

César Augusto Ramírez Giraldo
Jacinto Arturo Ceballos Marín

**EL PENSAMIENTO
EXISTENCIAL AL SERVICIO
DE LA EXPERIENCIA VITAL
Un salto a la esperanza**



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

César Augusto Ramírez Giraldo



Hijo de Rosa María y Luis Alfonso, quien en medio de sus inquietudes humanas asume la existencia como una posibilidad permanente de ser siempre rescatada a pesar de su finitud y que nada sea para siempre.

Jacinto Arturo Ceballos Marín



Hijo de Martha y Jaime, quien ha aprendido a valorar sus orígenes y la riqueza del pensamiento auténtico en su trajinar breve y perdurable.

César Augusto Ramírez Giraldo
Jacinto Arturo Ceballos Marín

**EL PENSAMIENTO
EXISTENCIAL AL SERVICIO
DE LA EXPERIENCIA VITAL**
Un salto a la esperanza

© César Augusto Ramírez Giraldo
© Jacinto Arturo Ceballos Marín
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

El pensamiento existencial al servicio de la experiencia vital.

Un salto a la esperanza

ISBN: 978-958-764-499-9

Primera edición, 2017

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

CIDI

Proyecto: Las experiencias antidogmáticas desde Unamuno y Kierkegaard en la tradición cristiana. **Grupo de Investigación:** *Epimeleia*. **Radicado:** 057B-02/13-75

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: María Isabel Arango Franco

Corrección de Estilo: Silvia Vallejo

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017

E-mail: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1620-10-08-17

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Prólogo	7
Introducción	
Tras las huellas de lo humano. El irracionalismo frente al dogmatismo. Una posibilidad vitalista.	10
Capítulo 1	
La pedagogía del amor como sociología del dogma. Un aporte desde la filosofía de Unamuno.	14
Capítulo 2	
El realismo irracional trágico Una mirada desde San Manuel Bueno, mártir.....	30
Capítulo 3	
El propósito de fe en un mundo laicista. Un acercamiento a la postura filosófica de Kierkegaard.....	54
Capítulo 4	
La libertad a través de la angustia en Sören Kierkegaard.....	65
Capítulo 5	
Kierkegaard y Unamuno: El pensamiento existencial al servicio de la experiencia cristiana de la fe.....	78
Bibliografía	89

Prólogo

Una de las tareas más complejas del pensamiento contemporáneo –heredero, aun en sus versiones críticas, de la razón moderna– ha sido la de abordar el problema de los límites de la razón, particularmente en el análisis de realidades tales como la existencia humana. En 1991, el filósofo católico italiano Dario Antiseri en un ensayo titulado “Qué quiere decir ser racionales” comentaba, a propósito de las ideas de Wittgenstein, que “las afirmaciones científicas –descriptivas, explicativas y previsoras– callan en aquello que para nosotros es más importante: las elecciones éticas y nuestra fe”, tema desarrollado posteriormente en su obra “Teoría de la racionalidad y razones de la fe”. En el final de dicho ensayo, Antiseri, desde la convicción de que hay más cosas en el cielo y en la tierra de todos los bienes que la razón puede *capturar y dominar*, señala: “no tenemos derecho a la certeza. Y también por eso, y quizá justamente por eso, tenemos derecho a la esperanza”.

Ya en el siglo XX, siglo de la ciencia, reputada como la expresión más avanzada de la razón, los límites de la razón eran objeto de reflexión rigurosa aun desde el horizonte del racionalismo crítico. En el siglo XXI, siglo de la vida, marcado paradójicamente al mismo tiempo por el poder de la razón sobre la vida (biotecnología, biopolítica), el crecimiento de la consciencia (bioética) y el desgarramiento de la vida (crisis ecológica y de convivencia), las sociedades humanas, “sociedades de la decepción” según la expresión de Lipovetsky, están cansadas de las promesas racionales de bienestar y felicidad permanentemente postergadas.

Al siglo de la vida parece estar escapándosele la valoración, la responsabilidad y el cuidado de la existencia humana, considerada en su cotidianidad y en toda su proyección, y de su inserción en

espacios de sentido, espiritualidad y trascendencia. Junto al superávit de razón, conocimiento y tecnología, y tal vez debido a éste, persiste un déficit de sabiduría práctica –la *frónesis* de los griegos–, necesaria, como lo señala el creador de la Bioética Renselaert Van Potter, para utilizar de modo valioso y responsable el poder racional. Los seres humanos, marcados por una tensión existencial entre las potencialidades internas de su Vida Activa, en el sentido de Hannah Arendt, y las posibilidades externas limitadas de su vida productiva (a la que ha sido reducida su existencia), parecen haber perdido la confianza en la capacidad ordenadora, *cosmopoiética*, de la razón y de la ciencia para alcanzar una vida con sentido. La decepción, el desencantamiento y la desesperanza parecen sumirles en lo que, en otro contexto, fuera ya descrito en el siglo XIX y luego profundizado en el siglo XX por el pensamiento existencialista: la angustia, sumada a la depresión y el sinsentido ante a la vida.

El ropaje único de la razón parece haber sido incapaz de traer felicidad a la existencia –aun aquella felicidad reducida a consumo y espectáculo– incrementando más bien el vacío de sentido y de espiritualidad y relegándolos a espacios solo privados, privándoles así de su carácter relacional intrínseco. Individuos, no personas, afectados de múltiples carencias –de todo orden– y con alto nivel de desamparo. Un mal-estar que, a fuerza de ser continuo, se vuelve mal-existir. Un mal-existir que se vuelve angustia, rompiendo la posibilidad de manejar de manera armónica la relacionalidad de la persona consigo misma, con los demás y con la trascendencia. Una cultura, en la base de ese malestar, y una filosofía, reducida a explicación racional, que privilegian la objetividad, entendida como “argumento para obligar”, según la expresión de Humberto Maturana,

Hoy en día, desde la filosofía, la teología y otros saberes se impulsan estudios que desarrollan perspectivas reflexivas para la comprensión de la realidad de lo humano, tanto en la expresión cultural, histórica y social de su finitud, fragilidad y contingencia, así como en las formas de autocomprensión, autovaloración y autoafirmación de su existencia. En el campo de las ciencias humanas, por ejemplo, ellas han dado lugar a la formulación reciente de las Ciencias de la Persona, según la propuesta de filósofo español José Luis Cañas, en las que se cumple un valioso análisis

de las esclavitudes existenciales como tema central del tiempo presente, incluyendo consideraciones sobre aspectos centrales del pensamiento de Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche y sobre la concepción de la persona en la fenomenología existencial, la filosofía de la existencia y el existencialismo y en la filosofía personalista actual, todo ello en el marco de una propuesta de rehumanización y fundamentación de la esperanza.

La discusión acerca de los límites de la razón ha ido constituyendo un espacio reflexivo en el cual, desde fundamentaciones teóricas rigurosas, han visto la luz importantes estudios que buscan abordar la riqueza y multidimensionalidad de lo humano a partir de una revalorización de los aportes realizados desde perspectivas voluntaristas y vitalistas por importantes pensadores contemporáneos. En ellas se muestran las limitaciones y falencias del enfoque reductivo presente en diferentes formas de dogmatismo racional, que desvaloriza las perspectivas críticas provenientes del “irracionalismo”. La investigación filosófica que el lector tiene en sus manos profundiza, desde el horizonte de autores como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Unamuno o Bergson, los aportes del irracionalismo a la comprensión de lo humano, centrándose especialmente en el pensamiento de Sören Kierkegaard, en la primera mitad del siglo XIX, y Miguel de Unamuno en el primer tercio del siglo XX y vinculando el pensamiento existencialista a la experiencia cristiana de la fe.

El trabajo despliega un amplio abanico de perspectivas de reflexión a través del recorrido de temáticas que permiten valorar la vigencia de las elaboraciones de Unamuno sobre la pedagogía del amor considerada como sociología del dogma, siendo de destacar igualmente el minucioso análisis de la obra “San Manuel Bueno, mártir” como expresión del realismo irracional trágico de Unamuno. La perspectiva histórica del pensamiento existencial permite, a partir del abordaje de los aportes de Sören Kierkegaard, articular el tema del propósito de fe en un mundo laicista, así como también sacar un valioso provecho de la consideración del tema de la libertad a través de la angustia. A partir de la obtención de conclusiones reflexivas e integradoras del tratamiento de los temas anteriores, la obra conduce, de manera sólida y bien argumentada,

a la valoración del pensamiento existencial al servicio de la experiencia cristiana de la fe.

El presente trabajo, que sin duda abrirá nuevas perspectivas para la valoración del aporte del irracionalismo a la comprensión de lo humano, muestra como esta comprensión no arranca de una explicación racional sino de la búsqueda de sentido desde una postura irracional que se apoya en una fuerza, un contenido, una materia individual, intraducible y en definitiva incomunicable. Los análisis que siguen muestran, desde distintos ángulos del pensamiento de los autores estudiados, por una parte, y en una valiosa proyección hacia problemáticas contemporáneas, por otra, la incapacidad de la razón para resolver el problema del sentido tal como se expresa en las obras de Unamuno y Kierkegaard. Pero además, subrayando su vigencia actual, muestra su valor en la situación de agotamiento racional que atraviesa a las sociedades contemporáneas, poniendo en evidencia la correlativa riqueza de la experiencia cristiana de la fe y el valor del aporte que el pensamiento existencialista es capaz de proporcionarle.

Las reflexiones sobre la fe, sobre Dios, la angustia o la inmortalidad que en el trabajo se exponen de modo fundamentado y profundo apuntan a dejar establecida una relación estrecha entre la filosofía y la experiencia de la fe. En el fondo, está tematizada la relacionalidad intrínseca entre existencia y trascendencia, constitutiva de lo humano y contenido de su experiencia del mundo. En el marco de esa relacionalidad, tematizada en la convergencia entre filosofía y teología, la vía indicada para superar las esclavitudes existenciales, externas o autoimpuestas, y el vacío de sentido que cierran el camino a la felicidad y clausuran la esperanza, no es resultado dogmático de la razón sino que forma parte de la vivencia de un mundo abierto, cuya experiencia se cumple en gran medida en la religión y en la angustia como condiciones para que el ser humano se realice en plenitud, en relación existencial consigo mismo, con otros y con Dios, en la vida social y espiritual.

Dr. Víctor R. Martín Fiorino

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina

Introducción

Tras las huellas de lo humano.

El irracionalismo frente al dogmatismo.

Una posibilidad vitalista.

A pesar de las ambigüedades que ha presentado el concepto “irracional” dentro de la tradición filosófica, sería absurdo dejar al margen de tal fenómeno la propuesta voluntarista y vitalista de Schopenhauer, Unamuno, Kierkegaard, Nietzsche y Bergson, quienes abren esa otra perspectiva de comprender la filosofía en sus consideraciones más genéricas y particulares, a saber, desde sus contradicciones. Allí nace el irracionalismo. La explicación a ello es simple. Cuando el mundo objetivo se le escapa a la comprensión que la filosofía hace desde sus múltiples modos de acceso a este, ella cae presa de la contradicción. La consecuencia inmediata no es otra que la manifestación del irracionalismo como antítesis del contenido objetivo de las posturas que dicta el entendimiento como exclusivamente racionales. De ahí que cierta parte de la tradición más dogmática de la filosofía ataque directamente estas posiciones irreverentes e “irracionalistas”, considerándolas, aparte de incorrectas o absurdas, como imposibles a la hora de llevar a cabo una crítica a la razón desde los planteamientos supuestamente irracionales.

El asunto que se tocará en este texto, no se trata de una tarea de adoctrinamiento sobre el carácter “irracional” que presentan ciertas acciones de la existencia, o ciertos contenidos objetivos de la misma, sino mejor, de dejar abierta la consideración de que lo humano y el mundo son dominados también por otras fuerzas, que transgreden el orden objetivo que el entendimiento racional presenta. Serán las propuestas de estos grandes pensadores,

reconocidos en la historia del pensamiento occidental, por sus enormes aportes a la filosofía, las que se han alzado como una crítica rotunda, seria y profunda al imperio objetivo del historicismo y de la cultura; y a esa manifestación popular del acontecer común de las masas, es decir, a la sociedad y sus especulaciones fantasmagóricas sobre la existencia.

No obstante, se hace ineludible aclarar el prejuicio en torno al irracionalismo, según el cual, este parte del carácter de irreflexión y del capricho intelectual de algunos filósofos. Intentamos dar razón de la importancia innegable de las posturas irracionales. Si bien los griegos fueron los primeros que determinaron lo “irracional”, el *alógos* en relación con el mundo mitológico y su interacción con los dioses, para ellos la postura no partía de la carencia de sentido, sino de la *explicación* de aquello que se establecía en dicha relación hombre-dioses. Esto es un proceso racional, pero no se trata de dar cuenta desde una actitud procedente del entendimiento, sino de la búsqueda del sentido propio de aquello que escapa a dicha actitud. Por eso, lo *humano*, en su primera acepción, partió de esta relación, que sin presentarse en sus esferas más íntimas era considerada irracional, pero no por ello absurda o ilógica. Los ejemplos más radicales al respecto podemos hallarlos en la tragedia griega. Si lo irracional fuese irreflexivo ¿no carecía Antígona de razón, pareciéndonos racional dicha actitud, que desafiará las leyes civiles del respeto y valor de las leyes naturales y de los dioses para agradar a los suyos? ¿Cómo no agradar las leyes naturales y divinas para favorecer a los suyos cuando estas mismas leyes vienen dadas por la existencia y por el carácter más antiguo y originario en el hombre?

Pero no solo acudimos a los griegos. También traemos a la memoria las antinomias de la razón establecidas por Immanuel Kant. Nombramos dos asuntos al respecto a Kant. Inicialmente, Kant estableció que la razón se nubla a sí misma, creando la imperiosa necesidad de pensarse fuera del ámbito racional, con sus propias contradicciones, para establecer ciertos asuntos del conocimiento, como es el caso de la causalidad, el determinismo e indeterminismo, entre otros. Las antinomias de la razón, es decir, la trasgresión a sus mismas leyes, que la establecen como clari-

dad y evidencia, demuestran, de manera excepcional, que la razón vuelve a su origen: a las contradicciones y lo anti-rracional, para explicarse desde allí. Luego de ello, y en este ámbito kantiano, el Romanticismo sacudió las bases de la razón en pleno imperio de la razón moderna.

El Romanticismo se impuso como una reacción violenta a la Ilustración y al clasicismo racional, a los hechos objetivos y a las reglas estereotipadas, que en el fondo presentaban un rostro baladí. Kant sintió la violencia de tal temblor. Su sistema que buscaba los límites racionales, se encontró con lo incognoscible, con lo limitado del conocimiento en sí de los fenómenos. Allí, el filósofo alemán encontraría que la cosa en sí, la realidad de los fenómenos, el noumeno propiamente, poseía un campo que no es alcanzable por el entendimiento racional humano. Por eso, este hallazgo posibilitaría a los vitalistas posteriores desarrollar una postura teórica-práctica desde aquella que, en el escollo gnoseológico, se conocería como irracional porque escapa al entendimiento y se presenta como contradicción.

En consecuencia, lo *humano* en una segunda acepción no es otra cosa que una plena contradicción con miras a su formación. Lo “irracional”, como aparente irreflexión, es una actitud racional dada desde las contradicciones, pues ¿cómo podríamos calcular o medir racionalmente el hambre, el dolor, el amor, la pasión la muerte, las frustraciones, la guerra, las relaciones con los otros?, ¿apelando a una postura estrictamente racional sin caer en meras categorías racionales como explicación a las mismas? Por eso, la contradicción, desde el ámbito irracional y no desde la visión hegeliana, se convierte en sentido de aquello que acontece en la vida tal y como ella se nos da.

La búsqueda de lo humano no obliga la mera representación lógica de su existencia, más que ello, la búsqueda es por el sentido de aquello que se presenta como absurdo para las leyes positivas o para el entendimiento. De ahí la aclaración de Unamuno:

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar

y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intraducible? ¿Y no está aquí su fuerza?¹

Esta fuerza intraducible o incommunicable no es otra que la búsqueda de sentido desde una postura irracional.

Así, lo anterior hallará, en plena modernidad y contemporaneidad una conexión esencial de los postulados irracionales de la época con ese fenómeno vital y existencial que señalará la incapacidad de las posturas teóricas racionales para la búsqueda del sentido de lo humano abriendo al tiempo la posibilidad de entenderla desde la ética, la imposibilidad del lenguaje y desde la estética como silencio de lo irracional. De ahí que pensadores como Unamuno y Kierkegaard, quienes harán parte de este camino en la comprensión de lo humano, lleven esa consideración irracional al plano del sentido, ya no como resultado dogmático de la razón sino como vivencia de un mundo abierto para el hombre que se experimenta en la religión y en la angustia en tanto condiciones propias de su realización y de la relación con los otros.

¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. (Barcelona: Orbis, 1984), 59.

Capítulo 1

La pedagogía del amor como sociología del dogma.

Un aporte desde la filosofía de Unamuno.

A partir del texto *Amor y pedagogía*,¹ Miguel de Unamuno realiza la presentación del hombre histórico como pedagogo del dogma; como el individuo capaz de encarnar la ciencia para debatir lo que el pensador llama la “pedagogía del amor”. Esta última, invierte el orden cristiano del dogma al concebir la fe de la vida como una acción distante de la revelación, del entendimiento y de la comprensión presentada antaño por la escolástica. Es decir, el místico en los labios de Unamuno crea un nuevo método para enfrentar la trascendencia ese nuevo método discurre en la existencia del hombre terrenal y concreto y, a partir de allí, trasciende la individualidad desde el equilibrio de una nueva *paideia* que él llama: “la pedagogía del amor”. Estos elementos son los que serán abordados en este escrito.

“¿Es acaso una necesidad metafísica la muerte?”.² Esta pregunta emerge de los labios de don Fulgencio, aquel que en la novela ya mencionada de Unamuno hace el papel del filósofo. La relación que plantea dicha pregunta crea el escenario de “enfrentamiento” que presenta claramente Unamuno en su obra. La muerte del ser histórico, real, concreto, de tierra, el cientificista, ¿hasta qué punto puede crear otros ámbitos de comprensión? Unamuno se inclina

¹ Miguel de Unamuno, *Amor y pedagogía; nada menos que todo un hombre*. (Madrid: Club Internacional del Libro, 1998).

² Unamuno, 113.

por proponer una “sociología metafísica” desde una pedagogía vitalista. Esto significa, dar sentido a la muerte desde la paradoja “vida de la muerte”, que él jocosamente llama en boca de Fulgencio “combinación binaria” o “combinaciones”³ de donde resulta la muerte de la vida y la vida de la muerte. Es una respuesta muy sensata a la anterior pregunta en el sentido en que se propone una filosofía pragmatista y dialógica. Sin embargo, lo dialógico de esta obra presenta aspectos complejos en los cuales es justo detenerse. El primer aspecto se halla en su mismo título: “amor y pedagogía”.

Procurar un diálogo entre la racionalidad de la ciencia, representada en la novela, en la persona de Avito el pedagogo, y el instinto del amor en el cuerpo de su esposa Marina, es una relación peligrosa y seria. Más aún, cuando al final de la novela parece triunfar la “pedagogía”. Es el enfrentamiento serio entre el amor y la ciencia, el instinto y la razón, la cultura y la anticultura o, en palabras del mismo Unamuno, entre el amor y la pedagogía. El presente escrito mostrará algunas tesis que plantean posturas anti dogmáticas con relación a la verdad religiosa. Estas tesis serán abordadas desde tres posturas relevantes, la primera desde algunas anotaciones generales sobre *Amor y pedagogía*. En un segundo momento se expondrá algunos elementos referidos a la “pedagogía sociológica”, para finalmente plantear “la pedagogía del amor” como nuevo dogma.

Sobre el amor y la pedagogía unamuniana

La filosofía, luego de divagar en el racionalismo exagerado, de presentar una lógica que se debate entre la ciencia y la razón, ha encontrado nuevas posibilidades de hacer filosofía, tal vez desde la misma vida. “La filosofía [...] aparezca, con pretensiones de superar uno y otro extremo, una filosofía anti intelectualista, irracionalista, intuicionista, mística o romántica”,⁴ como nueva vía de tránsito. Y es en estos nuevos caminos en los cuales Unamuno inserta su propuesta.

