser propio de la existencia apoyada en el: “ansia de pervivir, en el desnudo

afán de seguir viviendo” (Zambrano, 2003: 88). Por ello, la paradoja en donde “la paz es la vida –o la muerte- y que la guerra es la muerte -o la paz” (Unamuno, 1983b: 370), no es en modo alguno circunstancial, sino una constante presencia en la vida del hombre preocupado por su existencia, y en particular del que hace de la contradicción el motor de su movimiento vital. No es de extrañar que sea en este contexto donde Unamuno señala los términos de su crítica a la filosofía como ejercicio de razón:

Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia –agregando en líneas más adelante- Y esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino. Y el que, pretendiendo dirigir a sus semejantes, dice y proclama que le tienen sin cuidado las cosas de tejas arriba, no merece dirigirlos. Sin que esto quiera decir, ¡claro está!, que haya que pedirle solución alguna determinada. ¡Solución! ¿La hay acaso? (Unamuno, 1983a: 71).

Estudiada la interrogante final, es plausible sostener que Unamuno es enfático en la tragedia como filosófica, puesto que representa una cara de la filosofía moderna. Sabido es, además, que la otra cara es la filosofía científica. Pues bien, la tragedia es una respuesta a la cara científica, ya que el sentir trágico de la existencia manifiesta el significado filosófico de esa dimensión de la vida que se resiste a descubrirse a la razón científica. El resultado de este descubrirse a la razón de la tragedia, es la instalación epistémica de la contradicción entendida en Unamuno como uno de los elementos que permiten acercarse a formas de existir de unos respecto de otros, es decir: diferenciar entre quienes hacen del sentimiento su modo de acceder a su propia comprensión y la de los otros, de aquellos que no se mueven (por rechazo racional) desde el ansia de vivir trágico.

Pero, y en definitiva, ¿cuál es el valor filosófico que aflora al descubrir la diferencia? Según se entiende, está en que por la contradicción el hombre, aquel que hace suyo el sentir trágico, declara la necesidad de trascender –*saliendo* de sí mismo para su comprensión- a fin de obtener una respuesta que calme el sentir trágico; por ello no es cualquier trascender, sino uno construido desde la agonía en perspectiva u *óptica-vital-religiosa*. Con esto lo trágico refleja la

contradicción entre la vida y la razón, y que en la órbita vital-motivacional corresponde simplemente a la contradicción entre fe y razón. Es así como la obra de Unamuno es trágica, trágica porque representa la tragedia de la existencia.

### **Punto 3. *La paradoja y lo religioso***

En la evidencia que la vida para Unamuno es una realidad de paradojas, reside la aceptación de la realidad plural. La evidencia y aceptación es simple consecuencia del hecho que la paradoja se compone de todo aquello que fecunda el deseo de pervivir, pero en tanto el pervivir se apoye –eso si- en un sentimiento vital que visibiliza la contradicción existente entre el hambre de inmortalidad propia del sentir, Dios que la otorga, y una razón incapaz de comprenderla, y que desde su propia limitación la observa merced a la intencionalidad de una conciencia que la exige como respuesta efectiva y concreta a su propia limitación cognoscitiva en materias de orden vital-religioso (Pulgar, 2014). Con el dato respecto de la limitación de la razón, conviene entender que lo esencial del deseo de pervivir, es la manifestación de la paradoja como fundamental en una hermenéutica de la existencia. Además que con Unamuno el perfil hermenéutico de la paradoja es plausible por mor de la experiencia de finitud que la razón asume como lo propio del existir, lo cual traduce el hecho que la misma vida biológica la tenga considerada en su definición. En el fondo, la paradoja como un asunto de existencia termina por revelarse en “ese yo”; de un *yo* que a lo largo de la historia se va construyendo como un *yo* único, vale decir, se va comprendiendo como un *yo* singular, pues: “No basta exclamar ‘¡yo sé quién soy!’; sino es menester saberlo, y pronto se ve el engaño del que lo dice y no lo sabe y acaso ni lo cree” (Unamuno, 1987: 49). Pero se atreve a más en su comentario a aquello de Don Quijote: “Sólo es hombre hecho y derecho el hombre cuando quiere ser más que hombre” (Unamuno, 1987: 49). En efecto, al momento que entiende la paradoja como mecanismo vital, está en condiciones de declarar que a la dinámica de la existencia del “yo”, vale decir, al fenómeno de la existencia, se suma el que: “cada hombre es, en efecto, único e insustituible; otro yo no puede darse” (Unamuno, 1983a: 302). Frente a tal cuestión, conviene rescatar que para Unamuno: “La noción de persona refiere más bien al contenido, y el de individuo al continente espiritual” (1966b: 1087), pues en fidelidad a esta forma conceptual sobre la persona, se torna plausible construir una explicación filosófica de la paradoja incluida en la

