



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO
EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**MIGUEL DE UNAMUNO,
UNA PROPUESTA ÉTICA DESDE EL IRRACIONALISMO**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A:

MABEL DÁMARIS VÁZQUEZ TRUJILLO

**ASESOR:
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)**

CD. MX. SEPIEMBRE , 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1	
Miguel de Unamuno, el hombre	5
1.1. En carne y hueso	5
1.2. Literato, filósofo o creador de mitos	8
Capítulo 2	
Fundamentos filosóficos hacia a una propuesta ética	14
2.1. Contexto histórico en el ámbito de la filosofía	14
2.1.1. Arthur Schopenhauer (1788-1860)	17
2.1.2. Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855)	20
2.1.3. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844- 1900)	25
2.2. Crítica unamuniana a la idea del sujeto	30
2.3. Crítica unamuniana al racionalismo y la reivindicación de los sentimientos	32
2.4. Filósofos verdaderos contra profesionales de la filosofía	35
2.5. La filosofía y los hombres de carne y hueso	36
2.6. El ansia de trascendencia como esencia del Ser	38
2.7. El principio de incertidumbre	42
2.8. Razón o imaginación	43
Capítulo 3	
Una propuesta ética desde el irracionalismo o la ética de lo absurdo	49
3.1. El Amor y el dolor como conciencia de sí mismo y empatía	49
3.2. La sociedad, la naturaleza y la idea de Dios	51
3.3. Dios lógico como razón suprema contra Dios biótico como amor supremo	53
3.4. El Dios que se revela en la colectividad	55
3.5. Los valores centrales de la ética de lo absurdo y sus principios morales fundamentales	56
3.6. La recuperación filosófica del sentido poético: Vida de Don Quijote, Sancho y San Manuel Bueno, mártir	63
Conclusiones	69
Bibliografía	74

“Es la contradicción íntima la que unifica nuestra vida
y le da razón práctica a nuestro ser”

Unamuno

INTRODUCCIÓN

Esta investigación es el resultado de una inquietud personal en torno al pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, profundo pensador español que vivió a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, quien ha sido ampliamente estudiado en España, principalmente en la Universidad de Salamanca donde ejerció su labor docente y donde también fue rector, ha sido objeto de estudio en otros países tanto de habla hispana como en otras lenguas; sin embargo, no ha aparecido muy a menudo en el debate filosófico de nuestro país ni en los planes de estudio de nuestras universidades ya que al parecer no se le considera en los ámbitos de la academia filosófica como un personaje suficientemente relevante, ya sea por su “limitada” obra filosófica, por su falta de adherencia a un “sistema filosófico”, por su reflexión y exposición de temas “no estrictamente filosóficos”, o quizás, debido a la posición personal de sus reflexiones.

Unamuno es un hombre controversial imposible de definir, ¿es un literato, un poeta, un filólogo, un filósofo? O tal vez, como él mismo afirma sobre sí, solamente un creador de mitos; el rector de Salamanca no quería ser encasillado, definido en ningún aspecto y, por lo tanto, tampoco en una sola profesión, ni corriente filosófica, ni como hombre de una sola actividad, en la totalidad de su obra pelea por arrancar de los conceptos la vida, porque “la definición”, afirma insistentemente, es contraria a la vida, pues la vida es flujo constante y este flujo no puede ser retenido en conceptos fijos; es por ello que se presenta como un hombre de carne y hueso con múltiples facetas. Miguel de Unamuno es el personaje principal de su propia novela, o dicho más exactamente, en términos unamunianos, *nivola*, llena de conflictos, contradicciones, pasión por la vida y agonías profundas. Y es que en él existe una búsqueda constante de la verdad, buscó respuestas en la religión, en la teología, en la filosofía, en la ciencia, buscó en toda la historia de la cultura occidental desde los Griegos hasta los pensadores que eran sus contemporáneos, ahondó su búsqueda en el misterio del lenguaje, en la filología, en la poesía, en la literatura, en el teatro, en el ensayo filosófico, en la reflexión política, y esto lo podemos comprobar al adentrarnos en sus textos pues cada una de sus escritos denota un amplio conocimiento y dominio sobre todos estos temas. Es por esto que encasillarlo en un concepto sería una falta grave, sin embargo, a mi parecer, cumple

con todo rigor con las características de un filósofo profundo, pues ¿cuál es el perfil del filósofo por excelencia si no éste?

Y es que hasta el momento la obra de Unamuno no ha sido suficientemente reconocida como filosófica ya que, algunos afirman, se aleja de los formalismos académicos, así define Julián Marías la obra de su maestro:

Tenemos, por tanto, una obra escrita en un estilo reiteradamente disperso, con absoluta falta de sistema, vertida en géneros rigurosamente literarios, y llena, sin embargo, de preocupación y problematismo filosóficos, de afirmaciones metafísicas, de hondas visiones emparentadas con la filosofía [...] La relación, pues, de la obra de Unamuno con la filosofía parece, por tanto, tan indudable como íntima y esencial. Pero al decir esto he afirmado implícitamente que no es filosofía en sentido riguroso [...] Lo que sí se da en Unamuno con toda plenitud es el problematismo filosófico.¹

En este sentido, Unamuno se suma a otros “desterrados de la filosofía”, como lo son Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche o Cioran, pues carecen de un sistema filosófico “riguroso”, sin embargo, a lo largo del tiempo uno a uno estos desterrados han encontrado su patria y han sido reivindicados como pertenecientes al universo de la filosofía académica.