³ Unamuno, 56.

⁴ Miguel Oromí. El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad. (Madrid: Espasa-Calpe, 1943), 86.

Su novela *Amor y pedagogía* osa apartarse de los universales buscados por la ciencia para arraigarse en la contingencia del individuo. De ahí que su tratado académico sea calificado de “metafísica realista y concreta”. Sus textos son palabras que proponen, desde la crítica literaria, nuevas formas de enfrentar la existencia, algo similar a los textos sagrados. De ahí que se diga con respecto a la obra unamuniana que es la “filosofía de la existencia”, por oposición a la filosofía clásica, que se ocupa en definir las esencias de todo lo existente; y también filosofía de la vida, para indicar su dinamismo vital, específicamente espiritual y libre que se manifiesta en la actividad científica, cultural, ética, religiosa, etc.”.⁵

La filosofía unamuniana es, en este sentido, una filosofía volitiva, del evolucionismo, una filosofía que acepta la propuesta kantiana de la imposibilidad de una metafísica científica. No existe en el hombre concreto unamuniano división alguna entre realidades. El hombre es un ser histórico unificado, completo. Dentro de este panorama se debe entender entonces la obra *Amor y pedagogía*, insertados en un debate en donde el hombre siente y vive con todo su ser la filosofía. El amor es la pedagogía, como lo entenderá en su novela *Apolodoro*. No debe existir una ciencia alejada de la sensibilidad, de la espontaneidad, del arte vital. Estos últimos elementos se congregan incesantes en la pedagogía del amor, alejado de todo intelectualismo fanático y sordo. De ahí que sea el hombre desde el corazón, el portador del dogma, de ahí que Oromí señale con respecto a la antropología del pensador español, “... filosofa no solamente con la razón, sino también con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y los huesos, con el alma y el cuerpo; todo el hombre filosofa”.⁶

Antes de todo *cogito* está la vida con sus fenómenos y misterios, con sus encantos y bellezas. La ciencia y la pedagogía cartesiana solo pueden opacar tal encanto. En Unamuno se invierte el orden agustiniano y cartesiano del si pienso es porque soy algo; ahora es, soy algo, luego pienso. “Se rebela contra el intelectualismo o lo que

⁵ Oromí, 88-89.

⁶ Oromí, 92.

él llama racionalismo escolástico”.⁷ Unamuno presenta la sustancia escolástica como algo vivo, no como una noción bajo la sombra de “concepto” en las *summas*, sino mejor, una sustancia viva y en movimiento. La fórmula más precisa, y que apunta acertadamente Oromí, es “*Amo, ergo sum*”.⁸ El amor encarna la metafísica en el hombre; el amor hace patente la trascendencia en la historia. Es el individuo, entonces, la reacción más seria al positivismo y al idealismo. Ahora, el compromiso a modo de trasmutación se entiende como “la ciencia de los valores”; su filosofía esconde, por lo tanto, una ética del ser, un hábito vital, algo que puede ser denominado muy bellamente “una pedagogía del amor”.

También se expresa una propuesta literaria del siguiente modo: “en *Amor y pedagogía* se despliega un esfuerzo por trascender la prosa característica del realismo y perfilar una suerte de narración comprometida con la realidad interior del ser humano”. De ahí que la crítica literaria sospeche de una unión estrecha entre el Quijote y don Miguel de Unamuno. Esta nueva forma de narración, que deviene *poiesis*, se abre como una nueva *paideia*, una crítica a la ilustración y a la sociedad occidental; de ahí que Unamuno en su obra ponga en boca de Menaguti, el poeta, las siguientes palabras: “hay que hacer obra de amor, obra de arte; no hay más genio que el genio poético”.¹⁰ Amor y quijote, pedagogía poética, esta es ahora la nueva propuesta.

Se debate de este modo Unamuno entre el conocimiento intelectual y la intuición. Sin embargo, es poco frecuente el uso del concepto de “intuición” en la propuesta del pensador, ya que opta por emplear el término “amor” como condicionante en su destello

⁷ Oromí, 93.

⁸ Oromí, 94.

⁹ Juan Antonio Garrido, “Unamuno, el monólogo interior y el flujo de conciencia: de William James y *Amor y pedagogía* a Knut Hamsun y *Niebla*”, *Hispanic Review* 80, no. 3 (abril 2012), consultado 12 de mayo de 2014: 448. http://www.research.ed.ac.uk/portal/files/12418466/Unamuno_el_monologo_interior_y_el_flujo_de_conciencia_de_William_James_y_Amor_y_pedagog_a_a_Knut_Hamsun_y_Niebla.pdf.

¹⁰ Unamuno, 86.

de teoría del conocimiento. Se da entonces una adaptación de la realidad a aquello que exige cada sujeto o individuo particular, y no al revés. Así se tiene que, nada puede decir “el concepto” de lo que es la cosa en sí, ya que los conceptos únicamente indican o sugieren, mas no precisan de asuntos metafísicos o relaciones que comprometan la sustancia. Así, procura Unamuno un distanciamiento de la filosofía desde la intelectualidad para hacerla arribar en una filosofía vitalista, en donde la vida es asumida como don y dogma.

Hay que excluir del ámbito de la verdadera filosofía, cuyo objeto es conocer la realidad en sí misma, sin falsificarla con fines utilitarios, todos los sistemas racionalistas, intelectualistas, cientistas, y todos aquellos que consideran la verdad como una cosa hecha, dispuesta a ser copiada por nuestro entendimiento.¹¹

Así es como se aplica en la mística de Unamuno; se trata de una filosofía viva que excluye hasta la misma cultura y la institucionalidad de la religión cristiana como una sospechosa poseedora del amor y dadora del don. De todo ello duda don Miguel, y se sitúa al margen de tal suposición. Lo que en los místicos españoles –muchos de ellos comentados por don Miguel, como es el caso de Loyola– se conoce con el nombre de arrobó o éxtasis. Unamuno lo propone desde la intuición, como una reacción violenta contra la materia y la misma naturaleza. El enfrentamiento en este sentido es claro: o vida o teología o amor o éxtasis místico, o pedagogía formal o amor pedagógico, o teología o filosofía. Todos en un dualismo de frentes extremistas en donde solo el amor puede tensar los polos e instaurarse como un nuevo método vital.

La crítica se extiende así hasta la misma historia y la tradición. “La tradición no es constante y carece de valor lógico demostrativo”.¹² El portador de tal crítica hace parte de la tripartición que Unamuno tiene del hombre en: carnales, intelectuales y espirituales. Este último es el encarnador de la ironía ante la misma tragedia; es el hombre-comedia que ilumina las sombras del drama, por

¹¹ Oromí, 115.

¹² Oromí, 118.

ello se dice: “finalmente están los espirituales, los soñadores, aquellos a quienes los espirituales, por desprecio, llaman “místicos”.¹³ La pregunta en este sentido sería, ¿es el pedagogo científico portador del dogma en términos religiosos? A este interrogante podemos responder con un rotundo sí. A los ojos de don Miguel se hace irreconciliable la dogmática cristiana con la pedagogía del amor. Los santos padres y doctores de la iglesia no dejan de ser intelectuales distanciados de un verbo sin logos, a modo de oxímoron. El hombre espiritual, siguiendo la propuesta de W. James, se corresponde con la emotividad, de ahí esta hermosa tesis que reza una crítica a la escolástica medieval que dice: “la razón aprehende tan solo la superficie de la vida”.¹⁴

La razón se halla en una lucha constante con lo más íntimo de la vida, carga una fuerte tendencia a la muerte, además de crear el principio de “identidad”, es decir, la idea del “yo”, la memoria que deviene historia, tradición. Esa pérdida de identidad adquiere coherencia con el mandato de Jesús del “negarse a sí mismo” para ser discípulo, una pérdida del “ego” para ganarse otra realidad. El camino primario para tal labor se halla sostenida en una idea que es de suma importancia a la hora de entender este tipo de diálogos, y es que en Unamuno la idea de “intuición”, que es poco empleada en su obra, se convierte en su sistema, en la palabra “fe”. En este punto se encuentra el pensador en una encrucijada tenaz:

la dificultad radica, a nuestro modo de ver, en que Unamuno, en este punto de la fe, se coloca en un campo intermedio entre la fe católica, interpretada en un sentido heterodoxo sin duda, y la intuición de la filosofía anti intelectualista, con el fin de abarcar las dos de una vez.¹⁵

En *Amor y pedagogía* pareciese remediar –como ya se ha sugerido– este dilema con la acción pedagógica del amor. No obstante, ha sido bastante la crítica literaria que se ha opuesto a esta

¹³ Oromí, 120.

¹⁴ Oromí, 119.

¹⁵ Oromí, 121.

postura. Se puede decir que ambas tienen su raíz en la fantasía. “El fundamento próximo de la fe es el sentimiento y la voluntad de la propia inmortalidad”¹⁶ es un fenómeno que emana del hombre concreto y que, a través de la reflexión, adquiere su poder en la voluntad. Es entonces lo volitivo unido a la fe, pero no una “fe” entendida en término católico, sino en términos estéticos. “Unamuno intenta dar una definición de la fe imitando y corrigiendo la del catecismo católico. La fe no es creer lo que no vimos, sino *crear* lo que no vemos”.¹⁷ Y es ahí donde radica su postura pragmatista, en el acto creador, “fe” en esta instancia es sinónimo de amor. El catecismo católico se halla en el ojo de la mira debido a su carencia de voluntad creadora. El catecismo y los dogmas heredados por la tradición no son otra cosa que una representación de la pedagogía, del intelectual, de una historia burda y fría, carente de voluntad que pueda crear aquello que no es en el interior.

El dogma cae bajo el hechizo de la razón y bajo la imposibilidad de decirse como “metáfora”. La fe se apoya en el sentimiento, mientras que las verdades de la Iglesia católica se apoyan en la revelación y el entendimiento. Cómo entender entonces a Dios como suprema irracionalidad. Solo se puede entender ello cuando se liga la fe a la duda. Refiriéndose a Unamuno, dice Oromí: “para el autor, están de tal manera reñidas la fe y la razón, que para los hombres sabios no puede darse otra fe religiosa que la fe dudosa o mezclada con la duda real”.¹⁸

Es decir, el punto medio donde la sensibilidad parece ser sujetada. De ahí que sea preciso, desde la obra *Amor y pedagogía* realizar un acercamiento a la sociología del amor para entender la manera en que ha de aparecer la verdad.

¹⁶ Oromí, 122.

¹⁷ Oromí, 123.

¹⁸ Oromí, 127.

Pedagogía sociológica

Centrando ahora el argumento específicamente en la novela *Amor y pedagogía* se pueden extraer de allí algunos elementos esenciales para el presente texto. En primer lugar, Unamuno traspone la perennidad divina a la individualidad del hombre, “para Ortega el hombre es circunstancia. Para Unamuno, el hombre es trascendencia”.¹⁹ En la individualidad cotidiana mora la trascendencia. El hombre carga una divinidad entre las sombras. Unamuno va impulsado por un misticismo que lo ha tentado desde la niñez. En sus escritos sugiere la añoranza de la luz, del despertar; vivir es esperar, es la nota más aguda de la esperanza. Su drama es lo humano, su tragedia, el mismo hombre. En Unamuno “el racionalismo no alcanza a crucificar el sentido de la trascendencia del hombre”.²⁰ Lo humano, en reunión con sus más hondos secretos, se eleva más allá de la ciencia, de lo abstracto, del orden racional; en Unamuno lo humano es la representación precisa de Jesucristo y de la llamada por él “sociología” del amor.

La novela *Amor y pedagogía*, como lo sugiere el mismo autor, va con un potencial agresivo y descontentadizo. Sus protagonistas representan una ironía fuerte y seria con respecto a la ciencia y la pedagogía posmoderna y universal. Werner Jaeger, en su texto “Paideia: los ideales de la cultura griega” señala: “no es para los griegos la paideia un aspecto externo de la vida, inabarcable, fluuyente y anárquico”.²¹ Y así lo entiende Unamuno, una paideia inherente espiritualmente en el hombre, que recorre el espíritu por su espontaneidad, fluye vitalmente y se impone a la misma vida. De ahí la expresión del amor como nueva *paideia*.

Esta nueva *paideia* se expresa en la novela como un elemento que sostiene la tensión entre ambas fuerzas. Y este elemento es la figura del “filósofo” don Fulgencio. El consejero de don Avito. Él

¹⁹ Unamuno, 5.

²⁰ Oromí, 12.

²¹ Jaeger Werner, “Paideia: los ideales de la cultura griega” (abril 2014), consultado 18 de abril de 2015. <http://www.artnovela.com.ar/>.

actúa dentro del drama como punto medio, como lo sabio; es decir, no existe un extremo pedagógico que pueda proponerse como paradigma literario. Esta tesis es interesante en el sentido en que esta nueva propuesta no presenta el amor desde su manifestación simbólica, como un referente de la verdad:

Esa conciencia se hace en los primeros años, por el amor a la leyenda y al absurdo, como le decía a don Avito, el padre de Apolodoro, don Fulgencio. Al absurdo, que nos libera de la lógica, y al juego de crear, de hacerse poeta, creador, creando palabra sin sentido.²²

No en vano el apellido de don Fulgencio era “entreambosmares”, es decir, la posibilidad de crear una pedagogía sociológica que medie entre el mar del intelectual y el mar del instinto amoroso. Es esta nueva pedagogía la que rebasa incluso la *paideia* del cristianismo del siglo XIX. Una pedagogía burda y perezosa a los ojos del escritor.

En los inicios de la novela se le presenta al lector el personaje Evitó Carrascal, el pedagogo científico, la representación de la ciencia, aquel que afirma que “solo la ciencia es maestra de la vida”.²³ Es el personaje que ofrece una pedagogía sociológica desde el método, antes que desde la vida. Las afirmaciones puestas en boca de este personaje son tesis que contrastan con verdades respetadas por el hecho religioso, un ejemplo de ello dice: “... porque el hombre, que ha hecho los dioses a su imagen y semejanza, es capaz de todo; pero lo indudable es que llegará a hacerse genios mediante la pedagogía sociológica”.²⁴ Esa pedagogía sociológica se presenta como una idea que debate la *paideia* cristiana de la gracia y el don.

Cuando Avito Carrascal piensa en el “amor”, lo hace desde una visión griega, desde el *fatum*. La pedagogía del amor se impone en igual magnitud que la pedagogía sociológica, que es a su vez ridícula. En este contexto surge la voz interior o el “monólogo

²² Unamuno, 25.

²³ Unamuno, 31.

²⁴ Unamuno, 37.

interior” que le habla durante toda la obra a Avito, y que dice: “¿qué cosas sabes tú, Avito Carrascal, qué cosas sabes frente a esos tersos ojazos cándidos que empiezan a decirte lo que no se sabe ni se sabrá jamás?”.²⁵ Esa voz, que es la de la conciencia, de la cual solo se desprende Carrascal en el sueño, es la voz de la ciencia teorizante que constantemente le grita ¡haz caído Carrascal y seguirás cayendo! ¿Dónde halla entonces consuelo? En el punto medio que se deja salir de la voz interior que exclama: “¡Oh, el instinto adivina lo que no entiende!”.²⁶

Avito Carrascal representa en la obra la “forma”, y su mujer Marina “la materia”. Este dualismo dramático y literario es interesante en el sentido en que Unamuno satiriza este encuentro desde la bufonada; cuando estos dos se besan “la pedagogía sociológica sonríe desde el mundo de las ideas”.²⁷ Esta metáfora es importante ya que presupone un punto medio al ubicarse en la región ideal, el extremo realista. La posibilidad de pensar en el matrimonio de Carrascal con Marina, desde lo religioso, presenta la tensión interesante entre pedagogía sociológica y la sociología del amor. No obstante, el escritor español afirma que la sociología lo impulsa a transigir con la misma, así lo expresa el autor: “para Carrascal llega la segunda batalla, la de si habrá de casarse por lo religioso, transigiendo con el mundo. Acude a la sociología, y ésta le convence de transigir”.²⁸ Hace del dogma un elemento que hace parte del conocimiento al ubicarlo como objeto del cual es posible elegir; el hecho de “transigir” es una ironía que hace que la ciencia sea vocera del fenómeno religioso en sendas oportunidades.

Desde la novela, posterior al matrimonio, se empieza a plantear una interesante paradoja de instintos, una lucha entre la pedagogía que osa educar el instinto. Es ahí donde se empieza a sentir con mayor vigor el anhelo que Carrascal tiene de que el pedagogo que representa se muestre. De ahí, que reluzcan afirma-

²⁵ Unamuno, 36.

²⁶ Unamuno, 38.

²⁷ Unamuno, 41.

²⁸ Unamuno, 42.

ciones como “un sentimental no puede ser un buen sociólogo”.²⁹ Para Carrascal, la educación es inherente a la naturaleza humana. Es una concepción innatista de la pedagogía sociológica. En el vientre de Marina se gesta lo que representa el amor, el equilibrio del pedagogo unido al amor de Marina, es decir Apolodoro, el hijo, que siente que recorre todo su ser al modo como lo señala Unamuno, como “un dulce espíritu material”.³⁰ La casa es ahora una pequeña selva racional, de ahí que en casa de Carrascal haya un ladrillo con la inscripción “ciencia”.

El anti dogma lo plantea entonces Avito, uno de los protagonistas de la novela, cuando impone al neonato una ciencia, que se puede entender metodológicamente como especulativa y formal. Su esposa procura, por su parte, imponer al niño la religión, la espontaneidad de la oración, etc. A lo que Avito desdeña con afirmaciones como “no le metas eso al niño”,³¹ o con otras aún más tajantes y que enfrentan la Iglesia en la modernidad, unida a la secularización, que dice: “de Dios se podrá hablar, podremos hablar los hombres de razón, cuando nadie crea en él, cuando sea un puro símbolo... ¿entonces sí que nos será útil?”.³² Esto patentiza la inutilidad del mito en la contemporaneidad. La decadencia religiosa en la época en que vivía don Miguel.

Otra afirmación que se puede presentar y que plantea un debate interesante es aquella que reza desde la sátira: “¿y bautizarle? ¿Para qué? ¿Para limpiarle del pecado original?, ¿pero tú crees que esta inocente criatura ha pecado?”.³³ Esta proposición se hace profunda cuando se entiende que el bautismo como dogma limpia a Jesús de toda culpa originaria, mientras que el resto de la humanidad nace con una tendencia al mal que Unamuno maravillosamente cuestiona. Luego, “amor y pedagogía son incompatibles”.³⁴ Esta idea alcanza una unión interesante con la teología católica que presenta

²⁹ Unamuno, 45.

³⁰ Unamuno, 46.

³¹ Unamuno, 51.

³² Unamuno, 49.

³³ Unamuno, 51.

³⁴ Unamuno, 52.

a Jesús, a partir de las cartas paulinas, como el pedagogo del amor, como aquel que posesiona el equilibrio entre la pedagogía del más alto instinto que es el amor. De ahí que sea posible ver en la propuesta unamuniana el rostro de Jesús en entredicho.

Cuando aparece la figura de Fulgencio, el filósofo, el texto toma otro giro en donde este personaje parece representar el equilibrio; pero luego irá mostrando un perfil que encaja perfectamente con el cientificista, el catedrático mediático; de ahí que sugiera, en sendas oportunidades, que el fin del hombre es la misma ciencia.³⁵ El Fulgencio de Unamuno pareciera representar un tipo de sabiduría profunda a la vez que vulgar, con ciertas bufonadas dirigidas al dios cristiano, Fulgencio toma, incluso, la misma figura de Unamuno, el pensador errante, al cual ni siquiera el mismo Apolodoro obedece. Palabras y nada más, no hay allí una propuesta coherente con la vida. Se puede decir que el genio perfecciona el orden establecido por una autoridad suprema respetada por el autor. Desde la manera expresiva que encarna Avito se puede decir que hay un anhelo evidente de transformación de la materia por vía de la pedagogía. Todo empieza a los ojos de este desde la pedagogía. Niño sin pedagogía es un desgraciado.