existencia concreta; de una que se mueve entre la certeza de la carnalidad y la incertidumbre de respuesta racional sobre la inmortalidad pedida por deseada: “¡Ser, ser siempre, ser sin término, sed y ser, ser de ser más!, ¡hambre de Dios!, ¡sed de amor eternizante y eterno!, ¡ser siempre!, ¡ser Dios!” (Unamuno, 1983a: 93).

Más allá de la visibilidad de la tragedia consecuencia del alegato unamuniano por ¡ser siempre!, la tragedia resulta ser un concepto técnico al formar parte de un juego hermenéutico destinado a resolver filosóficamente el problema de la existencia desde lo religioso. Además, obedece a su preocupación que es, por sobre toda otra cuestión, religiosa tal como lo describe María Zambrano en su lectura de Unamuno:

Es la tragedia más honda, en la que el personaje busca, en realidad, saber quién es, cuando pregunta a Dios que se le descubra, le pide que le descubra quién es él. Es la tragedia de la busca y encuentro de sí mismo. La faena de hallarle un ser a las cosas fue empresa fácil si la vemos al lado de esta tremenda de encontrar el propio ser. Y éste es el camino de la tragedia. (2003: 97).

Lo cierto que el sentido humano es dado en el encuentro con Dios mismo. Esto es evidente desde el sentir trágico que por trágico busca entender. Más aún, por tal situación la interpretación racional de la relación es sin duda compleja. Al punto que para Unamuno es imposible su interpretación por vía racional, esto a causa de la misma razón que define por pretensión o intención interpretativa -tanto a nivel ontológico como óptico- la verdad de la realidad, pero también lo imposible más allá de lo real. Unamuno en este sentido es taxativo:

Muchas y muy variadas son las invenciones racionalistas –más o menos racionales- con que desde los tiempos de epicúreos y estoicos se ha tratado de buscar en la verdad racional consuelo y de convencer a los hombres, aunque lo que de ello trataron no estuviesen en sí mismos convencidos de que hay motivos de obrar y alicientes de vivir, aun estando la conciencia destinada a desaparecer un día (Unamuno, 1983a: 147).

La dificultad estriba en que la razón es presa en su propia tesitura, vale decir, no puede o al menos se ve limitada en resolver analíticamente cuestiones que

son materias de existencia y que provienen del sentimiento trágico, por tanto, que por su dinamismo no salen de la órbita del sentir. Esto explica la limitación de la razón como facultad capaz de responder al hambre de inmortalidad:

Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha del ansia de no morir, el hambre de la inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres (Unamuno, 1983a: 90).

El texto se hace cargo de recoger la fragilidad ontológica que caracteriza a la razón; de paso, hace presente el sentido de la paradoja como principio comprensivo de la vida auténtica. De suyo, no es menor que la noción de “paradoja” en tanto concepto comprensivo de la vida, tenga su asiento en la vida entendida bajo la condición del sentimiento trágico. En efecto, en el privilegio de la tragedia como constitutiva de la realidad humana, la función de la paradoja es central, a raíz que por esta vía efectivamente se descubre la existencia auténtica como una existencia precisamente paradójica. Además es bajo la arquitectura paradójica donde revela Unamuno la debilidad misma de la razón:

Debe quedar, pues, sentado que la razón, la razón humana, dentro de sus límites no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal del que depende. Y esos límites (...), son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional, que es lo mismo que se llame soberracional que infrarracional o contrarracional; fuera de ellos está el absurdo (...). Y este absurdo no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre (Unamuno, 1983a: 154).