Como se había propuesto en un primer momento del presente escrito, se presentará a continuación una serie de sentencias literarias señaladas por Unamuno en su obra *Amor y pedagogía*. Estas sentencias, que conforman una plataforma seria, hacen parte de una síntesis que se deduce de la lectura y que argumentan, la temática que se desarrolla en este apartado. Por otro lado, forman a su vez un horizonte hermenéutico que abre perspectivas de acercamiento filosófico a la obra unamuniana. En algunas oportunidades se harán anotaciones:

1. “La casa era el libro; hoy es el libro nuestra casa. El ladrillo hizo posible la escritura; por eso lleva ese ladrillo escrita la palabra *ciencia*”.³⁶

³⁵ Cfr. Unamuno, 55.

³⁶ Unamuno, 73.

2. A continuación, un sarcasmo crítico a la mitología religiosa: “¡pero si mi hijo tiene tendencias mitológicas, y en la escuela en vez de combatírselas se las corroboran...!”³⁷
3. “La mujer representa la Materia, la Naturaleza; material y naturalmente hay que educarla, por tanto...”.³⁸ Una vez más el conflicto evidente entre ambos instintos, la pedagogía pretendida que osa doblegar la voluntad de la madre. Posterior a este diálogo donde se enmarca esta proposición, se revela la siguiente pregunta a modo de aclaración “¿no quedamos, Carrascal, en que es el hombre lo reflexivo y lo instintivo la mujer?”³⁹
4. “Y el matrimonio, mal que nos pese, amigo Carrascal, es el consorcio de la naturaleza con la razón, la naturaleza razonada y la razón neutralizada; el marido es progreso de tradición y la mujer tradición de progreso”.⁴⁰
5. En una afirmación de Avito se dice él a sí mismo, en lo que denominan el monólogo interior: “me ha faltado voluntad para imponer la pedagogía; la pedagogía no me ha enseñado a tener voluntad”.⁴¹ Una vez más se evidencia el contraste racionalidad-voluntad.
6. Una crítica seria lanzada por el filósofo es la que proclama que ciencia y religión profanan la libertad de la vida: “bien se echa de ver que tu progenitor te ha empapuzado de ciencia, de esa infame bazofia que con la religión es la causa de nuestra ruina”.⁴²

Finalmente, con la figura literaria del “erostratismo” Unamuno logra la cumbre de su propuesta de la pedagogía como hecatombe del amor. El erostratismo como enfermedad moderna, como convalecencia, como agonía. Con este nuevo elemento es con el que Avito mata en la novela a su hijo Apolodoro; ello devendrá en el final de *Amor y pedagogía* con el suicidio de Apolodoro, es decir, el fruto del amor que muere en sus propias manos

³⁷ Unamuno, 74.

³⁸ Unamuno, 77.

³⁹ Unamuno, 80.

⁴⁰ Unamuno, 81.

⁴¹ Unamuno, 106.

⁴² Unamuno, 109.

gracias a la pedagogía científicista, así lo sustenta Unamuno: “el erostratismo es la enfermedad del siglo, la que padezco, la que te hemos querido contagiar. [...] no creemos ya en la inmortalidad del alma y la muerte nos aterra. [...] Comprendemos todo lo lúgubre”.⁴³

La pedagogía del amor

La parte última del texto *Amor y pedagogía* puede ser tenida como una elucubración en torno al amor. En esta parte, el hijo de Avito, Apolodoro, ya se encuentra grande y empieza a experimentar la fuerza del amor, de la cual ha de salir derrotado. En el momento de cierre de la obra el autor procura tocar la sensibilidad del lector de una manera fantástica. El efecto trágico y meta-dramático es relevante, ya que es en estas escenas finales donde se puede palpar, metafóricamente, el duelo entre ciencia-amor, tal vez a simple vista parece al final que ha de ganar la ciencia, pero la realidad objetiva que trasciende tal acto es otra.

El amor ahora lo encarna la figura de Clarita, la amada de Apolodoro. Así se expresa Unamuno con respecto a la sacralidad del amor de su hijo: “revélasela la eternidad en el amor; el mundo adquiere a sus ojos sentido, ha hallado sendero el corazón sin tener que galopar a campo traviesa”.⁴⁴ La sociología del dogma se entiende entonces en el sentido de considerarlo como posibilidad existencial, carnal, revelador de esperanza; solo el amor puede crear vínculos sociológicos libres desde *Amor y pedagogía*. El pedagogo se convierte en este sentido, y como lo sugiere Apolodoro, en víctima del amor.⁴⁵ Ante el amor del hombre histórico y concreto, un amor completo, más allá de toda materia y forma, es decir, de Avito y Marina, se impone un amor sociológico que derrumba los parámetros de la ciencia positiva, no es un historicismo metódico, sino mejor, un misticismo sin método.

⁴³ Unamuno, 112.

⁴⁴ Unamuno, 96.

⁴⁵ Unamuno, 101.

De este modo, Apolodoro se acerca a su amada Clarita y le susurra al oído “tú eres la verdadera pedagogía”,⁴⁶ es decir, Unamuno pretende invertir el orden emergente a nivel científico del siglo XIX. No se construye mundo desde esta perspectiva, desde el discurso metódico y empírico. Cuando el amor encarna al hombre, este hombre se torna mundo. Al amor encarnar el hombre este se torna mundo. De ahí que es realmente “el amor” el eje temático del escrito, por ello algunos estudios al respecto de esta obra han señalado:

y en carta (de Unamuno) a Bernardo G. de Candamo, escrita el 16 de enero de 1901, cuando comienza la revisión del manuscrito (*Amor y pedagogía*) (lo había concluido en diciembre de 1900), dice: gran parte de él (el libro) es cuento de amor, por primera vez en mi obra, es el amor como pedagogo.⁴⁷

Ahí es donde se halla precisamente el oxímoron literario.

Hay allí, evidentemente, un encuentro de posturas, un debate que para su tiempo era actual y útil; es decir, esta novela puede ser catalogada como una “novela de crítica histórica”, de ahí que se señale:

pero el blanco esencial de su vitriólica ironía, en esos años de fin de siglo, es la ciencia, en cuyo culto Unamuno ve una amenaza mortal contra la vida. Un ídolo, el progreso, se ha convertido en un poder ciego en que se encarna el destino, la trágica Fortuna que rigió el mundo greco-romano.⁴⁸

Esta idea es hermosa y sintetiza perfectamente aquello que el autor pretendía presentar con su texto. Ante la pregunta: ¿Qué del mundo moderno puede ocultar los tesoros de la vida? Una-

⁴⁶ Unamuno, 102.

⁴⁷ Javier Herrero, “Imaginación erótica en Amor y pedagogía: la planta en el hogar”, *Bulletin of Hispanic Studies* 77, no. 2 (marzo 2000), consultado mayo de 2015: 41. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1103329>.

⁴⁸ Herrero, 44.

munno responde diciendo que uno de esos elementos es la ciencia; el positivismo emergente es tenido por distractor de la esencia, la tesis se plantea en estos términos en palabras del fruto del amor, Apolodoro: “escribiré un libro sobre la necesidad de morirse cuando el amor nos falta, y me mataré, me mataré, por no dejarme morir...”.⁴⁹ Esto significa que todo razonamiento deja de tener sentido en ausencia del amor.

El amor se convierte entonces en una forma de *eros* al modo griego. Lo más antipedagógico que existe, lo más anti sociológico. Debe propagarse el hombre como encarnador del amor; esta es ahora la nueva pedagogía que debe difundirse. La pedagogía se entiende, en este sentido, como enfermedad, como lo que Freud llamaría “el malestar en la cultura”. Eso es en esta obra el positivismo lógico, la escolástica de Spencer, etc. Es imposible crear genios científicos cuando hay amor. De ahí resulta por qué para Avito le fue imposible hacer de su hijo Apolodoro un genio. La obra culmina con una alegoría al amor desde otra instancia, que reza un amor más allá de la materia, más allá de la forma, es la representación de la nueva *paideia*. Así expresa las palabras definitivas el autor al culminar hermosamente su novela: “¡madre! —gimió desde sus honduras insondables el pobre pedagogo—, y cayó desfallecido en brazos de la mujer. El amor había vencido”.⁵⁰ Es el triunfo de la pedagogía del amor desde la experiencia límite de la muerte. Solo en la muerte puede silenciarse todo discurso, toda simpatía científica, de ahí que siempre ante el pragmatismo científico ha de triunfar, en boca de Unamuno, “el amor”.

⁴⁹ Unamuno, 125.

⁵⁰ Unamuno, 126.

Capítulo 2

El realismo irracional trágico Una mirada desde *San Manuel Bueno, mártir*.

En este apartado se expone una visión amplia y seria del pensamiento de Miguel de Unamuno a partir de su breve novela *San Manuel Bueno, mártir*, tratando de detallar en gran medida, además de desentrañar, las ideas más esenciales que se esconden detrás de la lírica simbólica utilizada por el autor en la obra. Para lograr tal objetivo se recurrió, en primera instancia, a detallar el contexto “dogmático” y general que aconteció en la filosofía unamuniana a la hora de escribir el texto. El elemento dogmático se abordó como paradoja, en el sentido de patentar, a través de la vida, nuevas verdades no menos religiosas que las cristianas. En un segundo momento se abordó el “idealismo antropológico”, como una idea novedosa y como sismo en *San Manuel Bueno, mártir*, ya que es una propuesta que consiste en que en el hombre concreto se suscita una apertura metafísica; de ahí que se hable de “ontología de la inmanencia”. Finalmente, se presenta un acercamiento ortodoxo y hermenéutico a la novela en sí, en donde se rescatan: el contexto en el cual se desarrolla, las ideas más exuberantes de los personajes con relación al anti dogma y las tesis textuales que corroboran el plan de Unamuno de dicho drama, que no es otro que el de propiciar un giro que se resume en la idea: el Ser es el obrar.

La *paradoxa*, aquella idea extraña emergida de los griegos, se hace evidente en la propuesta unamuniana. No se trata, en este caso, de una mera contradicción conceptual, sino vivencial. De hecho, la vida de don Miguel de Unamuno constituye, en un sentido lacerante, “la paradoja”. La encarna hasta convertirla en una *praxis* existencial particular. La evidencia mayor de tal acontecimiento

tecimiento se halla en la tendencia política de Unamuno; en su contexto social que parece contradecir su propuesta filosófica del hombre concreto con aspiraciones sublimes. Sin embargo, se dice que “las paradojas surgen cuando dos juicios que se excluyen recíprocamente (contradictorios) resultan demostrables en la misma medida”.⁵¹ De ahí que tenga sentido que su propuesta haya sido abordada desde la crítica filosófica y literaria, y calificada por la misma como una didáctica de la: “inmanencia trascendente” o del “realismo ideal”. En *San Manuel Bueno, mártir*, breve novela de 1930, se constata con mayor vigor la paradoja, entendida como efecto contrario a la opinión (dóxa) común. Es decir, como un encuentro de sentidos, en este caso entre un sacerdote que predica aquello que no “cree” (Manuel Bueno).

¿Qué procura presentar entonces Unamuno con su figura de Manuel el mártir? Parece que propone un encuentro de sentidos, no solo literarios, sino también vivos, realidades vivas, encuentros reales entre las aparentes antinomias fe-duda, verdad-error, cielo-tierra, vida-muerte, esperanza-miedo, etc. Son paradojas de relación que, desde una mirada religiosa, ponen en riesgo el dogma. Por demás, en el texto es evidente este tipo de riesgo; por ejemplo, el dogma del infierno se debate allí con gran claridad en sendas tesis centrales que serán presentadas en este texto. Pero claro está, en un contexto literario netamente cristiano.

Unamuno infunde al escenario de su relato (*Manuel Bueno*) la máxima universalidad posible dentro del orbe cristiano: apela a la conciencia histórica de toda la cristiandad, despierta en zonas acaso adormecidas de nuestra alma visiones, las más conmovedoras, de la sagrada escritura y superpone, de una parte, paisaje sobre paisaje y, de otra, figuras de un ayer remotísimo sobre figuras hechas como la estrofa de nuestro tiempo.⁵²

⁵¹ Luduin Rosental, *Diccionario filosófico*. (Buenos Aires: Ediciones Universo, 1967), 351.

⁵² Hugo Rodríguez-Alcalá, *El escenario de San Manuel Bueno, mártir como “incantatio poética”*. (Monterrey: Estudio de Letras en el Anuario Humanitas, antología 1960-1990. Centro de Estudios Humanísticos, 2009), 97.

Unamuno: la paradoja del dogma

Unamuno, además de aceptar en vida las relaciones y coherencias estrechas entre su pensamiento y el de Kierkegaard, considera a este último como la misma persona espiritual que Henryk Ibsen, poeta y dramaturgo noruego, que impactó en la dramaturgia moderna, y que influyó en Unamuno en dos sentidos: en el realismo moderno –como el fundador del mismo– y en el teatro simbólico, como aportador. Unamuno admiró y conoció de cerca su teatro, del cual decía que era “la representación dramática de la vida íntima de Kierkegaard”.⁵³ Ibsen cuestiona en su teatro, entre otros temas, los paradigmas culturales de la época, como la familia, la religión y la sociedad en su conjunto. Unamuno construye su novela *Manuel Bueno* siguiendo el modelo del realismo moderno heredado de Ibsen, junto con sus críticas, además de un argumento con fuertes tendencias literarias similares a la obra de Ibsen: *Brand*, en donde un sacerdote sacrifica a su mujer y a su hijo por conservar los principios religiosos de la época.

Unamuno admira entonces estos dramas y conserva, entre tantos elementos, uno muy relevante, la “tragicidad”. En *Manuel Bueno*, no parece revelarse un tragicismo fundante, sino mejor, un tragicismo sacro-realista y una crítica elemental al dogma cristiano y a los paradigmas extremos que presenta la filosofía existencial, influida en Unamuno por vía de Ibsen y Kierkegaard. Oromí, un estudioso de la obra unamuniana, al referirse al pensamiento de Kierkegaard, señala:

el sentimiento y el concepto de pecado serán el fundamento de la religión y de la ética, al mismo tiempo que la base de una filosofía del individuo; en contraposición a la filosofía especulativa hegeliana, que no considera el individuo y no puede dar cabida a la religión y a la ética.⁵⁴

⁵³ Miguel de Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, en *Ensayos*. (Madrid: Aguilar, 1942), 341.

⁵⁴ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 71.

La obra de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, se circunscribe dentro de este contexto, por un lado, el realismo exacerbado de Ibsen y, por otro, el individuo concreto de Kierkegaard, que presenta una ética y una religiosidad a partir de la existencia, y de un cristianismo nublado por lo racional.

El elemento y eje temático interesante consiste en las posibles tesis irracionales que dominan la filosofía de Unamuno, en concordancia con las de Kierkegaard. No obstante, la obra de *Manuel Bueno*, aunque presenta tesis anti dogmáticas, no parece establecer un argumento que busque simular la propuesta de Kierkegaard; sin embargo, ambas filosofías, en especial la obra de *San Manuel Bueno, mártir* y *Temor y temblor* se pueden sintetizar en una proposición esencial que dice: “creer significa precisamente: perder la razón para ganar a Dios”.⁵⁵ Manuel, como se verá más adelante, presenta un nuevo modelo del creer; por ello, Lázaro, en la novela, al definir al sacerdote Manuel Bueno, dice que luego de haber compartido largas tardes a su lado le incitaba a la vida religiosa de este modo. “Para que fingiese creer sino creía, para que ocultase sus ideas al respecto, más sin intentar siquiera catequizarle, convertirle de otra manera”.⁵⁶ Es decir, creer no es cuestión de profesión, sino de deconstrucción vital, del obrar.

Se tiene así un resultado interesante que Unamuno logra unificar en su novela del siguiente modo: *realismo-irracional-trágico*. Esta tripartición se evidencia con claridad en la novela *Manuel Bueno*. “Real” porque ofrece un plano escénico realista en espacio, tiempo y en la personalidad de sus personajes, además del argumento “inmanentista” que presenta. Lo “irracional” deviene en “tragedia” porque se evade el orden lógico que ha sido presentado por los modelos historicistas y religiosos en las diferentes épocas. Se convierte así en una crítica a la lógica hegeliana y a su fenomenología de la historia, para hablarse ahora de una fenomenología de la vida, a partir de la ética-estética del obrar. La “tragedia” no

⁵⁵ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 72.

⁵⁶ Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*. (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942), 44.

es otra cosa que el dominio de fuerzas irracionales y de su misma imposición en el desenvolvimiento de los hechos, así, intuición, fe, voluntad, sensación, etc. se convierten en determinantes en la obra *Manuel Bueno*.

Se puede decir que lo que se hace patente es el primado del ser en el obrar. Es en la acción donde se concretiza la metafísica. “Que en una filosofía esencialmente activista, como lo es la existencial, el primado del ser sea su obrar, es una verdad tan evidente como la más vulgar tautología”.⁵⁷ A veces, se sugiere en el mismo texto la idea de “religión intelectual o estática”.⁵⁸ Esta idea supone una pregunta ¿de qué manera aparece el dogma en una de lo concreto? En una visión global de tal problema se puede decir que tal vez la religión patentiza, de cierta manera, el misterio y el secreto; pero Manuel Bueno sugiere un distanciamiento de la religión, ya que el vulgo asienta su fe en aquello que aparece y olvida el trasfondo metafísico que alberga las representaciones sagradas. En Unamuno se trata de una ética y una religión no racionalizadas en el mundo de la apariencia, sino creadoras de un mundo sustancial y espiritual en todo sentido.

Oromí se refiere a este grueso de ambivalencias: “con esto queda explicado tanto su comportamiento personal contra la religión católica, que él llama oficial o racional (cristianismo), para distinguirla de la religión del pueblo, que considera sentimental (cristiandad), como la que él proclama”.⁵⁹ La religión profesada por Manuel Bueno coincide con esta última, en la aldea todos leen en la vida de Manuel una religión vital y rica en sensaciones. A la larga, ética y religión han de ser irracionales y fundantes de lo que puede ser denominado una neo religión pura, y a los ojos de Unamuno “originaria”. El mismo Oromí, al referirse a tal fenómeno y a sus controversias con respecto al dogma, señala: “la ética o la religión irracionales o vitales tienen su fundamento, no en *dogmas sistemáticos y definidos*, sino en el sentimiento trágico,

⁵⁷ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 169.

⁵⁸ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”.

⁵⁹ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 171.

como dejamos dicho, o en la fe dudosa”.⁶⁰ Esto significa que es en la vitalidad donde aflora la misma angustia trágica. Es sensato subrayar que en la novela *San Manuel Bueno, mártir* no se expresa con realce la idea de la tragedia vital; aunque por leves momentos parece aflorar, no es la intención del autor convertirla en el centro del drama.

Unamuno se subleva entonces, a partir de estas consideraciones, en contra del dogma católico. El dogma no puede ofrecer una moralidad pura porque está fundado sobre una idea oscura de la gracia y el don, “ni la razón ni la fe dogmática pueden proporcionar un fundamento sólido a la vida moral”;⁶¹ cuando la fe se vuelve dogmática se confunde con la razón y, de este modo, ambas propuestas van en la misma línea. El dogma se ve debilitado por la razón en medio del proceso histórico; un ejemplo de ello es el dogma de la Inmaculada Concepción; quinientos años atrás era un dogma fundamental y respetado, pero a lo largo de la historia se ha visto débil y se ha puesto en duda. Una síntesis precisa de esta idea es la que reza: “no es, pues, la vida moral o la virtud la que se funda sobre el dogma, sino que este se funda en la virtud y por ella tiene valor”.⁶² Esta tesis anterior es fundamental y hermosa, además, porque hace asentar la fuerza del misterio dogmático sobre el mismo individuo concreto, ya que la virtud mora en el hombre, y es así como empieza a presentarse en Unamuno una antropología idealista que parte del individuo concreto.

Así, el realismo unamuniano se esparce no solo en un sentido literario, sino también vital y antropológico. Sin embargo, Unamuno deja abierta la idea de que la moral católica al menos haga “vida” parte de su propuesta de la felicidad eterna y de la fruición eterna de Dios. Para Unamuno, el dogma no ha de ser concebido como fundamento moral, sino como aspiración metafísica desde lo concreto. Así, este se convierte en paradoja, en la medida en que como aspiración teje un puente entre la inmanencia y la conciencia, “porque

⁶⁰ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 172.

⁶¹ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 174.

⁶² Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 182.