Nuestro filósofo insistirá que la incertidumbre es consecuencia de la incapacidad de la razón para resolver favorablemente la pregunta por la inmortalidad.

Además que por esta limitación la razón logra su propia disolución al “poner en duda su propia validez” (Unamuno, 1983a: 154). Pero ¿por qué esta cuestión dentro del análisis de la paradoja? La respuesta tiene su asiento en comprender que el deseo de la razón, o mejor su intencionalidad, consiste en hacerse *apropiativamente* de una realidad que por sus características derechamente lo impide. Además son los propios límites de la razón que así lo señalan, y que aparecen en toda su expresión al momento de enfrentarse a una realidad metafísicamente compleja por su dinámica. Aquí, en este escenario, la contradicción aflora sin freno surgiendo desde la confirmación de los límites racionales ante el sentimiento trágico de la existencia que –a su vez- tiene en su seno el deseo de inmortalidad. Pues bien, 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 interesa en reconocer la carencia de aquella otra vida construida desde una razón que, por pretensión de exclusividad, tiende a justificar lo ya acometido, lo pasado, para poner énfasis en la construcción de justificaciones de los actos humanos.

Es cierto que una lectura a la obra de Unamuno indica las evidencias de razón que se apoyan en la ciencia, siendo esta cuestión lo más contradictorio, pues y por defecto, se revela por la vía sensible la otra cara de la realidad. Se trata de un tipo de develamiento que efectivamente pone en entredicho una visión racional de la vida. La explicación de este fenómeno, está en la imposibilidad de hacer descansar el sentido de la vida en una visión materialista y unilateral del mundo, esto a raíz que el sentido unilateral del mundo encierra la posibilidad –por la incertidumbre que esto presupone- de la aniquilación del ser humano. Por ello que Unamuno ve difícil justificar la existencia desde la óptica puramente racional, a raíz que la respuesta a la inquietud por la finitud obliga a superar el dato de razón. Por cierto la causa unamuniana de crítica a la pretensión de comprensión homogénea del sentido del mundo, está en el hecho que él deposita el sentido de la vida en la fe, de una que nace del amor en relación estrecha con la esperanza. La singularidad del postulado proviene de un factor de sentido existencial sostenido en una fe que se conduce en el territorio de lo irresoluto por la razón. El filósofo a esta figura intersubjetiva trinitaria compuesta por la *esperanza-amor y fe* le dedica tiempo, un ejemplo:

El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza, esperanza en El. Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental, la raíz y

tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna (Unamuno, 1983a: 240-241).

Con el resguardo de esta perspectiva de fe predica su crítica a la razón: “Puro conceptismo? Conceptismo es san Pablo, y san Agustín, y Pascal. La lógica de la pasión es una lógica conceptista, polémica y agónica. Y los evangelios están henchidos de paradojas, de huesos que queman” (Unamuno, 1983a: 371). Lo singular de la crítica es que no acaba en la razón, sino que es una apertura a la comprensión de la condición dubitante de fe, y que parece es la mejor fórmula que refleja el pensar de Unamuno. Sin embargo, hay que advertir en este punto, que no por dubitante la fe se detiene, por el contrario en ese talente dubitante está su dinámica, por tanto, disponible a crear vías interrogativas sobre el sentido de Dios para el hombre. Aceptada esta situación, se cede al hecho que la duda unamuniana no sea cartesiana o “duda filosófica”, sino más una duda de pasión, vale decir, admitida como aquel habitar propio de la existencia auténtica y como producto final del eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, por tanto, conflicto que habla de una fe que hace real la agonía: “El modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar” (Unamuno, 1983b: 371).

Reconocido el carácter distinto de la duda, Unamuno enfrenta la pregunta sobre el significado del dudar. Ya que es el medio preciso para cerrar positivamente el circuito hermenéutico de comprensión de esta fe dubitante: “¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha. La duda, más las pascaliana, que no la cartesiana o duda metódica, la dudad de vida –vida es lucha-, y no de camino –método es camino-, supone la dualidad del combate” (Unamuno, 1983b: 371); es decir, no paz, pura contradicción vital.

## Notas de conclusión

Si la preocupación filosófica principal de Miguel de Unamuno es conseguir una inteligencia de lo religioso desde un prisma hermenéutico al sentimiento trágico, entonces la vía epistemológica debe mantener las circunstancias vitales identificadas con lo más característico de toda existencia mortal, vale decir: la finitud que obliga a preguntas de orden filosófico-moral. El presupuesto de la vía interrogativa es la condición finita del ser humano sumado a la incapacidad racional para resolver de modo favorable todo aquello nacido de la condición finita y que produce incertidumbre vital. Mas, -y es esta la hipótesis-,

si la filosofía nace como respuesta ante la incertidumbre que la conciencia de finitud devela, entonces necesariamente florece el sentido agónico, de uno que responde a la conciencia de dolor producto de la dinámica existencial definida desde su génesis por la presencia del *otro*.

En este contexto *agónico-existencial*, tentador es decir que el plan de don Miguel sobre el significado ontológico del dolor considera un doble postulado: el dolor propio y el de los otros. Pero lo cierto que el sentido ontológico del dolor si bien para Unamuno tiene en mente la apertura, vale decir, la presencia de un *otro*, éste solo da el significado comprensivo del *agonismo* al presentar al *otro* participando en la articulación de la vida auténtica. De esta forma el dolor se entiende como eje de la vida en común, por tanto, como factor de superación de la mismidad o del egocentrismo. Este sólo hecho basta como defensa de la presencia del *otro* –presencia entendida necesariamente como participación– para explicar lo original del hecho de ser humano, es decir, la trascendencia, y esto a razón que por medio el dolor como experiencia comprensiva del *otro*, se va más allá de la simple cuestión del existir concreto individual. En esta línea el texto que sigue da cuenta 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, (...), la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?” (Unamuno, 1983a: 245).

Así, y ante la descripción del dolor realizada por Unamuno hay que considera la presencia de situaciones: 1.- es experiencia de Dios dada en el contexto de una experiencia religiosa configurativa de esta unidad existencial llamada hombre, pero por sobre todo: persona que lo es, precisamente, por la figura presente de aquel *Otro* y 2.- ciertamente no basta el dolor para entender la vida auténtica, hay que ir más allá de él, hay que superarlo. Esta superación se consigue con un sentimiento mayor: la congoja, entendida como final del camino de la vida auténtica que, en sentido estricto, tiene relación con un sentimiento religioso: “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 pedir a Dios que se siente uno a sí mismo en su dolor (Unamuno, 1983a: 245-246).

En síntesis, junto a la significación del dolor como instancia de apertura del cual emerge el pensador creyente; aquel, cuya seña de identidad se asocia a un vínculo intersubjetivo. Vínculo que será el verdadero nudo logrado en el itinerario de una vida agónica por el existir y en el existir. De hecho, el texto

*Del sentimiento trágico de la vida* puede ser así entendido como un relato de los afanes, angustias y congojas que la fe trae a su vida. Sólo relatos, pues no es menor que la obra unamuniana no tenga por propósito entregar respuesta única. Es este su sello de identidad. Y, además ¿cómo hacerlo sin traicionar la originalidad de cada cual? Si ocurriese, la vida como tragedia no sería tal. Mas y con todo este espectro de obra que se muestra entre sus líneas inacabada, concurre inevitable la paradoja, esto es: el mismo Unamuno se encarga de dar señales de respuesta, todas ellas son señales que nacen desde el simple hecho de querer creer, por tanto, aparecen en escorzo como signos no certezas: “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.” (Unamuno, 1983a: 227). Derechamente aquí se desnuda la tesis de la esperanza, y que como señal de una respuesta plausible pedida, se trata de una que anida en el fondo de fe que se descubre en la dinámica de una vida que busca y que encuentra en el anhelo de Dios respuesta: “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 (...), ¿sería posible sin un Dios que la garantizase?” (Unamuno, 1965: 672-673).