Dios, dice, padece y padecerá mientras la conciencia de todos y de cada uno no se libre de la materia”.⁶³ La moral de aspiración se entiende, en estos parámetros, como un obrar “hacia”, en un sentido heideggeriano, se entiende como “yecto-siendo”; esto significa, en el desarrollo práctico, el individuo debe construir ese obrar con el imperativo de lo elevado, de la conciencia. Esta es una idea sublime y maravillosa en Unamuno. Más aún, cuando Unamuno distingue entre el amor a Dios y el amor de la divinidad. Miguel Bueno representa el amor a lo divino, que es un sentimiento de dolor inherente a la existencia del hombre desde el amor.

Unamuno traduce el instinto de perpetuación en su existencialismo religioso, en “aspiración de inmortalidad”. Esta es una de las razones por las que don Manuel Bueno no teme morir, porque ha perpetuado su obrar y el legado del mismo en los dos hermanos: Lázaro y Angelita. Esta es la religión más real y pura para Unamuno, se trata de un sentimiento terrenal pero cargado de aspiración, de ahí que se diga que “la religión sentimental de Unamuno [...] no exige otro dogma que el desear y el creer con el corazón y contra la razón en el mundo espiritual y en la unión amoroso-dolorosa y *pasional* con Dios”.⁶⁴ Es así como el amor se entiende en su máxima expresión, como una realidad que se purifica y complementa con el dolor. Tal vez, en la obra, los personajes que hacen el papel de hermanos sienten su verdadera religiosidad al experimentar la muerte de don Manuel Bueno, que para ellos es un dolor desgarrador.

Se puede decir, en síntesis, que Unamuno hace una paradoja del dogma al aislarlo de toda consideración racional e intelectual del misterio, al aislarlo de la escolástica y sus formalismos, y al tratar de vincularlo, desde la comprensión del mismo Cristo, al corazón, al diálogo amor-dolor, concretizándolo en la antinomia de lo humano. Unamuno instaura así lo que Benedetto Croce llama “la economía trascendental”, de la siguiente manera: “la religión es, pues, una nueva economía de fundamentos irracionales,

⁶³ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 177.

⁶⁴ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 183.

una hedonística trascendental que salva nuestro anhelo vital, la inmortalidad de nuestra alma individual”.⁶⁵ Y ella es precisamente la paradoja más precisa que encarna el cura don Manuel Bueno, el mártir del amor.

El hombre concreto: idealismo antropológico

La idea filosófica de “hombre concreto”, como posibilidad metafísica, no es novedosa en Unamuno. La modernidad, con sus atavíos revolucionarios, había ya propiciado una atmósfera para que tal fenómeno cogiera fuerza en filosofías posteriores. Tal vez, un impulso significativo en este sentido pudo haber sido el Romanticismo como reacción a la Ilustración. Desde esta nueva variable se hace posible dirigir una mirada al hombre, no ya como un ente racional en el cual mora el dualismo cuerpo-alma, sino también como un ente concreto, en el mundo, como posibilidad metafísica en el “obrar”, idea bien significativa en la filosofía unamuniana. Sin embargo, la propuesta del hombre concreto más seria que hereda Unamuno no es dada gracias al Romanticismo, sino al pensamiento de Kierkegaard, como se constatará más adelante.

En primera instancia, Unamuno hereda una teoría de la “verdad” de la modernidad, que propone una dinámica de la misma, es decir, hablar de *la verdad* en el contexto unamuniano es hablar de un fenómeno que se construye en el hombre concreto e histórico. Es entonces la “verdad moderna” una “construcción que se elabora progresivamente”.⁶⁶ La línea existencialista que presenta la obra *San Manuel Bueno, mártir* en su conjunto puede ser calificada entonces como una superación disimulada de la propuesta de Kant, de la naturaleza lógica del entendimiento humano, en donde la naturaleza se reduce a un fenómeno que ha de ser organizado desde lo sensible por el entendimiento mismo, a partir de la experiencia.

⁶⁵ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 185.

⁶⁶ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 189.

En los existencialistas –que es donde se inscribe la novela de Unamuno de la que se está tratando– se evidencia un giro leve, pero sustancial, a las ideas modernas. Se constata, en el siguiente sentido, con respecto a la diferencia entre neokantianos y existencialistas nacientes: “la única diferencia está en que la ‘reificación’ (*Dingtigkey*), para la filosofía existencial, se realiza en fuerza de las exigencias prácticas del individuo concreto-social”.⁶⁷ No en un sentido objetivo, al modo de la intuición kantiana, sino en uno pragmático y concreto. Es preciso leer la conclusión de la cita anterior para entender tal dilema y la resolución del mismo: “la realidad absoluta, que para Kant es la ‘res in se’, concebida como una realidad ‘inteligible’ (*noumenon*) y cuya esencia metafísica sería el ser ‘logos’, es decir, fenómeno mental, queda sustituida por la realidad a-lógica dinámica”.⁶⁸

De ahí que los existencialistas restituyan en el hombre sus partes más esenciales distanciadas de todo pan-logismo. No es el hombre únicamente ser pensante sin libertad y sin poder vehementemente de voluntad, “por eso el mérito que se atribuyen los filósofos existencialistas es el de haber restablecido la filosofía de la *libertad* y restituido la dignidad de la personalidad humana concreta”.⁶⁹ Se trata entonces de una re significación del hombre. Se trata de una revaloración de lo humano desde la tierra. Un hombre más cercano e íntimo se puede leer allí. La pregunta por el Ser universal se invierte ahora en una pragmática vitalista, y es precisamente a ello hacia donde apunta Unamuno. Miguel Bueno es la representación del “obrar” convertido en Ser. Es una nueva inversión que, como se sugirió anteriormente, ahora consta del *in se* en lo concreto. La esencia, al modo escolástico, se traslada en la novela de Unamuno a un pueblerino, un cura que encarna en lo concreto una realidad religiosa y ética que se impone sobre la herencia escolástica; de ahí que se afirme sensatamente, en el texto de Oromí, con respecto a la obra de Unamuno: “... ser es igual

⁶⁷ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 190.

⁶⁸ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 191.

⁶⁹ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 192.

a pensamiento, queda transformada en el plano concreto en esta otra: ‘operari= ese’, el ser es su obrar”.⁷⁰

En el contexto de *San Manuel Bueno, mártir* se puede leer un existencialismo en donde la vida y la existencia concreta, dotada de circunstancia, es lo que posee un alto valor pragmático, vital y, a su vez, religioso y estético, dado al mismo hombre. Lo “absoluto” o “metafísico” parece, en este sentido, carecer de un valor alto y significativo. Se reduce entonces la “metafísica” y sus consideraciones a la nada, una realidad incomprensible y aislada de la comprensión vital, sin sentido con relación al “sentir”. Hay que tener presente que estas consideraciones son espontáneas y forman parte de la sensación, aisladas de toda forma determinativa de la razón, “téngase además presente que esta objetivación de la propia conciencia no es racional, sino sentimental o irracional”.⁷¹ La existencia, en este sentido, se torna –siguiendo el modo de la tradición– como algo dado desde fuera, independiente de mi racionalidad, pero implicada directamente en mi sensación. Dentro de la obra de Unamuno este *afuera* corresponde, como se verá más adelante, al contexto en el que se desenvuelve Manuel Bueno, que es la aldea Valverde de Lucerna y sus metáforas del lago y la montaña.

En el contexto anterior, se puede subrayar que el mundo intelectual o racional se define con relación al mundo de la sensación, como un paso más elaborado de dicho fenómeno. El mundo del intelecto es un mundo organizado desde la lógica, porque es un mundo de “relación”; así, se puede decir que la filosofía de Unamuno es presentada en un contexto de algo que puede ser denominado “fragmentación racional”, un quiebre relevante con la tradición filosófica de Occidente y con su propuesta del primado de la razón sobre el sentir; en Unamuno se puede hablar de un equilibrio de tensiones.

En este contexto, es posible referirnos al papel fundamental de la “intuición” y de su relación directa con la objetividad, la

⁷⁰ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 192.

⁷¹ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 193.

verdad y la realidad. Es ella ahora la que acerca al hombre a otras realidades. Esta idea es sustentada así: “¿se da otra verdad además de la mal llamada lógico-objetiva? Sí, ciertamente, y es la verdad a-lógica, la irracional, la que corresponde a la objetividad y a la realidad del mismo orden, originada por el instinto de perpetuación”.⁷² Esta idea no contrasta con la fe, ya que se trata de una realidad profunda, revelada por vía de facultades que coinciden con manifestaciones irracionales, de ahí que el dogma aún no se vea modificado en este orden de ideas.

Esta idea es bella, en la medida en que Oromí, el autor que desenvuelve el pensamiento unamuniano, habla en este sentido de una “metafísica existencial” o de una “ontología irracional”. Para Unamuno, estas ideas anteriores fundamentan el mundo espiritual, que se abre desde el instinto de perpetuación. Es el hombre concreto el fundamento de la conciencia, es Manuel Bueno el que representa dicha superación del positivismo que Oromí sintetiza en: “Ambos instintos son igualmente legítimos y se hallan en las mismas condiciones; los sentidos externos e internos (intuición, fe, etc.) tienen la misma realidad y el mismo valor”.⁷³ De ahí el equilibrio que presenta Unamuno con su propuesta de Manuel Bueno como ser de “paradoja”, la paradoja consiste en que el hombre concreto tensiona las fuerzas del instinto de conservación y el de la racionalidad.

En palabras de Unamuno: “la verdad no es la relación lógica del mundo aparential a la razón, aparential también, sino que es penetración íntima del mundo sustancial en la conciencia, sustancial también”.⁷⁴ Es así como emerge la metafísica de lo concreto, la propuesta no supone, a primera vista, una superación del positivismo como se ha sugerido, sino una intensificación y profundización de la inmanencia en un sentido concreto y real. En el hombre de carne y hueso, en Manuel Bueno en este caso, se

⁷² Oromí, 197.

⁷³ Oromí, 197.

⁷⁴ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*. (Madrid: Espasa-Calpe, 1956), 110.

trata así de un idealismo antropológico. El hombre cruzado por la fe y la intuición termina en lo que se ha de llamar el “tragicismo”. La tragedia del oxímoron y de una falta de identificación clara en medio de un debate universal, fe-razón; intuición-razón, etc. “Estamos en presencia de una doble fenomenología, de un doble empirismo, de un doble idealismo, a lo menos como tendencia; fenomenología, empirismo, idealismo racional o voluntarístico de carácter concreto existencial”.⁷⁵ No obstante, no deja de ser una propuesta seductora.

San Manuel Bueno, mártir: texto, contexto y palabra

Luego de detallar los anteriores precedentes es preciso abordar la obra de *San Manuel Bueno, mártir* y entender cómo Unamuno sustenta lo anteriormente citado. Es necesario detallar que el autor procura, en todo su conjunto, un acercamiento serio y delicado al fenómeno de lo “concreto” y la encarnación del “vitalismo”, tal vez trascendente, en sus personajes. La novela, que pareciera ser trágica, presenta una trama dramático-real, y de ahí que se pueda hablar, como lo hacen los rusos, de literatura filosófica. Son dos las perspectivas que se pueden abordar en dicha obra; por un lado, el “espacio” en donde se desenvuelve, cargado de metáforas y de simbolismo, heredado, como se había comentado antes, de las lecturas que Unamuno había realizado de Ibsen y, por otro lado, toda la estructura argumentativa de la obra, atiborrada de metáforas y de divagaciones profundas en cuanto a hechos filosóficos y espirituales.

En primera instancia, la novela se desarrolla en un espacio que Unamuno llama “la aldea”, de nombre Valverde de Lucerna. Este espacio, constantemente sugerido en el relato, corresponde con un hecho de la vida real de Miguel de Unamuno. Este último visitó, en 1930, el pueblo de San Martín de Castañeda, ubicado en las riberas del lago de Sanabria, el lago más grande de origen glacial español. El pueblo de San Martín conserva una hermosa leyenda que dice que en el lago se halla sumergido un antiguo

⁷⁵ Unamuno, “Ibsen y Kierkegaard”, 199.

pueblo llamado: Valverde de Lucerna. Es decir, dicho pueblo en realidad no existe, hace parte de una leyenda de transmisión oral, de ahí que en la novela de Unamuno corresponda a un simbolismo sugerido, puesto que el espacio en el que vive San Manuel es precisamente Valverde de Lucerna, es allí donde se desarrolla la novela, en el pueblo sumergido en las aguas, rodeado de una montaña insigne e imponente.

Algunos críticos de la obra unamuniana, como Hugo Rodríguez-Alcalá, entre otros, se han aventurado a semejar dicho escenario con el espacio en donde Jesús impartió el Sermón de la montaña a orillas de Cafarnaúm y Tiberíades. En todo caso, la novela procura un contexto de religiosidad pura y distante de cualquier ruido social que pueda intervenir en el espíritu del creyente, además de crear un sugerido entre San Manuel Bueno y el mismo Jesús. “El escenario de la novela se hace visible gracias a una suerte de *incantatio* que consiste en la habilísima intervención de *leit-motive* [sic]: el lago y la montaña de Valverde de Lucerna”.⁷⁶ Si se permite se presenta una imagen somera del contexto de la obra:

Se puede apreciar el lago y el pueblo que se inició en el siglo VI como el monasterio de san Martín. Unamuno, con este escenario intencional, suscita y evoca la plenitud de los llamados cristianos; no aquellos cristianos comunes, sino los que al modo de san Pablo se identifican plenamente con la vitalidad de Cristo. En Valverde de Lucerna el modelo de Cristo no es otro que el mismo Don Manuel. Sin embargo, el escenario no se define con precisión, sino que durante toda la trama se sugiere, se deja entrever, medio aparece como metáfora, como metonimia de algo más severo que Unamuno quiere revelar como “metafísica inmanente o concreta”. “Lo más notable en la técnica de Unamuno consiste en que suscita una ilusión de plenitud representativa y que logra esto ‘haciendo entrar en nuestro ánimo’ un escenario que en realidad nunca se define, directa, detenida y ordenadamente”.⁷⁷ Se debate así entre dos fenómenos: la montaña y el lago. La montaña

⁷⁶ Rodríguez-Alcalá, 96.

⁷⁷ Rodríguez-Alcalá, 98.

tal vez como efecto de ascensión y el lago como efecto de fluidez existencial.

El lago es la personificación del mismo San Manuel, es lo que el pensador Rodríguez-Alcalá entiende como la piscina de los prodigios del rey Salomón en el templo de Jerusalén. De este modo, el protagonista es presentado por Unamuno como aquel que encarna con precisión y profundidad dos metáforas y una paradoja. Manuel es la representación del lago y de la montaña, esto significa que en realidad la novela presenta un distanciamiento del aparente realismo, y se sitúa en un simbolismo literario evidente. La siguiente cita “reúne” lo más esencial de dicho antagonismo: “veremos entonces la dormida superficie del lago y la base inmóvil de la montaña contener en el ámbito por ellas limitado, como se contiene algo material y tangible, la voz de don Manuel hecha canto sagrado”.⁷⁸ Es en la palabra viva del santo en donde se concretiza la invitación del autor.

Ahora, entrando más en el argumento mantenido por don Miguel de Unamuno en su novela, y siguiendo sus ideas más relevantes con respecto a la trama, se puede decir lo siguiente: en primer lugar, Unamuno describe cómo la figura de Manuel Bueno, al llegar a Valverde de Lucerna, trae el aroma de la santidad, la dicha de la santidad, que, hasta Angelita, la discípula de Manuel, se escribe cartas con su madre en donde realza la inigualable dulzura de la presencia del Santo Manuel. Así lo narra Unamuno: “Y era tal la acción de su presencia, de sus miradas, y tal sobre todo la dulcísima autoridad de sus palabras y sobre todo de su voz —¡qué milagro de voz! —, que consiguió curaciones sorprendentes”.⁷⁹ Hasta el momento, el autor solo pretende concretizar en la novela la presencia real y concreta de una sombra luminosa extraña que llega como peregrina al pueblo, a saber, la sombra de Manuel Bueno.

Unamuno empieza a mostrar una personalidad en su protagonista que se caracteriza más por la actividad que por la

⁷⁸ Rodríguez-Alcalá, 103.

⁷⁹ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 30.

contemplación. San Manuel invita a hablar con sensatez, al buen uso de la palabra, a vivir el evangelio en el obrar antes que en el predicar vanamente. De este modo, adquiere sentido la propuesta anteriormente citada del hombre concreto como existente, y la idea del Ser como obrar. De ahí que Unamuno diga “Y es que huía de la ociosidad y de la soledad”.⁸⁰ Es la propuesta del místico que aparece cercano entre el pueblo, pero que lleva consigo una gran verdad. La metafísica de lo concreto se sustenta en este sentido en Manuel Bueno, y de ahí que, bajo los labios de este, emerja en la novela una invitación a la alegría de vivir, al existencialismo-vitalista como fundamento del obrar.⁸¹ No obstante, era imposible no entrever en ese miedo a la soledad, tan evidente en Manuel, una profunda tristeza e incredulidad camuflada. Identidad que Unamuno revelará en la sugerencia a la ontología inmanentista.

Una de las ocurrencias más frecuentes de San Manuel Bueno, y que refuerza la idea anterior, es su monólogo interior, en el cual solía repetir: “yo no nací para ermitaño, para anacoreta; la soledad me mataría el alma, y en cuanto a un monasterio, mi monasterio es Valverde de Lucerna”.⁸² Manuel antepone el pueblo a su alma. Esa tesis procura un giro al dogma del cielo, porque el paraíso se hace evidente y palpable en Valverde de Lucerna, y más cuando el cura ni siquiera creía en el demonio, idea por demás respetada en este tipo de aldeas y tenidas por dogmas religiosos insustituibles. San Manuel, por su parte, al dialogar con Angelita le siembra unos pensamientos como: “no sé por qué, que nuestro don Manuel, tan afanado curandero de endemoniadas, no creía en el demonio”.⁸³ Se empieza a vislumbrar en la novela la “paradoja” del vivir y el profesar algo en lo cual no se cree.

Por otro lado, Lázaro, el hermano de Angelita, cuando aparece en escena, ve a Manuel como el máximo representante de la despreciable teocracia española, y tratando a los curas de

⁸⁰ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 34.

⁸¹ Cfr. Unamuno, *San Manuel Bueno*, 34.

⁸² Unamuno, *San Manuel Bueno*, 36.

⁸³ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 38.

patanes, descubre, lentamente, en el santo varón, un perfil diferente, además de revolucionario desde el espíritu. Muchas veces Lázaro, abstraído en sus pensamientos, pensaba de don Manuel “es demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar”.⁸⁴ Se refuerza así la idea de sospecha del “creer” en San Manuel, aquel que predica la supuesta verdad habita, tal vez, en este sentido la ironía. Así predicaba Manuel a Angelita: “Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, desde aquí. Y a todos nosotros en Él, y a Él en nosotros”,⁸⁵ pero ¿hasta dónde estas palabras eran sentidas por Unamuno en el orden de ideas cristianas? Esa proposición de “a Él en nosotros” alude al inmanentismo de Dios. Esta es realmente la idea más fascinante de la obra.

Luego de largas caminatas entre Lázaro y don Manuel, por las ruinas del ya caído monasterio de san Martín, Manuel logra convertir al joven Lázaro, y el día de su comunión, san Manuel llora, pero Unamuno utiliza en esta escena una ironía significativa con respecto a dichas lágrimas –parafraseando el evangelio–, primero el pueblo exclama ¡mira cómo lo amaba!, pero al final de tales lagrimas dice Unamuno que “cantó un gallo”,⁸⁶ ese cantar del gallo puede ser entendido como una crítica camuflada a la misma comunión. El canto del gallo simboliza el reclamo de la negación, el recuerdo de la mentira más aguda a modo existencial, a saber, negar la comunión, la comunidad, tal vez ese mismo sentimiento deviene en San Manuel Bueno a modo de sátira literaria.

Para Manuel toda religión es verdadera; de hecho, el lago y la montaña aparecen ante él como religión. Por eso, el estudio sobre esta novela se atreve a afirmar: “En su estudio de *San Manuel Bueno, mártir*, afirma Julián Marías “que es decisiva para Unamuno la existencia de un *mundo* de ciertas condiciones, de una determinada circunstancia espiritual y” agrega “aun física, para la realidad

⁸⁴ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 41.

⁸⁵ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 42.

⁸⁶ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 43.

de las vidas que aquí le importan”.⁸⁷ Se trata de un vitalismo que fundamenta su acción en lo fáctico, en lo sensible, pero que toca el corazón.

En concordancia con lo anterior, y a modo de conclusión, se puede decir que Unamuno se levanta al final de su novela con algunas tesis interesantes que apoyan las ideas antes expuestas, y algunas otras que se dejan *abiertas* libremente al lector, para cualquier tipo de interpretación, ya que sin ser comentadas adquieren mayor relevancia y sacralidad. Estas serán presentadas a continuación, respetando el simbolismo unamuniano:

- “¡Déjalos! ¡Es tan difícil hacerles comprender dónde acaba la creencia ortodoxa y dónde empieza la superstición! Y más para nosotros”.⁸⁸
- Ahora, una idea hermosa sobre el creer y que es de gran aporte al escrito: “Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a no que no crean nada”.⁸⁹
- “La religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres”.⁹⁰
- “Sí, fe, fe en el consuelo de la vida, fe en el contento de la vida. Él me curó de mi progresismo”.⁹¹
- “Acabó confesándome que creía que más de uno de los más grandes santos, acaso el mayor, había muerto sin creer en la otra vida”.⁹²
- “Así le ganó con la verdad de muerte a la razón de vida”.⁹³
- “¿Qué es eso de creer? Por lo menos viven. Y ahora creen en San Manuel Bueno, mártir, que sin esperar inmortalidad les mantuvo en la esperanza de ella”.⁹⁴

⁸⁷ Rodríguez-Alcalá 108.

⁸⁸ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 49.

⁸⁹ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 51.

⁹⁰ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 50.

⁹¹ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 56.

⁹² Unamuno, *San Manuel Bueno*, 57.

⁹³ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 59.

⁹⁴ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 60.

La intrahistoria como posibilidad de lo anti dogmático

Una constante que pertenece a Unamuno, y el grupo generación del 98, es el sentimiento profundo de amargura y desilusión por la situación de decadencia cultural, social, política y religiosa por parte de España. Dicha situación llevó a la nación y sus ciudadanos a una desconfianza por la clase dirigente y diversas instituciones. Esto obliga a una reacción por parte de aquellos literatos y hombres de cultura por encontrar una solución y darle vida a una sociedad que, aparentemente, parece condenada a la total decadencia. Lo anterior lleva a que se planteen fórmulas y formas que permitan ir al encuentro de un nuevo aire para la sociedad española. Desde esta particularidad, el hecho de lo histórico será reinterpretado como luz o solución a la misma realidad, “el amor por España y la desilusión por las actuales situaciones históricas llevan a estos autores a buscar una realidad más profunda que aquella de lo externo”.⁹⁵ Se presenta, frente al hecho externo, denominado como historia, una realidad más profunda y consistente que abarca aquello que es pasado desapercibido y que aparentemente no importa. Tenemos entonces que, frente al discurso de la historia se añade el elemento de la intrahistoria. “Así se inserta el discurso de la historia y de la intrahistoria. Tal distinción es usada en modo particular por Unamuno, la encontraremos desde sus primeras obras y permanecerá fiel en sus obras sucesivas”.⁹⁶

Ante todo, para realizar un acercamiento más detallado a dicha problemática pensamos, cómo el asunto de Unamuno no es poner en cuestión la vida por falta de quehacer, sino el preguntarse por la lucha entre la muerte y la permanencia. Por ello se hace necesario una respuesta intrahistórica a sus experiencias. Y es por ello que debemos comprender la propia historia de Unamuno, para intuir qué le motiva a descubrirse a sí mismo como hombre en la historia que es capaz de la intrahistoria y desde allí desvelar

⁹⁵ Lorenzo Lunardi, *Attualita di Unamuno*. (Liviana: Editrice in Padova, 1976), 17.

⁹⁶ Lunardi, 19

el valor del hombre, su sentimiento, la fe, la agonía, la muerte y el deseo de inmortalidad.

Su vida es dividida de común en ocho grandes etapas que van desde la niñez hasta el pos exilio y su famoso retorno a España. Nosotros recogemos un poco de su vida en seis núcleos. El primero comprende los años entre 1864 y 1880, en los cuales Miguel se caracterizaba por ser fervientemente católico como sus padres y por tener una fe no fundamentada.

El segundo núcleo comprende una época racionalista y humanitaria que hace chocar su anterior fe con la filosofía, y que es motivada por la lectura de Kant, Hegel, Marx y Spencer. Así adopta ideas socialistas y se abre a la ciencia y tecnología europea.

El tercer núcleo es de suma importancia porque en él se fragua el sentimiento trágico de la vida; Unamuno enferma gravemente de una angina de pecho y padece dolor y la angustia por la muerte de uno de sus hijos. Esta experiencia lo lanza al nihilismo y “las garras del ángel de la nada”. Entonces, interpreta los acontecimientos bajo la óptica de Dios, que lo invita a retomar la fe y espiritualidad perdidas. Reverdece la mística infantil y surgen los principios irracionales de la vida y la comprensión de la misma como lucha. No obstante, como lo presenta en el texto que estudiamos, no vuelve nunca a la iglesia pues su oposición al dogma le impide tal acercamiento.

En este nuevo (cuarto) núcleo busca un ideal que lo eternice y es la búsqueda de Dios y su encuentro para que rescite y nos salve de la muerte. Esta experiencia la podremos percibir al leer: *Diarios íntimos*, 1898 y *Vida de Don Quijote* del año 1905. Un quinto núcleo será una especie de humanismo agónico que madura la etapa anterior en una crisis de credibilidad entre los productos de la cabeza y el corazón, entre la ratio y los afectos. Esta etapa lo vuelve acongojado y melancólico y se empeña en estudiar el fenómeno de la muerte. Por último, tenemos un núcleo más político que lo acompañará hasta poco antes de su muerte y recoge sus intentos de movilizar la España en torno a un ideal.

Ahora bien, del análisis de la vida y de la historia humana, según Unamuno, se hace evidente cómo el transcurrir de la vida humana esté caracterizado por dos estadios bien distintos:

uno superficial, determinado por los advenimientos de los héroes y de los hombres mismos; otro constituido por una plataforma permanente e inmutable, sobre el cual corren los estadios superficiales. Las dos esferas son separadas entre ellas, pero a bien, teniendo una continua relación.⁹⁷

Dicha distinción se puede visualizar sobre un plano colectivo, o sobre una distinción de base hecha por el autor mismo y para una mejor comprensión del hecho mismo: “entre el Yo y el mundo, entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo que es la personalidad y el individuo”.⁹⁸

Unamuno no busca el fundamento del ser humano en lo histórico, como venía argumentado por la corriente alemana hegeliana y algunos sectores del pensamiento filosófico existencialista de la época. “La historia, es comprendida, como aquella que hace referencia a los textos editados y que narran hechos convirtiéndose solo en datos superficiales de la vida humana caracterizados solo por lo fugaz, lo transitorio, lo temporal”.⁹⁹

El concepto de *intrahistoria*, término con el cual Unamuno define una concepción histórica totalmente original, “viene esbozado, en el primer capítulo de su ensayo en torno al casticismo”,¹⁰⁰ muestra que la Historia, tal cual es conocida por la mayoría de los hombres, es solo una máscara que esconde, o la superficie de un mar cuya profundidad corresponde al fondo del ser que se oculta al mismo hombre. Este ser es su *humanidad*, la cual es continua en el tiempo, es inorgánica y se revela en lo silencioso e “insignificante” de la vida. Es así como lo trágico de la vida se hace co-

⁹⁷ Lunardi, 22.

⁹⁸ Lunardi, 24.

⁹⁹ Lunardi, 26.

¹⁰⁰ Lunardi, 25.

media, porque los acontecimientos importantes en sus diferentes narraciones se vuelven insignificantes, para ciertos hombres, ante lo interior del “mar histórico”.

La intrahistoria se entiende como lo inconsciente en la Historia, que luego se hace consciente, porque allí reside la tradición eterna y su búsqueda debe constituir un ejercicio permanente de los pueblos, en especial de sus dirigentes políticos: “La tradición eterna es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo, para elevarse a la luz, haciendo consciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente, para guiarle así mejor”.¹⁰¹ Y porque el proyecto unamuniano consiste en “contemplar” a un hombre de carne y hueso, tal cual es, sin adornos ni tragedias superficiales, nada mejor que llegar hasta su humanidad, como lo entendió el sacerdote mártir *Manuel Bueno*.

Sobre la temporalidad de la intrahistoria queda claro que es eterna y, por lo tanto, siempre continua. Se puede descubrir en el presente y nunca “en el pasado muerto para siempre y enterrado en cosas muertas”;¹⁰² se encuentra en el lenguaje universal que no se encierra en nombres ni tiene medidas. Dicho lenguaje es la “gran literatura”.¹⁰³

Para Unamuno la intrahistoria es: “la virtud de un pueblo que se transmite de generación en generación. Son los problemas de fondo y no aquellos que aparecen a la superficie, sino que unen los hombres”;¹⁰⁴ y tiene como cualidad el silencio y lo inconsciente que nace de lo profundo del hombre y que es fruto de la libertad y de la espontaneidad. Para Unamuno esta dimensión es la cualidad fundamental que corresponde a la vida misma del hombre.

Las olas de la historia con su rumor y su espuma, que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más

¹⁰¹ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 40.

¹⁰² Unamuno, *San Manuel Bueno*, 39.

¹⁰³ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 34.

¹⁰⁴ Lunardi, 18.

hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega al sol.¹⁰⁵

La cualidad de la historia es narrar, contar y realizar presentes históricos; todo ello implica superficialidad “la superficie del mar, una superficie que se hiela y se cristaliza en los libros y así conforma una capa dura”.¹⁰⁶

Esta capa dura será el ambiente propicio de lo dogmático, lo rígido, aun aquello que carece de sentimiento y, por lo tanto, de corazón. El interior será el marcante de lo intrahistórico, ya que ello es fuego revitalizante y pleno de eternidad, donde sobreabunda lo silencioso de tantos hombres que van marcando el sonido del progreso, que es verdadera tradición.

El carácter de lo histórico presenta siempre el acontecer como algo externo, que debe ser situado y posteriormente colocado frente a los hombres para su asimilación o aprendizaje. Unamuno plantea cómo todos estos elementos externos pertenecen a lo pasajero, a lo efímero: “la fugacidad del mundo histórico lleva al filósofo a una concepción fenoménica de lo real, negando consistencia a la vida; nada hay de fijo y de definitivo, todo es ilusión”.¹⁰⁷ Es interesante la forma como se concibe el mundo, por parte de Unamuno: aquello que es real es a la vez fugaz, ficticio. Ello es motivado por la especulación del mundo intelectual que sumerge solo en lo temporal y olvidando aquello que es lo sencillo pero profundo de la misma vida:

es una de las concepciones más errónea la de estimar como los más legítimos productos históricos las grandes nacionalidades bajo un rey y una bandera. Bajo esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin

¹⁰⁵ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 58.

¹⁰⁶ Unamuno, *San Manuel Bueno*, 59.

¹⁰⁷ Lunardi, 21.

descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras y un día y otro son víctimas de las exacciones autoritarias.¹⁰⁸

Esta historia permanente, sumada a la dialéctica del movimiento, permite, según Unamuno, establecer cómo la riqueza que producen los cambios lleva a un nuevo razonar que imprime el carácter de prioridad, a la misma existencia con cada uno de los protagonistas y hechos que hacen parte de la misma. Podemos afirmar que lo anti dogmático ya pertenece a la esfera de lo sencillo, a lo que tal vez no interesa a la historia de los héroes y los sucesos fugaces:

Podrá ser estrecho, pobre, raquíto el concepto de patria que tenga el aldeano, que nunca ha visto más allá del horizonte de su aldea; pero es sin duda alguna, un concepto profundamente histórico, un hecho histórico, no un suceso más o menos durable. En él se conservan las raíces vivas, sensitivas y concretas del patriotismo.¹⁰⁹

El elemento dogmático viene cuestionado no solo desde la dimensión de lo religioso, sino desde el valor del nacionalismo, lo civil y patriótico. Tendrá gran valor aquello que se ha conservado como dato histórico y que se trasmite de generación en generación, pero será de altísimo valor lo que posee cotidianidad y concreto el hombre común, el hombre del campo y de la fábrica, al cual, en tantas ocasiones, no se le tiene en cuenta ni se le considera con su riqueza existencial. Esta situación nos pone en el lado opuesto de lo que es lo formal, estático y remanente, por el cual no admite cambios. En Unamuno los cambios son fundamentales porque originan amor a la misma vida y otorgan inspiración por todo aquello que pasa desapercibido, ya que lo profundo nos acerca más a la realidad de los hombres y, por lo tanto, se abren las perspectivas de lo inmortal y de los caminos que conducen a lo permanente, o más bien, a la realidad de lo eterno.

¹⁰⁸ Lunardi, 148.

¹⁰⁹ Lunardi, 149.

Desde la perspectiva de lo histórico y lo intrahistórico se nos manifiesta la acción y presencia de aquello que denominamos como civilización, la cual hace parte de todo aquello que hace referencia al desarrollo propiciado por el ámbito de las ciencias “cabe en rigor sostener que desde los griegos acá, pongo por punto de partida, lo que han progresado han sido las ciencias, las artes, las industrias, las instituciones sociales, los métodos, los instrumentos...”¹¹⁰ como antagónico a este factor de la civilización aparece la cultura, la cual es entendida y desarrollada por Unamuno como: “capacidad humana individual”.¹¹¹ Desde este dualismo se observa, para nuestro autor, cómo ha progresado la sociedad (el elemento positivista, racionalista) que el mismo individuo, “la civilización más que la cultura”.¹¹² Esta confrontación nos permite ahondar en el tema de la cultura, término que tiene una gran significación unamuniana ya que allí es, precisamente, donde nace el hombre como individuo, con obras prósperas que surgen de la misma civilización, con ideas vivas que le permiten construir un mundo nuevo sobre todo lo antiguo y ruinoso.

¹¹⁰ Lunardi, 154.

¹¹¹ Lunardi, 162.

¹¹² Lunardi, 160.

Capítulo 3

El propósito de fe en un mundo laicista. Un acercamiento a la postura filosófica de Kierkegaard

¿Qué podría ser una vida sin la manifestación real de un sentimiento interno? ¿Cómo serían y actuarían los hombres sin algo que los moviese desde su interior? Tal vez, no serían hombres; a lo sumo, sin la manifestación real de sus sentimientos existirían como una máquina. Por eso, *Temor y temblor*, del gran teólogo y filósofo danés Sören Kierkegaard, es la muestra de que temer y temblar es lo que necesita cada hombre para afirmarse como tal en un mundo que anula toda posibilidad de tal aspiración. Será Abraham, el padre de la fe, el patriarca de Israel, quien desde su figura ajada y pletórica encarne esta visión existencial de un hombre que teme, no porque asuma una posición servil, sino porque reconoce su pequeñez y fragilidad ante la inmensidad, y que tiembla porque ante la prueba no hay otra manifestación que aquella en la que el cuerpo nos revela su propia voluntad.

Es desde esta figura del padre de la fe que Kierkegaard intenta explicar, de manera extraordinaria, una fe anclada en la donación voluntaria de un hombre hacia Dios. Será Isaac quien se convierta, ya no en el hijo motivo de alegría de su padre, el preferido, el predilecto, sino en el hijo del llanto, de la angustia, en el hijo de la terminación de su prole y de la alianza hecha por Dios con él, al decirle que le multiplicaría su descendencia como las estrellas del cielo y la arena del mar, tal como se lee en el Génesis.

Este término de fe se convierte en un dogmatismo impuesto por la voluntad interior, que es la misma fe. Aquel que había salido dos veces de su seguridad, de su fortín, de su reino para cumplir la voluntad de un Dios que le prometía no solo una tierra sagrada, donde manaría leche y miel, sino la prolongación de su descendencia. Es desde aquí donde el pensador danés nos quiere exponer como *Temor y temblor* tiene sentido en el dogmatismo.

Ya no hay seguridad interior. A veces solo esperar. Así lo menciona Kierkegaard:

No es que anhelase contemplar las hermosas comarcas de oriente, ni las bellezas mundanas de la tierra prometida ni a aquel matrimonio temeroso de Dios, cuya vejez bendijo el Señor, ni la venerable figura del patriarca, tan entrado ya en años, ni la florida juventud de ese Isaac donado por Dios: para él habría sido lo mismo si la historia hubiese acaecido en el más estéril de los eriales. Lo que de veras deseaba era haber podido participar en aquel viaje de tres días, cuando Abraham, caballero sobre su asno, llevaba su tristeza por delante y su hijo junto a él. Hubiera querido presenciar el instante en que Abraham, al levantar la mirada, vio, allá en el horizonte, el monte Moriah; y hubiera querido presenciar también el instante en que, después de apearse de los asnos, a solas ya con el hijo, inició la ascensión de la montaña: su pensamiento no estaba atento a artísticos bordados de la fantasía sino a los estremecimientos de la idea.¹¹³

La cita es indicativa. Podríamos relacionar, desde una posibilidad hermenéutica exofórica, este episodio de Abraham e Isaac con el suplicio de la cruz de Jesús y su Padre celestial. Es el mismo recorrido, un triduo de dolor, pero también de resurrección, hecho por Jesús y hecho por Isaac. La sinopsis que hacemos es, precisamente, a partir de la trilogía de ese trance de existencia que viven Abraham, Isaac, Jesús y Dios. Este aspecto podría sonar un poco desfasado, pensar que Cristo el de la fe haya derrumbado esa

¹¹³ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*. (Barcelona: Editorial Tecnos, 1987), 22.

fortaleza que el Padre le ha dado. Pero la angustia, el temor y el temblor han aparecido cuando Jesús, en el monte de los Olivos, suda gotas de sangre suplicando ¡si es posible aparta de mí este cáliz! Solo que tal angustia se resume en esta afirmación: “Que se haga tu voluntad y no la mía”. Así mismo, lo hace Isaac; se adhiere a la fe de su padre: “Dios proveerá”.

Algo aún más interesante tiene que ver con que la fe causa esta sensación que se manifiesta en el cuerpo. Podríamos decir que la sensación de la fe, o lo que la fe produce, es pensar que todos ya la tenemos y somos capaces de vivirla y experimentarla. Así lo expresa Kierkegaard:

Nadie se conforma actualmente con instalarse en la fe, sino que se sigue adelante. Quizá pareceré desconsiderado si pregunto hacia dónde se encaminan, pero se me considerará, en cambio, como persona bien educada y llena de tacto si doy por cosa hecha que todos y cada uno de nosotros nos encontramos ya en posesión de la fe, pues de no mediar dicha circunstancia resultaría bastante peregrina esa afirmación de que se va más allá.¹¹⁴

La fe es solo un inicio de la vida espiritual, una forma de adentrarse en el misterio de lo sagrado, de la vida misma, una manera de aferrarse a lo que está más allá. Pero es verdad. Esto no se conoce sino en la misma vida, en su transcurrir, en sus avatares y en sus gigantescas luchas internas y externas. Así lo sigue afirmando el autor:

Antaño era diferente, pues la fe era entonces una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en cuestión de días o semanas. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede

¹¹⁴ Kierkegaard, 88.

librar por completo... a no ser en el caso de que hubiera logrado ir más lejos en el momento mismo que se presentó la más temprana posibilidad. En nuestra época el punto de partida para ir más allá comienza precisamente en el punto último que habían alcanzado aquellos venerables individuos.¹¹⁵

Para dar un ejemplo, cuando cualquier persona o sociedad se enfrenta a una contrariedad, la muerte, el desastre, el abandono, el desplazamiento, entre otros, aparece una adhesión profunda al sentido religioso, sea cual sea la fe, como lo menciona Borges en su texto la “La rosa de Paracelso”: “pídele a tu Dios, sea cual sea tu Dios a tu indeterminado Dios”.¹¹⁶ Acá el imperativo que se dicta cada individuo, y que bellamente es expresado por Borges, es: ¡Pero pídele! Esto es lo que hace la mayoría, pedirle a ese Dios para experimentar algo de esperanza que disminuya aquello que, en el fondo, aunque parezca desesperante e innecesario por los eventos particulares, era evidente que sucediera.

¿Isaac propuesto por Dios para el sacrificio?

“Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah¹¹⁷ y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré”;¹¹⁸ así lo menciona el Génesis.

¹¹⁵ Kierkegaard, 89.

¹¹⁶ Jorge Luis Borges, *La rosa de Paracelso*. (Buenos Aires: Emecé, 2004), 89-92.