En fin, es factible decir que lo que da identidad al discurso unamuniano, 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 aquel afán, tiene su correspondiente correlato con la intencionalidad de la conciencia por comprender la fragilidad humana como condición del deseo de *ser*; deseo que con Unamuno se asocia al hambre de inmortalidad. Ahora, cuando ambos aspectos se conjugan en un solo continente hermenéutico, vale decir, lo religioso con la realidad humana en una sola entidad existencial, se vislumbra el carácter paradoja como nota que identifica la realidad humana. Es probable que ahí bajo la unidad existencial compuesta por el anhelo de inmortalidad (que es en el fondo anhelo de Dios), y la fragilidad constitutiva (por mucho que sea contingente), se encuentre la explicación de por qué las reflexiones unamunianas tienen actualidad a la hora de intentar comprender -desde un sujeto concreto como campo de investigación -la cuestión metafísico-religiosa.



## Bibliografía

- ABELLA, MARÍA J. (1997). *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- ARANGUREN, JOSÉ LUIS. (1994). “Catolicismo día tras día”, en *Obras Completas. Tomo 1*. Madrid: Editorial Trotta.
- BYRON, LORD. (1886). *Poemas dramáticos de Lord Byron: Caín-Sardanápalo-Manfredo*, (traducción de José Alcalá Galiano. Nota de Marcelino Menéndez Pelayo). Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull.
- CIRILO FLORES, MIGUEL. (2014). “Unamuno filósofo – poética versus lógica”. En Gutiérrez, Jorge y Marcel Mendes, (Org.). *Miguel de Unamuno e o existencialismo*. Sao Paulo: Editorial Giostri.
- GELABERT, MARTÍN. (1997). “La fe que brota de la esperanza. (Valoración teológica de la concepción unamuniana de la fe)”. En *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, N° 32. 99-123.
- MORÓN, C. (1990). “Unamuno y Hegel”. En Barbudo, Antonio (Comp.) *Miguel de Unamuno*. Madrid: Editorial Taurus.
- LAÍN, PEDRO. (1965). *Obras*. Madrid: Editorial Plenitud.
- MARTÍN, JUAN. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- PULGAR, RODRIGO. (2014). “Miguel de Unamuno: fe y filosofía del vivir trágico”. En Gutiérrez, Jorge y Marcel Mendes. (Org.). *Miguel de Unamuno e o existencialismo*. Sao Paulo: Editorial Giostri.
- UNAMUNO, MIGUEL DE. (1958a). “La fe”, en *Ensayos Tomo I*. Madrid: Aguilar.
- (1958b). “La vida es sueño”, en *Ensayos Tomo I*. Madrid: Aguilar.
- (1958c). “La ideocracia”, en *Ensayos Tomo I*. Madrid: Aguilar.
- (1983a). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Akal.
- (1983b). *La agonía del cristianismo*. Madrid: Akal.
- (1987). *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1966a). “A mis lectores”. En *Obras completas. Tomo III*. Madrid: Escelicer.
- (1966b). “El individualismo español”. En *Obras completas. Tomo I*. Madrid: Escelicer.
- (2004). *Abel Sánchez*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- (2007a). *Diario íntimo*. Barcelona: Ediciones Folio.
- (2007b). *San Manuel bueno mártir*. Madrid: Editorial Edaf.
- RICOEUR, PAUL. (2006). *Ideología y utopía*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- ZAMBRANO, MARÍA. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Editorial Debate.
- ZUBIRI, XABIER. (1944). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Editorial Alianza.