¹¹⁷ Definimos este término desde el Diccionario Bíblico Mundo Hispano, Tomo I. Moriah: una tierra o distrito donde se le dijo a Abraham que ofreciera a Isaac (Génesis 22:2). La tradición judía lo ha identificado con Jerusalén; la tradición samaritana lo identifica con el monte Guerzín. De acuerdo con 2 Crónicas 3:1, Salomón edificó el templo en el monte Moriah donde Dios se le había aparecido a David 1 Crónicas 21:15-22:1. No hay seguridad de que sea el mismo monte Moriah mencionado en el relato de Abraham.

¹¹⁸ Nos unimos a la aclaración que se hace de este relato, que no es literalmente bíblico, y lo hacemos como lo hace el autor en su libro. “Esta cita no está transcrita directamente de la Biblia danesa: Kierkegaard transforma libremente el texto, aunque conservando el tono bíblico.

La intención es exponer lo que hace este relato desde una visión propia del mismo relato, es decir, lo que la literatura bíblica ha dicho y cómo se ha explicado tradicionalmente. Muchos autores han establecido que este relato del Génesis, sobre el sacrificio de Isaac por parte de Abraham, tiene varios aspectos extraordinarios, especialmente porque Dios manda a Abraham para hacer este sacrificio y el patriarca obedece para cumplir la promesa y la alianza hecha desde el inicio de su elección.

Partamos de esto. Abraham es un pastor nómada, con su imperio formado en Ur de los caldeos, su organización, su familia, sus sirvientes, sus empleados que cumplen lo que él desea. Pero tiene un encuentro con Dios (YHWH), que es el mismo Señor y lo invita a salir, a despojarse de su seguridad, de sus posesiones y confiar totalmente en Él.

Referente al texto, algunas interpretaciones señalan el mandato de Dios como una prueba y no como una tentativa directa. El pasaje es difícil. Si es una prueba sin intenciones directas, es decir, como estableciendo que Dios desea la muerte de manera radical, entonces ¿cuál es el propósito divino, más allá de cualquier tipo de saturación interpretativa, respecto a esta prueba? Lo que es claro, es que la intención de Dios es probar a Abraham. ¿Pero probar por qué? ¿Acaso no era suficiente hacerlo salir de su patria y abandonar aquello que por generaciones había construido? ¿Qué más podría exigirle Dios a este gran hombre?

Las religiones monoteístas exaltan a Abraham como padre de la fe. Él simboliza al hombre de fe. Y no sin razón. Creyó en la palabra de Dios cuando, siendo de edad avanzada y su mujer estéril, le prometió una numerosa descendencia. Mantuvo su fe en Él contra toda esperanza, cuando los años pasaban y su ya anciana mujer no concebía el hijo prometido. Todos se daban cuenta que simplemente era esperar lo increíble. Aquel viejo, próximo ya a la muerte y sin linaje, debió ser, con su absurda pretensión, el hazmerreír de familiares, siervos y conocidos, siempre confiado en que, a pesar de toda realidad, gozaba de ser el padre de un gran pueblo: Israel.

Abraham padre de la fe

Cuando se asevera que el padre de la fe es Abraham, y se comenta este fragmento del texto bíblico, nos damos cuenta de que Abraham sufrió mucho más que aquellos que profesan la fe. El asunto de afirmarse en la existencia desde la fe, en relación con la figura de Abraham, ya no implica el estilo del sacrificio de la muerte o la oblación material que Dios quiere de sus hijos, sino la experiencia de la vida respecto a la manera de llevar la existencia, pues, como lo menciona Kierkegaard, toda conciencia se eterniza cuando se reconoce en la desesperación.

Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase solo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación? Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continúa un pájaro el canto de otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves pasan por la mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia! Pero no es este el caso, y Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador. El poeta no puede hacer lo que el héroe hace, sólo puede admirarlo, amarlo y regocijarse en él. Y es tan feliz como él y su par, puesto que el héroe es como si fuese lo mejor de su ser, lo que más estima, y aun no siendo él mismo, se regocija de que su amor esté hecho de admiración.¹¹⁹

La cita habla por sí sola. El asunto que queda claro, hasta el momento, es que muchos hombres y mujeres han demostrado su

¹¹⁹ Kierkegaard, 25.

fe ya no con la esperanza de tener una descendencia grande y ser recordados por toda la eternidad, sino que la experiencia de la fe debe de atravesar miles de acontecimientos que ayudan a pensar diferente esta existencia.

¡No! No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor. Pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quién amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todo. Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación con la grandeza de su expectativa: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación con aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos. En el mundo se lucha de hombre a hombre y uno contra mil, pero quien presentó batalla a Dios fue el más grande de todos.¹²⁰

Es así como el dogmatismo de Kierkegaard hace una convulsión en el pensamiento filosófico. Es así como el pensador puede avanzar hacia el misterio por sus actos heroicos, aunque de pronto no sea capaz de vivenciar, en una experiencia íntima de los lugares sagrados como referente de fe, así como lo hizo Abraham en el monte Moriah, esperanzado en poder salvar a su hijo de las garras del mismo Dios.

De este modo, Kierkegaard seguirá hablando de Abraham y de sus hazañas en esta tierra. Es así como el hombre, a través de una experiencia significativa, puede contar con la presencia de un Ser superior; Abraham cuenta con la presencia del Dios de Israel (YHWH). ¿Cómo no mencionar la valentía y superación de Abraham siendo un hombre que sin mirar los acontecimientos no aprobatorios los acepta con docilidad? La desesperación acá no es

¹²⁰ Kierkegaard, 26

otra que afrontar con el corazón las varillas del dolor, de la angustia y la incertidumbre. Este enfrentamiento lo vive y experimenta el hombre constantemente:

En el mundo se lucha de hombre a hombre y uno contra mil, pero quien presentó batalla a Dios fue el más grande de todos. Así fueron los combates de este mundo: hubo quien triunfó de todo gracias a las propias fuerzas y hubo quien prevaleció sobre Dios a causa de la propia debilidad. Hubo quienes, seguros de sí mismos, triunfaron, sobre todo, y hubo quien, seguro de la propia fuerza, lo sacrificó todo, pero quien creyó en Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo.¹²¹

Abraham lucha contra todo esto. Las ganas de agradarle al Señor (YHWH) pero, al mismo tiempo de no ser juzgado por el Otro, que está reprochando sus actos como si necesitase aprobación, hacen de Abraham todo un hombre de voluntad y decisión. Abraham es escogido para manifestar la acción poderosa de Dios, para mostrar que la humanidad necesita del Otro, para hacer de ese Otro una experiencia significativa, tanto para el hombre como para Dios. Es así como resulta la fe y, por ese calificativo, aparece Abraham como padre de la fe.

Abraham angustiado por el cumplimiento de la alianza

Debe ser un poco angustioso, así como lo menciona Kierkegaard, ese rostro de un hombre que no sabe cómo agradecer a Dios y a la vez no perder al ser que ha sido un regalo. Es como decirle a la vida que deje de ser vida, o a la muerte que florezca. Como mirar

¹²¹ Kierkegaard, 25.

al otro y no poderlo reconocer, o estar enneguecido por un amor que no deja avanzar, por la prueba de la alianza que se ha hecho para glorificar a ese Dios que ha caminado con Abraham, que acompañará su descendencia y multiplicará su linaje.

Kierkegaard sigue insistiendo en poder ver el rostro de Abraham frente a la prueba que Dios le ha puesto, frente a la angustia de dejar a la mujer estéril sin hijo, a Ismael sin hermano o, mejor dicho, ante la angustia de una madre al saber de la muerte de un hijo sin tener la posibilidad de rescatarlo.

Por su fe fue extranjero en la tierra que le había sido indicada, donde no encontró nada que le trajese recuerdos queridos, antes bien, la novedad de todas aquellas cosas agobiaba su ánimo con una melancólica nostalgia. ¡Y, sin embargo, era el elegido de Dios, en quien el Señor tenía toda su complacencia! En verdad, habría podido comprender mejor, aquello que parecía una burla contra él y su fe en el caso de haber sido un réprobo a quien se le hubiese retirado la gracia divina. También ha habido en el mundo quien ha vivido desterrado del país de sus antepasados, y no ha sido olvidado, como tampoco lo han sido sus tristes lamentos, cuando en su melancolía buscó y encontró lo que había perdido. De Abraham no conservamos canto elegíaco alguno. Humano es lamentarse, humano es llorar con quien llora, pero creer es más grande y contemplar al creyente es más exaltante.¹²²

Allí es donde surge un reproche a esta dignidad que ofrece Dios, por la forma como pide sus cosas. Po momentos da la impresión de estar transgrediendo la dignidad humana y arrojándonos a la desventura solo por obediencia. A veces el hombre se da por vencido y de preguntarse termina a aventurarse al alejamiento, olvidando que al final, por momentos solo al final, uno termina reconociendo que Dios siempre gana

Entonces, ¿por qué pensar en Abraham como un padre de fe? Es ahí donde la experiencia de Abraham recobra sentido, pues,

¹²² Kierkegaard, 26.

aunque haya dolor, sufrimiento, necesidad, rencor, miseria y angustia persisten las ganas de no fallar en su amor por Sara, y menos en su amor por Dios. Su valentía de enfrentarse al dolor le ayuda a fortalecerse y a ser el padre de la fe. Abraham es un ejemplo para todas las generaciones y para aquellos que tienen necesidad de una vida permeada por Dios.

Pero Abraham creyó y se asió firmemente a la promesa que le había sido hecha. Si hubiera vacilado habría tenido que renunciar a ella. Y entonces se habría dirigido a Dios en los siguientes términos: “Quizás no es voluntad tuya que así suceda, y por ello renuncio a mi deseo, mi único deseo, en el que había cifrado toda mi felicidad. Mi alma, sincera, no alberga ningún secreto rencor hacia ti por lo que me has negado”. No habría sido olvidado y habría podido salvar a muchos con su ejemplo, pero, con todo, no se habría convertido en el padre de la fe, porque es grande renunciar al propio deseo, pero aún es más grande seguir en lo temporal, cuando ya se ha renunciado a ello. Después llegó la plenitud de su tiempo.¹²³

Contar con la decisión de hacer las cosas es fácil cuando existe la capacidad de someterse a todo; pero, poder cumplir la alianza, como en el caso de Abraham, renunciando a seguir su felicidad por dar rienda suelta a su Dios, es difícil. En el caso de Abraham es casi negarse a sí mismo. La decisión de Dios no es que se haga daño el hombre, más bien que analice cómo está viviendo, cómo está laborando y cómo mantiene la relación con los demás. Es aquí donde Kierkegaard llama la atención a partir del relato bíblico.

Pero en el mundo del espíritu no ocurren las cosas del mismo modo. Impera en él un orden eterno y divino; no llueve allí del mismo modo sobre justos e injustos, ni brilla allí el mismo sol sobre buenos y malos. En el mundo del espíritu es válido el proverbio de que sólo quien trabaja come; sólo quien conoció angustias reposa; sólo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada, y sólo quien empuña el cuchillo conserva a Isaac.¹²⁴

¹²³ Kierkegaard, 29.

¹²⁴ Kierkegaard, 30.

Si esto fuera de este modo, en el presente, los hombres vivirían de una forma que negase toda doble moral, no habría tal posición absurda, porque pensar que no se puede vivir dignamente, con buena alimentación, vivienda, ropa, calidad educativa, recreación deportiva y cultural es casi como encontrarse con el ángel del texto de Génesis 22, donde le dice a Abraham que se detenga porque sabe que él es justo y teme a Dios y que es capaz de obedecerle porque no se negó a seguir los pasos encomendados.

Abraham es la representación de un mundo en el que vivimos y por eso sigue vigente. Es el reflejo de una sociedad que se ve en la necesidad de pedir auxilio, es un mundo donde ya no hay montes para ofrecer sus hijos a un Dios para recibir las bendiciones que proceden de él. Tampoco se puede ofrecer un animal para poder alcanzar benevolencia. Esa dignidad con la que Dios exaltó a los hombres parece perdida y el ser humano, a veces cuestionado por su falta de humanidad, se pregunta si hay algún modo de recuperarse del sin sentido.

Capítulo 4

La libertad a través de la angustia en Sören Kierkegaard

Podríamos iniciar el texto indicando, en primer momento, el concepto de libertad. El asunto es que tal intención resultaría inoficiosa e inútil si de entrada es comprensible la imposibilidad de tal tarea respecto a la gran cantidad de definiciones sobre la misma. El hecho es que una definición simple y llana es la de considerar al individuo, en sus actos y pensamiento, sin coacción o limitación alguna. Sin embargo, para el lector esto sería insatisfactorio si no ponemos en relación el concepto, y más aún la definición. Podríamos acudir al liberalismo como doctrina, a la religión como indicadora y orientadora en el concepto de libertad, e incluso acudir a las diversas disciplinas humanas que han tratado de definir dicha realidad, si es que es una realidad o mera idea, y nos encontraríamos en la penosa necesidad de apelar a algo que se escapa a esta noble intención. Es así como acudimos al gran Sören Kierkegaard quien pone, al margen de toda indicación sistemática, el concepto de libertad en relación con el concepto de angustia.

Para esta tarea trataremos, inicialmente, de estudiar un poco lo que expresan los diccionarios y los manuales de filosofía, pero, fundamentalmente, lo que dice Kierkegaard. Empecemos definiendo, como lo hace el diccionario de la Real Academia Española, la palabra angustia:

(Del lat. angustia “angostura”, “dificultad”). 1. f. Aficción, congoja, ansiedad. 2. f. Temor opresivo sin causa precisa. 3. f. Aprieto, situación apurada. 4. f. Sofoco, sensación de opresión en la región torácica o abdominal. 5. f. Dolor o sufrimiento. 6. f.

náuseas (gana de vomitar). U. solo en sing. 7. f. p. us. Estrechez del lugar o del tiempo.¹²⁵

Todas estas definiciones tienen que ver con la experiencia humana y la forma como el hombre la vive y experimenta en su grado corporal.

Pero estas apenas se acercan, de manera escueta, a la angustia que tiene una estrecha relación con la palabra “ansiedad”. La angustia se convierte en ansiedad constante del ser. Así no lo determinemos en nuestro diario vivir, estamos sumergidos en una especie de estado ansioso por conseguir cosas, por tener lo necesario para subsistir, como los alimentos, el agua y una vivienda, entre otros, que nos sacan de nosotros mismos; es decir, nos lanzan en un éxtasis en el que nos procuramos la vida en su inmediatez. ¿Qué más podríamos pedir cuando vivimos en constante angustia de poder conseguir un poco de dinero para suplantar estas necesidades? Hagamos otro rastreo acerca de la palabra angustia.

Francisco Pizarro Obaida (psicólogo de la Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Andrés Bello (Chile)) nos dice:

La tristeza, la culpa y el miedo han tenido una larga historia en los dominios de la filosofía, la medicina y la psicopatología general, siendo sistemáticos los esfuerzos por delimitar y especificar su naturaleza. Reunidos bajo la categoría de melancolía, es posible verificar que desde el siglo v a. C, dicha entidad participó del discurso médico y deambuló por las más diversas nosografías y marcos explicativos, transitando desde el saber hipocrático hasta los nuevos referentes clasificatorios, donde, si bien se impone el término depresión, podemos evidenciar su huella. En contraste con dicha evolución, la aparición de la angustia, como problema médico y más tarde psicopatológico, puede ser considerada como un hecho reciente.

¹²⁵ *Diccionario Real Academia Española*, s. v. “angustia”, consultado el 13/10/2016, <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=angustia>.

Esto no implica que la angustia estuviese ausente de los avatares de la existencia humana. El análisis etimológico y semántico pondrá en evidencia la diversidad de sentidos y significados que le fueron asociados a través de los siglos, oscilando entre la primacía del registro corporal, bajo el signo del ahogo y la opresión, hasta la dimensión subjetiva donde confluirían el miedo, el terror y el horror. En una u otra dirección la angustia invoca sistemáticamente diversas formas de sufrimiento. ¿De qué modo esa experiencia que acompaña a lo humano desde los albores de la existencia se instituyó como un concepto de orden psicopatológico? Durante la segunda mitad del siglo XIX surgieron una serie de indagaciones en torno a las problemáticas referidas al miedo y la angustia. La novedad clínica que se registra hacia 1890, es que síntomas tales como la opresión, la sudoración, el vértigo, las palpitaciones, los temblores, —que hasta entonces se asociaban a problemáticas médicas relativas al corazón, el oído, la visión o el estómago—, serán agrupados en una categoría clínica particular y autónoma perteneciente al campo psicopatológico.¹²⁶

Para el autor, es necesario pensar la angustia como un medio para que el hombre sea capaz de salir de los síntomas que lo atormentan. La angustia no puede ser entendida desde su aspecto negativo. Si bien ella dirige a cada hombre, obligándolo a pensar en extremos como el suicidio, por dar un ejemplo, también posibilita vencer la ansiedad de hacer las cosas y colocarlas en miras de pensarlas como tal para no caer en tormentos innecesarios, la idea no es pensar que la angustia no lleva a nada de lo que el ser necesita, el ser angustiado es capaz de abalanzarse hacia las cosas que de ello le hacen falta. Así lo sigue definiendo Pizarro Obaida, quien en una cita extensa evidencia el concepto de angustia que nos acerca a las consideraciones propias del mismo Kierkegaard:

¹²⁶ Francisco Pizarro Obaida, “La inscripción de la angustia en el campo psicopatológico: referencias etimológicas, consideraciones filosóficas y categorías precursoras”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 31, no. 2 (abril 2011), consultado 13 junio de 2015: 229-230. <https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352011000200004>.

El término angustia y ansiedad son las expresiones más recurrentes de la literatura psicopatológica, para referirse a los fenómenos que reúnen signos neurofisiológicos relativo a la opresión, el ahogo y el vértigo, e incluyen un correlato subjetivo referido a la posibilidad de la muerte, la locura o la enfermedad.

Desde un punto de vista etimológico es factible constatar la existencia de dos series latinas paralelas que derivarían de la misma raíz indoeuropea. A través del término griego, *ανχω*, la angustia y la ansiedad aludirían a cerrar, ahogar, obligar. La primera, “refiere a los verbos *ango*, *angusto* y *angustio*, el adjetivo *angustus* y una serie de sustantivos: *angor*, *angustia* (generalmente empleado en plural *angustiae*), *angustita*, *angina* y *angustum*. La segunda, se inicia por el verbo *anxio*, contiene los adjetivos *anxius*, *anxiosus*, *anxifer* y los sustantivos *anxia*, *anxietas* et *anxietudo*” así lo menciona Pichot, P. D’où Vient L’attaque De Panique? En: Lemperière, Th.(dir.) *Le Trouble Panique*. Paris: Acanthe, Masson, Smithkline Beecham, 1998. (20, p. 5). Bajo esta óptica, resulta casi imposible definir el sentido preciso de uno u otro término, porque ellos pueden ligarse tanto a un fenómeno físico, como la opresión, o a un fenómeno moral, como el tormento.

Al interrogar la vía etimológica del término en francés, se constata que *angoisse* proviene de angustia. Bajo la forma de *angustus* “estrecho”, propr. “estrechamiento”, de donde “desfiladero, pasaje estrecho”, sentido conservado en fr. hasta el siglo XVI; “molestia de la respiración” (21, p. 26). Así mismo, encontramos una referencia al orden moral, “del latín clásico” embarazo, dificultad (...) “Desde el siglo XVI It. (Latin) *Angoscia* ‘angustia, aflicción’, esp. *Congoja*, del mismo sentido” así lo dice *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Bloch, O.; Von Wartburg, W. Paris: P. U. F., 2004. (p. 26). Se consigna que el término *anxiété* posee el mismo radical que *angoisse*, sin embargo, y en un intento de diferenciación, se sostendrá que “la ansiedad es menos viva y más constante; es un estado de angustia, pero un estado disminuido”

En el siglo XVII se registra una expresión muy singular. Se trata de *poire d’angoisse*, “instrumento en forma de pera que los ladrones utilizaban como mordaza introduciéndola en la boca de sus

víctimas, variedad de pera muy áspera” como lo dice Le Dictionnaire du français classique. Le XVIIe Siècle. Dubois, J; Lagane, R; Lerond, A. Paris: Larousse, 1992. En inglés, este instrumento de tortura es designado como pear of anguish o choke pear, mientras que en alemán se denomina, descriptivamente, como Mundbirne, Folterbirne o Spreizbirne.

Este conflicto terminológico-conceptual entre angustia y ansiedad acompañará los desarrollos nosográficos más precoces de las problemáticas asociadas a la angustia, al intentar especificar las posibles relaciones entre el factor psíquico y el somático. Ya en 1902, Brissaud hacía un llamado a la comunidad médica y, en el desarrollo del debate, advertía: “No hay que confundir ansiedad y angustia. La ansiedad puede acompañar a la angustia, pero habiendo desaparecido esta última, la ansiedad persiste sola, como fenómeno puramente psíquico (...) la ansiedad, es, por definición, un estado del espíritu”.

Hacia mediados del siglo XIX, la reflexión de Kierkegaard enfrentará los dilemas asociados al campo semántico de la angustia y tendrá como tarea conceptualizar su singularidad, situando a la angustia como un concepto crucial en el abordaje de lo humano. Según Pierre, esta empresa resultaría inédita en la historia de la filosofía; si bien la angustia estaba presente en algunas reflexiones, siempre fue un tópico menor “con excepción de un dominio donde ella era vivida en el seno de una experiencia terrible, aquel de la mística en el margen de la filosofía”.¹²⁷

La angustia sigue recorriendo la historia humana, contrario a los animales a quienes es imposible debido a que no sienten y no tienen la capacidad de preguntarse qué es aquello que los saca de sí mismos. El hombre es el único que puede sentir, percibir y cuestionarse sobre aquello que lo angustia, aquello que no funciona como él quiere, que sea de tal o determinada manera o como debe de ser. Como diría El texto de Fey:

¹²⁷ Pizarro Obaid, 231-233.

Acierta cuando considera que la angustia es la única vía para comprender la nada, y cuando siguiendo a Heidegger explica que la angustia no se produce ante este ente o el otro, ante tal vivencia o tal otro recuerdo, sino que el ante qué de la angustia es algo que permanece indeterminado. En cambio, me parece que lee de manera un poco excesiva, radicalizando con ello el problema de la decisión auténtica, cuando atribuye a la angustia un valor muy próximo al heroísmo. Como cuando afirma: “Todo acto superior es irrazonable y está orientado hacia la Nada”. O como cuando, en términos que lindan con lo edificante, abunda: “Este angustiarse dignifica y sublima nuestra vida, nos lleva hacia la superación”.¹²⁸

Ahora bien, apelando a nuestro título, la angustia es el medio por el cual el hombre se libera de aquello que no es esencial, a saber, lo meramente material en el sentido lato de la palabra, para ganarse a sí mismo. La angustia es la posibilidad de libertad que, como bien advertíamos, no se enmarca en una doctrina política, económica, religiosa o filosófica, acá apelamos a la libertad, mediante la angustia en su forma originaria, es decir, en su provocación corporal, de ansiedad, de perturbación o por decirlo de otro modo, animal pero consciente de la misma.

Con esto, llegamos al centro de la discusión respecto a la angustia. Desde las meras definiciones dadas por un diccionario o por alguna disciplina humana, se hace evidente que la angustia, en su sentido genérico, produce en el hombre la pregunta constante por el sentir de la vida, por todos sus avatares, por su bienestar, por su seguridad, por su disfrute, entre otras, y es aquí donde cualquier hombre, desde sus limitaciones provocadas por la angustia pero que al mismo tiempo lo liberan, puede percibir un tipo de salida, sin apelar de manera inmediata a la muerte, a esa resistencia en contra de aquello que lo saca de sí mismo y lo pone en la simple contradicción material de sí.

¹²⁸ Esteban Fey, “Consideraciones sobre la Nada y la Angustia”, *Signos Filosóficos*, no. 8 (julio 2002): 307.

Kierkegaard hace referencia a este tema en *Temor y temblor*.

P. M. Moeller, su amigo íntimo, lo definió como “el hombre más combatido por polémica interna que he conocido jamás”. Kierkegaard, gran mistificador, gran creador de pistas falsas y maestro en el manejo de una pseudo-dialéctica, es, paradójicamente, un hombre que para encontrar respuestas está dispuesto a pagar con su propia persona, con su salud no sólo física, sino también mental. Consciente de la magia del lenguaje busca alivio a su angustia y desesperación tratando de adueñarse de ellas definiéndolas. En las confesiones que hace a sus lectores busca la liberación de culpas, pero mientras que unas veces es cruelmente sincero otras es excesivamente sibilino.¹²⁹

Los seres humanos seguimos apegados a nuestras culpas y remordimientos y de forma equivocada recurrimos a la religión para aceptar o rechazar a nuestro antojo lo que difícilmente entendemos de la existencia:

En el estadio religioso, y desaparecidas las ilusiones estéticas y éticas (dos formas de la temporalidad, la segunda más seria que la primera, pero temporalidad al fin), queda el hombre cara a cara con la angustia del existir, la existencia es algo misterioso e irracional y el hombre se halla en una relación con Dios incómoda y peligrosa.¹³⁰

Kierkegaard tratará de indicar un poco sobre cómo el asunto de la angustia no solo posibilita la libertad, desde un acto de liberación ética frente a lo que acontece, sino que determina el sentido de placer. Dicho de otra manera, la angustia deja entrever aquello que por mero placer y goce se define como felicidad, y cómo aquello que por reconocimiento aleja al hombre de tal aspiración, es decir, la angustia, señala lo lejos que se está de tal aspiración cuando se considera toda angustia como peligro, lo que causa, al contrario, que el hombre caiga en una terrible insatisfacción personal

¹²⁹ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*. (España: Luarna, 1987), 9.

¹³⁰ Kierkegaard, 62.

y que a veces arrastre a esta desventura a las personas que están a su lado. Así lo menciona en su texto *Tratado de la desesperación*:

Es la felicidad, en efecto, ¿pero la felicidad es una categoría del espíritu? Absolutamente no. Y en su fondo, hasta en su basamento más secreto, también la habita la angustia, que es desesperación y que sólo quiere ocultarse allí, no teniendo la desesperación un lugar predilecto más apetecible que el último fondo de la felicidad.¹³¹

El hombre es un ser que busca su *Eudaimonia*, su felicidad, como *telhos*. Si el hombre alcanza la felicidad no tiene por qué estar triste, ni angustiado. Pero tal parece que la felicidad que propone el hombre está traspasada por un ánimo consumista y mediático. Su mundo tiene la imagen de supermercado. Se van transitando los pasillos y solo se selecciona lo que se necesita en sentido meramente accesorio, y es allí donde tal aspiración se reduce en un simplismo. Aparece así la relación entre inocencia y angustia:

Toda inocencia, no obstante seguridad y su paz ilusorias, es angustia, y nunca la inocencia tiene tanto miedo como cuando su angustia carece de objeto; nunca la descripción de un horror espanta tanto a la inocencia, como sabe hacerlo la reflexión con una hábil palabra, casi caída al descuido pero sin embargo calculada, sobre algún peligro vago; sí, el peor espanto que se le puede causar a la inocencia consiste en insinuarle, sin tenerse en él, que ella sabe perfectamente de qué proviene.¹³²

Es aquí cuando entra en escena esa relación entre libertad y ética y terminamos reduciendo todo a lo meramente religioso, no como lo liberador sino en términos de conciencia castigada e intimidante.

El problema surge de un estado religioso que ha sido fuerte a la hora de juzgar la moral humana y de coartar la felicidad. El pro-

¹³¹ Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*. (Barcelona: Tecnos, 1984), 11.

¹³² Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 14.

blema es nuestra incapacidad de interpretar los acontecimientos en clave de fe y no de religión:

¿y si Dios no me está exigiendo que renuncie a Regina? Porque el diálogo con Dios es un monólogo, me puedo equivocar y creer que Dios me dice lo que no me dice: ahí radica la angustia la incomodidad y el riesgo que trae consigo el estadio religioso.¹³³

Dios y la angustia humana, problema de palabras

Para este mundo que solo piensa en colocarle un juicio a Dios por la moral que de Él procede, por sus agentes eclesiásticos, hoy en día los pastores de otras sectas y hasta jefes de grandes religiones que expresan que el hombre vive esta angustia por el abandono de Dios (sea cual sea su Dios), aparece otra lectura de tal señalamiento, que no proviene de Dios mismo, sino de los grandes sistemas de pensamiento. Así lo menciona Borges en “La rosa de Paracelso”. El error más prominente en este juicio es pensar que Dios es el generador de la angustia humana y de las grandes tragedias. El asunto es devolver al hombre la responsabilidad y apropiación por su angustia y, en esa dirección, la apropiación de sus acciones.

En el fondo, la angustia en su sentido artificial, como lo mencionábamos renglones atrás, es la responsable de una dirección peligrosa del mundo al que acudimos en el presente. El dominio de la técnica, en su sentido despectivo, los grandes conflictos bélicos, la invasión a territorios por las grandes potencias, la miseria, entre otras tantas mezquindades del hombre, son provocadas por el aspecto más mísero de la angustia humana, aquella que, en vez de direccionar al hombre a su más alta aspiración, como es la felicidad, lo que hace es dirigirlo presuntuosamente a unos valores útiles y basados en la exhibición económica.

Por tal razón, es un error gravísimo justificar desde una falsa ausencia de Dios en el mundo aquello que por una anulación

¹³³ Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 15.

total de la angustia viene provocando el hombre a sí mismo, a los otros y a lo Otro. El hombre, en la medida que olvida la angustia, olvida lo Otro. Bueno será pensar que Dios no ha querido sino estar dentro del hombre, tocando su corazón, pero incorrecto es pensar que tal toque es el detonante de la decisión humana. El hecho es direccionar el juicio sobre Dios y abandonar esa idea según la cual es él quien le apuesta a la miseria humana, cuando es el mismo hombre el que ha querido olvidarse de lo que realmente provoca su insatisfacción. De esto nos señalará Kierkegaard, en *Temor y temblor*:

Y es que en la fe de la paradoja de que el Particular está por encima de lo general; conviene señalar, sin embargo, que al repetirse el movimiento, el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general. Si esto no es la fe, Abraham está perdido y por tanto no ha habido nunca fe en el mundo, porque se encontraba allí desde siempre. Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo más elevado, y si en el hombre no queda nada inconmensurable, a no ser la inconmensurabilidad del mal, es decir, lo particular que debe expresarse en lo general, no necesitaremos en este caso que otras categorías que no sean las habituales de la filosofía griega, o bien aquellas que un razonar consecuente pueda reducir de éstas. Circunstancia que no debiera habernos ocultado Hegel, ya que lo sabe muy bien, pues le es familiar al pensamiento griego.¹³⁴

Kierkegaard hace alusión a la doctrina de Hegel del *Dasein* como unidad del Ser y la Nada en *Wissenschaft der Logik*. La fe no es un estado que ayude a determinar una forma de vida, pero sí puede ayudar a orientar al ser y la espiritualidad. De ahí que la palabra fe genere una acción divina y una acción de poder ser ayudado en las decisiones aunque “la fe no es impulso inmediato del corazón, sino la paradoja de la existencia”; así lo menciona Juan José Tamayo Acosta en su libro *Para comprender la crisis de Dios hoy*.¹³⁵

¹³⁴ Kierkegaard, *Temor y temblor*, 177.

¹³⁵ Juan José Tamayo, *Para comprender la crisis de Dios hoy*. (Navarra: Verbo Divino, 2000), 91.

Por eso, en razón a esta paradoja, Kierkegaard ve en Abraham, citando el texto bíblico de Génesis 22, tal consideración. Pero antes de mencionar algo al respecto, nos gustaría expresar que Kierkegaard en dicha cita propone un cambio de vida fuerte, es un cambio de experiencia entre Dios (Primer Testamento) y la vivencia del pueblo de la época de Abraham. Cabe señalar que entre Abraham, en el monte Moriah, y Jesús, en el monte de los Olivos,¹³⁶ existe una gran consideración sobre la angustia. La una en el campo afirmativo de “carne de mi carne” como Abraham e Isaac, y la otra de Jesús frente a la obediencia al Padre.

En Jesús se ve a un hijo desesperado por cumplir la voluntad del padre y un Padre que quiere ser conocido y salvar a toda la humanidad. Pero Jesús se siente solo, abandonado, y sumido en la tristeza más profunda suda sangre. En él aparece la necesidad de no querer morir. Jesús está aferrado a su vida tal como lo hacemos los hombres; se ve a un Jesús que no puede con la carga de la divinidad, así como los hombres lo sentimos, y por eso la angustia del hombre al ver a Dios tan lejos. Bien pareciera, por todo lo anterior, que Jesús refleja la angustia, el desespero y la ansiedad del hombre moderno, un deseo de querer aferrarse a la vida y no soltar todo lo que de ella se ha conseguido.

Esta relación tan angustiante, de Jesús con Dios, es por el hecho de morir como un bandido: colgado en la cruz e injuriado sin poder defenderse. La verdad en el presente es que el hombre esta angustiado por todo lo que no quiere hacer y le toca hacer, es decir, lo que puede alcanzar y el sistema le niega, y de no poder ejecutar las oportunidades porque la vida es corta y, por lo tanto, el tiempo reducido. Habría que decir también, como lo menciona Kierkegaard:

Pero se siente curiosidad por saber el resultado, como si se tratase del final de una novela, de lo que nada se quiere saber es de la angustia, de la miseria, de la paradoja, Con frivolidad estética se juega con el resultado y este llega tan inesperadamente, pero también

¹³⁶ Cfr. Evangelio Mateo 26, 39.

con la misma facilidad que un premio de la lotería, y en el mismo momento que se sabe el resultado, uno se siente edificado.¹³⁷

Es así como los griegos siempre afirmaron que el hombre debe aspirar a conocerse. No es solo un mandato délfico, es un imperativo de la razón. Es por esto que la angustia tiene, como resultado, una experiencia de conocerse a sí mismo, ya que es casi como decir, según lo menciona Nietzsche en su texto *Así habla Zaratustra* en los despreciadores del cuerpo, que cuando el hombre conoce lo más bajo, es decir, un hombre angustiado, es cuando logra transformarse en *superhombre*. Unificando esto, aunque la angustia de ambos autores se diferencia en su narración, vemos que en Kierkegaard consiste en una problemática que parte desde la experiencia religiosa de la fe.

Así lo menciona Tamayo, refiriéndose a Dios como siervo y engendrador, en los límites de la razón.

La razón no lo puede todo, no lo domina todo; tiene sus límites. Hay momentos en que se ve obligada a detenerse porque no puede avanzar más. Eso es lo que le sucede cuando choca con lo *desconocido* –a lo que llamamos Dios–, que viene a turbar el propio conocimiento del ser humano. Lo desconocido es el *límite* que, aun siendo el acicate de la pasión, se convierte en su tormento. Lo desconocido lo absolutamente diferente; de ello no hay indicio alguno. “La pasión paradójica de la razón choca continuamente desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe”. Kierkegaard piensa que la razón no puede demostrar que eso desconocido (Dios) exista. Si Dios no existe, no es posible demostrarlo. Si existe, tampoco se puede demostrar, ya que su existencia se presupone previamente como algo establecido. La existencia de Dios tampoco se puede demostrar a partir de sus obras, pues estas “no existen de inmediato”.¹³⁸

¹³⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, 196.

¹³⁸ Tamayo, 93-94.

En suma, no cabe duda entonces que la angustia, desde el aspecto deliberativo, en el hombre es la forma como asume la existencia, como pérdida o ganancia, según los intereses de cada individuo. La angustia es el reino de la existencia atravesada por la libertad. Es el sentimiento de lo posible, sin ella el hombre sería el más miserable de todos. Para no ir muy lejos, el presente es la afirmación de tal miseria. Dicho de otra manera, la angustia en el hombre debe modificar su situación, su existencia, pero también la de los demás y su relación con Dios. Terminamos citando a Kierkegaard desde su texto el *Tratado de la desesperación*. “Pero la angustia está presente en el fondo, lo mismo que la desesperación, y cuando el encantamiento de los engaños de los sentidos termina, desde que la existencia vacila, surge la desesperación que acechaba oculta”.¹³⁹

¹³⁹ Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, 22.

Capítulo 5

Kierkegaard y Unamuno: El pensamiento existencial al servicio de la experiencia cristiana de la fe

No pocos autores, en especial surgidos en la filosofía, mantienen una relación profunda con la experiencia cristiana de la fe. El caso de Kierkegaard y de Unamuno parece unido por la característica existencial de la experiencia de la fe desde lo trágico. El primero, con esa relación profunda de la angustia que posibilita la fe, y el otro, con ese elemento de lucha contraria entre la fe y la existencia misma. Por eso, describir la relación que guardan ambos filósofos no es nada fácil, entendiendo no solo el tiempo que los separa, sino las indicaciones que pueden desprenderse de su pensamiento y que aportan, desde allí, a la experiencia cristiana de la fe.

Tradicionalmente, se ha considerado una pregunta en una sola vía en relación a la escritura de Unamuno respecto a Kierkegaard: ¿Qué tanto hay y cuál es la originalidad en Unamuno respecto a Kierkegaard en su filosofía existencial? Tal vez no existan diferencias, por el modo en que abordan, desde el elemento trágico, la experiencia de fe cristiana; pero lo que sí es acertado afirmar es que mientras Kierkegaard se sostiene en el elemento racionalizador de la fe, Unamuno es todo lo opuesto, es decir, no racionaliza la fe como medio para una experiencia de la misma, sino que la confronta con aquello que del cristianismo no es tan claro para la experiencia de la misma. Dicho de otro modo, mientras en Kierkegaard aparece el elemento de la razón como posibilidad de establecer las carencias de la fe, porque ella no puede aspirar a un conocimiento, sino a una creencia y sentimiento, en Unamuno es en la creencia y en el sentimiento en donde aparece la verdadera experiencia de fe.

Ahora bien, la relación que intentamos establecer acá no parte precisamente de qué tanto retoma Unamuno de Kierkegaard. Si fuese de ese modo, entonces tendríamos que responder, estrechando el margen de lo que suscita nuestro título, cuáles fueron los planteamientos básicos con los que Unamuno lleva a cabo su crítica al cristianismo en la experiencia de la fe, y cómo elabora su entramado teórico-práctico de su filosofía, como referencia directa a Kierkegaard. Indicamos mejor, que la relación de Unamuno con la filosofía de Kierkegaard es práctico y no teórico. El interés que sintió el pensador español por la filosofía del danés nace, porque así lo percibe Unamuno, de aquello que vive, siente y comparte a nivel personal, más que teórico con Kierkegaard.

Unamuno mantuvo esta misma relación, aunque ya desde el punto de vista teórico, con dos filósofos alemanes: con Schopenhauer y Kant. Tal relación, de la que no nos interesa decir mayor cosa, parte de indicar por un lado el asunto de la voluntad como posibilidad de llevar al sentimiento la vida misma en relación con la fe y, por el otro lado, indicar en su propuesta anti racional esa nueva antinomia entre vida-razón. Ambas consideraciones ayudarán a Unamuno a entender esa experiencia de la vida en su elemento originario: el sentimiento, como voluntad, pero también como antinomia. Este será el motivo que, a diferencia de su relación con Kierkegaard, emprenderá Unamuno para su comprensión de la existencia, desde la experiencia de la fe.

Encuentro de Unamuno con Kierkegaard

Hacia 1900 y 1901 Unamuno tuvo un encuentro, teórico por supuesto, con la obra de Kierkegaard. En su texto *La agonía del cristianismo*, encontramos la siguiente afirmación: “He revivido con Kierkegaard en Copenhague...”.¹⁴⁰ Esta afirmación parece tener como indicación una característica experiencial. ¿Pero, con cuál obra de Kierkegaard se habrá fascinado Unamuno a la hora

¹⁴⁰ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. (Buenos Aires: Losada, 1964), 28.

de sentirse revivido? Algunos estudiosos del tema, en especial Jesús Antonio Collado,¹⁴¹ indican que Unamuno comenzó a leer las obras de Kierkegaard (en especial aquella que más llamó la atención de Unamuno, a saber, *Temor y temblor*), hacia 1901, cuando ya había escrito un año antes su ensayo “La fe”. Por eso, es posible afirmar, según Collado, que Unamuno había explorado, antes de leer a Kierkegaard, la edición de los textos del pensador danés en este año.

Por eso, aunque exista una referencia en 1900 en una carta de Unamuno a su maestro Clarín, donde afirma que: “Ahora que puedo traducir el dano-noruego o norso-danés voy a ‘chapuzarme’ en el teólogo y pensador Kierkegaard”,¹⁴² el profesor Collado indica que la lectura de Unamuno apenas pudo darse a finales de 1901, debido a las ediciones que tenía Unamuno en su poder. Lo que realmente importa es precisar que ya Unamuno, sin conocer las obras de Kierkegaard, había comenzado su escritura en torno a los temas más álgidos de la fe desde la postura del cristianismo. El encuentro entonces, al margen de las fechas precisadas, aparece en el plano de la fe, la existencia, lo trágico, Dios, entre otros.

La existencia

Es claro que ambos autores son considerados filósofos de la existencia. Sin demeritar con juicios infundados lo que significa el concepto, es preciso contraponer, a toda lógica y sistema devenido de esta, que el existencialismo no es una mera doctrina con rasgos irracionistas o anti racionales, como lo han hecho notar quienes no gustan del mismo concepto al considerarlo falto de seriedad. El hecho es que el existencialismo nace como oposición a la sistematicidad, y no necesariamente a lo que la sustenta: la razón. La existencia, es decir, el fenómeno real y concreto en el que la vida

¹⁴¹ Jesús Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno*. (Madrid: Gredos, 1962), 498.

¹⁴² *Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés. Epistolario a Clarín*. (Madrid: Ediciones Escorial, 1941), 81-82.

emerge tal cual es antes de cualquier elaboración, científica o filosófica, tema del que debe ocuparse el pensamiento.

Mientras para Kierkegaard la existencia deriva una cuestión religiosa, como posición del individuo hacia Dios, para Unamuno es todo aquello que mueve al individuo a obrar frente a sí mismo y hacia Dios. Mientras para el filósofo danés la existencia encuentra relación directa con Dios, para Unamuno la existencia no se concibe sin Dios, no como lo esencial de esta hacia Dios, sino por la referencia de Dios hacia la existencia.¹⁴³ Dicho de otra manera, mientras para Kierkegaard la existencia es ante Dios, en Unamuno es Dios ante la existencia, lo que implica un movimiento diferente a la hora de considerar los temas sobre el pecado, la fe, la vida, la angustia, entre otros.

Pero observemos más de cerca estas consideraciones sobre la existencia. En el caso del filósofo danés, existen tres estadios que definen qué es la existencia. El estético, el ético y el religioso; siendo el último el culmen de la existencia humana. El primero, cree Kierkegaard, somete al individuo a la simple representación de la vida a la forma, es decir, a la mistificación del cuerpo. Este estadio es el más bajo de la existencia humana porque, precisamente, no hay una relación con algo más allá, no por ello metafísico, que incluya la conciencia de un yo, por ejemplo. Afirma Kierkegaard:

Se observa, de esta manera, que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo aquel que vive estéticamente está desesperado, tanto si lo sabe como si no. Es una concepción de la vida *estética*, porque la personalidad permanece en su propia condición inmediata: es la *última* concepción de la vida estética, porque en cierto sentido ha acogido en sí la conciencia de la nulidad de sí misma.

En el segundo estadio, el tema que impera es el campo ético. Donde termina la desesperación por el señorío de lo estético inicia la vida ética. Cuando el individuo comienza a tomar conciencia

¹⁴³ Collado, 500.

de sí y de su baja comprensión de su vida, porque ha dejado al dominio de lo estético lo que lo hace aparentemente auténtico, comienza a surgir esa actitud de arrepentimiento, y a dirigir su mirada no a lo inmediato, sino a lo Absoluto; entendiendo dicho Absoluto como un telos para llegar a Dios. Según Kierkegaard, si se le preguntase cuál es la diferencia entre lo estético y lo ético contestaría: “lo estético que hay en el hombre es aquello por lo que él es inmediatamente aquello que es, lo ético es aquello por lo que él llega a ser lo que llega a ser”.¹⁴⁴

Por último, el estadio más importante es el religioso. Este se describe en varios textos, entre ellos *Temor y temblor*, en el que a partir de la experiencia de prueba de Dios hacia Abraham aparece la fe como sustento de toda experiencia cristiana. Abraham posee una actitud ética, es decir, racional frente a esta prueba. Inicialmente, podría verla desde lo absurdo.

El hecho es que abandona inmediatamente esta visión y se entrega ciegamente a la fe. Si es el deseo de Dios, sacrificaré a mi hijo. Abraham demuestra esa capacidad, no solo racional, sino de confianza en la relación absoluta con lo Absoluto. La fe se convierte en una pasión que se mueve de lo finito hacia lo infinito, pues según el pensador danés:

Todo movimiento de infinitud sucede con pasión y ninguna reflexión puede suscitarlo. Este es el salto continuo que explica el movimiento en la existencia, mientras que la mediación es una quimera que debe explicarlo todo en Hegel y al mismo tiempo es lo único que él no intentó explicar.¹⁴⁵

Esta es la experiencia de la fe en relación con Dios.

Contrario a ello, Unamuno propone, inicialmente, como punto de partida de la existencia al hombre de carne y hueso. Esta expresión constituye en su origen la materialidad del hombre,

¹⁴⁴ Kierkegaard, 46.

¹⁴⁵ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*. (Madrid: Tecnos, 2000), 58.

antes que cualquier aspiración trascendental del mismo a Dios. De hecho, Unamuno está categorizado, más que existencialista, con su adjetivo literario, un vitalista, debido a que su pregunta está planteada por la condición humana, la vida, la inmortalidad, por la existencia de Dios y por el cristianismo como fórmula de salvación. El hombre de carne y hueso, más allá de un tipo ideal de hombre, es lo que define al mismo y lo ubica en ese sentimiento de asumir la existencia tal y como ella le llega.

El hombre para Unamuno es eminentemente hombre de carne y hueso ¹⁴⁶ que se pregunta por su existencia y por el sentido de la misma en medio de ese sentimiento trágico causado por su angustia. El hombre no es ante todo facultad de conocer y razonar, es *sentimiento*. El hombre siente porque es un principio viviente, concreto, de carne y hueso. No es una máquina productora de conocimiento que pone su razón al servicio de las elaboraciones abstractas sobre su vida; antes bien, de ese sentimiento y de ese ánimo, como carga patente del ser, en términos heideggerianos, busca su propia unidad y continuidad, pero desde la contradicción insatisfecha, es decir, la unidad que no se resuelve por el solo hecho de interpretar racionalmente el mundo, sino más porque aparecen en su propia existencia contrarios y contradicciones: vida-muerte, pena-dicha, satisfacción-insatisfacción, alegría-dolor, ganancia-pérdida, entre otros. Ahí radica esa insatisfacción del hombre de seguir buscando, trágicamente, su continuidad, su unidad, pues siempre aparece la muerte. Lo que crea, en última instancia, es el deseo de alimentar la muerte con la vida y apetecer la inmortalidad.

El hambre de inmortalidad, como lo denominaría Unamuno, no es otra cosa que el hambre por la divinidad. Con esta idea de inmortalidad, Unamuno confirma esa gran preocupación que atormenta a los hombres: la cuestión de saber qué ha de ser la conciencia, después de que cada uno muera. Y lo confirma, no

¹⁴⁶ Durante el texto abreviaremos el texto del Sentimiento Trágico de la Vida como (STV) y el texto Agonía del Cristianismo como (AC) de Miguel de Unamuno como referencias directas.

para menester de un sistema existencial o vital, sino para revelar cómo el hombre tiene hambre de divinidad, de Dios mismo. En pocas palabras, los hombres filosofan, como dirá Unamuno, para poder no solo razonar estructuras abstractas, que de por sí son vanas, sino porque: “Sólo queremos saber de dónde venimos, para mejor poder averiguar a dónde vamos.”¹⁴⁷ Y más aún, ese filosofar también es pura lucha, puro combate, pura agonía, pues si toda filosofía se aparta de la vida entonces se convierte en banalidad intelectual, más no por la pregunta qué será del hombre después de la muerte. Así lo expresa el filósofo: “No quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”¹⁴⁸ O como diría Unamuno, citando a Kierkegaard: “Y es que sí es terrible la idea de la mortalidad del alma; pero no menos terrible es la de su inmortalidad”¹⁴⁹.

Por tanto, hablar de inmortalidad no es hablar en términos trascendentales, sino en términos de la inmanencia. Y cabe aclarar esto para no dejar duda de que sí se puede llegar, según Unamuno, a la inmortalidad. La eternidad se trata no de un más allá de la persona, sino el más acá de la historia e intrahistoria que nuestros póstumos narrarán de nosotros, de estos hombres del pasado, de lo que fuimos y de aquello que aún queda de nosotros. Y termina Unamuno en su texto *Niebla*: “Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y empezamos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fue”.¹⁵⁰

Dios y la angustia

La cercanía en ambos temas para los dos pensadores es innegable. El tema sobre Dios parece ser identificado como contenido central, aunque abordado de manera diferente. Mientras Kierkegaard

¹⁴⁷ Miguel Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. 24. (Barcelona: Orbis, 1984), 24.

¹⁴⁸ Unamuno, *Del sentimiento*, 24.

¹⁴⁹ Unamuno, *Del sentimiento*, 79.

¹⁵⁰ Miguel de Unamuno, *Niebla*. (Londres: George G. Harrap & Co., 1976), 68.

jamás duda de la existencia de Dios, y lleva a este a la problematización de la relación del hombre con Dios,¹⁵¹ en Unamuno esa cercanía entre Dios y el existente, el hombre mismo, es totalmente dudosa y problemática; es decir, no está garantizada.¹⁵² En este sentido, es esta seguridad o la inseguridad de dicha relación la que provoca la angustia.

En el caso de Unamuno la angustia surge de esa confrontación con la nada. El tema por sí solo indicaría que es allí donde el hombre, en presencia de la muerte, desea inmortalizarse. Por eso, si tal enfrentamiento se reconoce por la reducción a la nada, entonces es allí donde inicia esa relación con Dios, como garante de la inmortalidad. Es ahí donde el cristianismo tiene su elemento vitalista, pues lo que hace es promover dicha inmortalidad desde el elemento agónico, de la lucha y del enfrentamiento constante de querer inmortalizarse. Como afirmará Unamuno, es la imagen de la lucha agónica de Jesús, de no querer morir, pero aceptando la muerte, la que hizo posible su inmortalidad.

Lo vital será dudar más que aclarar. La vida es más una lucha de contrarios y contradictorios que el deseo de anularlos, y lo vital es el deseo de no abdicar frente a la angustia antes que tratar de evitarla. De ahí la pregunta: “¿Cómo va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es el fondo de la tragedia, es el combate de la vida con la razón”¹⁵³. En la agonía del cristianismo, Unamuno proponía que ese dudar cartesiano, en el que se habría fundado su método y filosofía, contiene en sí mismo un combate. “La agonía es una lucha... el modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar”.¹⁵⁴ ¿Y qué es dudar? Se pregunta Unamuno. “Dubitare contiene la misma raíz, la del numeral duo, dos, que duellum, lucha”.¹⁵⁵ En Unamuno, la angustia no es

¹⁵¹ Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 296-297.

¹⁵² Cfr. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. (Barcelona: Orbis, 1984), 313.

¹⁵³ Unamuno, *Del sentimiento*, 54

¹⁵⁴ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. (Buenos Aires: Losada, 1938), 22.

¹⁵⁵ Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 22.

otra cosa que la congoja del hombre por no verse ante un no-ser; es decir, ante la nada, y por ello se hará comprensible el tema sobre Dios, en el que se reconoce como garante de la inmortalidad.

Para Kierkegaard, el tema de la angustia es propiamente esa tensión entre lo temporal y lo eterno.¹⁵⁶ Es la posibilidad de eso eterno lo que produce en el hombre o genera en él esa sensación angustiosa de tener que elegir entre no angustiarse o aspirar eso infinito, es decir, a Dios. Estar ante la presencia de Dios es batirse desde la angustia entre la comunión con Dios o la desobediencia hacia Dios. No es la inmortalidad un problema para Kierkegaard, como lo es para Unamuno, sino el no alcanzar la gracia de Dios, no estar en comunión con él. Tal vez esta característica teológica es la que ya marca la diferencia con el autor español. Pero a pesar de esto, ambas posturas no dejan de ser escatológicas.

Como lo expresa Collado: “Kierkegaard toca el tema de la inmortalidad solamente de pasada y en muy contadas ocasiones, y es que Kierkegaard no duda interiormente de la inmortalidad, ni es problema para él ser inmortal”.¹⁵⁷ La muerte o la inmortalidad, en relación con Dios en Kierkegaard, está muy lejos de ser una preocupación. Para el filósofo danés la relación con Dios ya garantiza la inmortalidad. Será la gracia la que habría que ganar para justificar aquello que, por ella, posibilita la eternidad.

La fe como experiencia cristiana

Tal vez la pregunta que uniría a ambos autores en torno a la fe, como experiencia cristiana, sería ¿qué significa ser cristiano? La pregunta por sí sola indica el proceder. Ella provee algo que inicialmente hay que considerar, a saber, su significado. Lo que es claro, al margen de los errores en los que había entrado la Iglesia católica, en ambas épocas en Europa, es que ambos consideran

¹⁵⁶ Cfr. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Barcelona: Orbis, 1984), 68.

¹⁵⁷ Collado, 486.

la fe como un asunto existencialmente vivo. Esta categorización sobre la fe no es más que una visión amplia de su perspectiva, de cómo esa experiencia del cristianismo es totalmente posible y visiblemente soportada por el pensamiento.

Para Kierkegaard, por ejemplo, la fe es un asunto comportado como religioso. De hecho, en el filósofo danés no existe esa contradicción entre la discusión medieval fe-razón. La fe es la que supera el conflicto y pasa a ser creencia, a pesar de lo absurdo que podría verse en dicha paradoja.¹⁵⁸ Será la creencia, como es el caso de Abraham, la que posibilite el absurdo, no porque sea ilógica en sí, sino porque hay algo que la soporta, a saber, Dios mismo. Entonces, desaparece la inseguridad y la fe pasa a ser verdad religiosa. Lo propio de la fe para Kierkegaard, como lo mencionábamos renglones y capítulos atrás, es el elemento de la angustia. Es allí donde se funda esa relación con Dios y donde el cristiano, como creyente, podrá encontrar su felicidad.

En Unamuno, en cambio, el concepto de fe es mucho más amplio. Para el pensador español tiene como punto de partida la necesidad de poder creer de entrada en el ser del hombre, en su propia inmortalidad y, por supuesto, en la existencia de Dios.¹⁵⁹ En Unamuno es un asunto ontológico porque apela al ser del hombre, y gnoseológico porque para vislumbrar la existencia de Dios es necesario confrontarlo con la razón. De ahí que, en muchas ocasiones, Unamuno considere la fe como un asunto de la voluntad que va creando su propio objeto, que no es Dios directamente, sino lo que posibilita una posible relación con este.

Si bien la razón como facultad de las facultades analiza la realidad y, fragmentándola, la eleva a un entramado teórico, en tanto sustitutivo de la verdadera experiencia del mundo, Kierkegaard, como lo notamos en el autor español, busca en la fe la opción de una carencia de la razón; una alternativa que para cualquier pensar

¹⁵⁸ Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 111 y 204.

¹⁵⁹ Cfr. Miguel de Unamuno, *Plenitud de plenitudes y todas plenitudes*. (Madrid: Plenitud, 1965), 768.

moderno positivista, filosófico o científico resulta solo creencia y sentimiento, pero nunca conocimiento. Por tal razón, Unamuno considera que la fe, que será un tema recurrente en el desarrollo de su teología, “es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida”¹⁶⁰.

Por tanto, frente a la razón, será la fe la que tome partido de la vida. Ella no pretende ser algún tipo de conocimiento o de certeza, sino más bien la voluntad misma por la cual el hombre podrá crear. “Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea... toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo”¹⁶¹. Dicho de otro modo, mientras la razón instaurada por la modernidad es la que disuelve al hombre en lo abstracto, será la fe la que resuelva esa unidad que tanto busca, sea ella la potencia entusiasta, creadora y apasionada que eleve a la vida a una obra de arte.

¹⁶⁰ Unamuno, *Del sentimiento*, 120.

¹⁶¹ Unamuno, *Del sentimiento*, 47.

Bibliografía

- Alcalá Rodríguez, Hugo. *El escenario de San Manuel Bueno, mártir como "incantatio poética"*. Monterrey: Estudio de Letras en el Anuario Humanitas, antología 1960-1990. Centro de Estudios Humanísticos, 2009.
- Borges, Jorge Luis. *La rosa de Paracelso*. Buenos Aires: Emecé, 2004.
- Collado, Jesús Antonio. *Kierkegaard y Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962.
- Diccionario Real Academia Española*, s. v. "angustia". Consultado el 13/10/2016 <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=angustia>
- Fey, Esteban. "Consideraciones sobre la Nada y la angustia". *Signos Filosóficos* 8 (julio 2002): 305-311.
- Garrido Ardila, Juan Antonio. "Unamuno, el monólogo interior y el flujo de conciencia: de William James y *Amor y pedagogía* a Knut Hamsun y *Niebla*". *Hispanic Review* 80, no. 3 (abril 2012): 445-466. Consultado 12 de mayo de 2014. http://www.research.ed.ac.uk/portal/files/12418466/Unamuno_el_monologo_interior_y_el_flujo_de_conciencia_de_William_James_y_Amor_y_pedagog_a_a_Knut_Hamsun_y_Niebla.pdf.
- Herrero, Javier. "Imaginación erótica en *Amor y pedagogía*: la planta en el hogar". *Bulletin of Hispanic studies* 77, no. 2 (marzo 2000): 41-56. Consultado mayo 2015. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1103329>.
- Heidegger Martin. *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Barcelona: Orbis, 1984.
- . *Tratado de la desesperación*. Barcelona: Tecnos, 1984.
- . *Temor y temblor*. Barcelona: Editorial Tecnos, 1987.
- . *Temor y temblor*. Barcelona: Luarna, 1987.
- . *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos 2000.
- . *Lo uno o lo otro. Un fragmento de la vida*. Madrid: Trotta, 2007.

- Ludin, Rosental. *Diccionario filosófico*. Buenos Aires: Universo, 1967.
- Lunardi, Lorenzo. *Attualita di Unamuno*. Liviana: Editrice in Papadova, 1976.
- Mertens, Heinrich A. *Manual de la Biblia*. Barcelona: Herder, 2016.
- Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés. *Epistolario a Clarín*. Madrid: Ediciones Escorial, 1941.
- Oromí, Miguel. *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
- Unamuno, Miguel de. “Ibsen y Kierkegaard”. En *Ensayos*. Madrid: Aguilar, 1942. 415-423.
- Pizarro Obaida, Francisco. “La inscripción de la angustia en el campo psicopatológico: referencias etimológicas, consideraciones filosóficas y categorías precursoras”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 31, no. 2 (abril 2011): 229-230. Consultado 13 de junio de 2015 229-230. <https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352011000200004>.
- Shokel, Luis Alonso. *La biblia de nuestro tiempo*. España: Mensajero, 2008.
- Tamayo, Juan José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- Unamuno, Miguel de. *Amor y pedagogía; nada menos que todo un hombre*. Madrid: Club Internacional del Libro, 1998.
- . *Agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada, 1938.
- . *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. Barcelona: Orbis, 1984.
- . *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.
- . *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.
- . *Plenitud de plenitudes y todas plenitudes*. Madrid: Plenitud, 1965.
- . *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada, 1964.
- . *Niebla*. Londres: George G. Harrap & Co., 1976.
- Werner, Jaeger. “Paideia: los ideales de la cultura griega” (abril 2014): s. p. Consultado 18 de abril de 2015. <http://www.artnovela.com.ar/>.



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de octubre de 2017.

El libro *El pensamiento existencial al servicio de la experiencia vital*.
Un salto a la esperanza pretende ser un aporte filosófico al ser humano capaz de no quedarse en los estados de derrota existencial, sino que apoyado por Miguel de Unamuno en su sentimiento vital y por Kierkegaard en su filosofía al servicio de la experiencia de fe ante la angustia, se levanta cada día con la certeza de que siempre habrá espacio para nuevas oportunidades.



CIDI · UPB
CENTRO DE INVESTIGACIÓN PARA
EL DESARROLLO Y LA INNOVACIÓN

ISBN: 978-958-764-499-9



9 789587 644999