María Zambrano fue una de las más profundas estudiosas de Unamuno y es la primera en defender el valor filosófico de la obra del rector de Salamanca, pues en su trabajo de revaloración denunció la gran pérdida que se dio en nuestra cultura de las formas activas del conocimiento debido a la escisión entre el mito y la filosofía, pérdida que representó la separación histórica de la intuición y la razón. Esta autora señala la profunda relación que existe entre el mito, la poesía y la filosofía, afirma muy atinadamente, que el pensamiento puro sin la poesía no puede alcanzar las preocupaciones del hombre.

Carlos París, por su parte, en su obra *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual* (1968), atribuye fuertes características filosóficas a la obra del rector de Salamanca, tales como el señalamiento constante de la tensión dialéctica que existe entre el ser y la nada, la cabeza y el corazón, el hombre público y el hombre interno, el hombre y la naturaleza, el yo

¹ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 21.

y el otro, etc. Este autor además señala que la obra de Unamuno vindica el valor de la novela para la filosofía al tomarla como un experimento antropológico y con la cual logra fundamentar ontológicamente el mundo.

François Meyer, en su obra titulada *La ontología de Miguel de Unamuno*, observa ciertas características filosóficas en el pensamiento de nuestro autor, tales como la conciencia de sí mismo como conciencia de la propia limitación, la voluntad de ser como característica esencial del ser, la dialéctica entre seguir siendo sí mismo y serlo todo, entre el todo o la nada, el conflicto entre la trascendencia o la inmanencia, el dolor y la compasión como la forma misma de la experiencia ontológica, experiencia que, según Meyer, “penetra hasta la raíz misma del ser, del ser desgarrado, crucificado y dolorido [que] va infinitamente más allá de mi miseria personal y alcanza por sí misma al ser mismo”.² Además, señala la peculiar concepción del tiempo en Unamuno, la intrahistoria, peculiar concepto que vislumbra que en el interior de la historia hay una realidad intemporal; por tanto, el pensamiento unamuniano posee, según Meyer, bases no psicológicas ni fenomenológicas sino ontológicas.

Sin embargo, el mismo Unamuno describe su obra como infilosófica, debido a su forma muy particular de concebir a la filosofía unida más que a la razón a la vida, una filosofía que parte de un punto personal y afectivo que es el sentimiento trágico de la vida. Mas no deja de ser relevante observar que existe cierto paralelismo entre Unamuno y el pensamiento ontológico existencialista que se desarrolla con Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Levinas, y con algunos otros autores que desarrollaron la filosofía del lenguaje, paralelismos que acentúan el valor filosófico de la obra del español, quien es innegable, anticipó algunas de las más profundas reflexiones que ocuparon el debate filosófico del siglo que estaba por venir.

En este trabajo me doy a la tarea de reivindicar y revalorar el contenido filosófico-infilosófico de la obra de Unamuno, además de resaltar su relevancia en el ámbito de la ética, que es a mi parecer, el objetivo final al que apunta la totalidad de su obra, así lo afirma el mismo Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y de los pueblos*:

No he querido callar lo que callan otros; he querido poner al desnudo, no ya mi alma, sino el alma humana, sea ella lo que fuere y esté o no destinada a

² François Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, p. 40.

desaparecer. Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él. Ahora me queda el exponeros cómo, a mi sentir y hasta a mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética.³

Me propongo demostrar que hay una generación del pensamiento ético en la obra de Unamuno, es decir, que existe una propuesta ética que parte del conflicto ontológico de la fatalidad de la vida “ser para la muerte” y el deseo de trascendencia, una propuesta que apunta a la identidad en sentido personal y social, y que nos invita a trascender esa identidad sobre la conciencia finita en la sociedad y en la historia. Unamuno nos invita a lo que él llama eternizarse,⁴ pues afirma que de lo que se trata en esta vida es de aprender a volvernros indispensables en cada una de las áreas en las que transita nuestra existencia, aun cuando ésta sea una realidad trágica.

En el conjunto de su obra, novela, teatro, cuento, ensayo y poesía reflexiona y presenta distintos problemas que se discuten en el ámbito de la ética tales como el problema del sentido de la existencia humana, el problema de la libertad, la relación con el “otro”, el conflicto entre el ser, el deber y el querer ser, etc., por lo que al final de este trabajo analizaré dos obras literarias en las que se presentan con mayor claridad dos de los aspectos más importantes de la propuesta ética del rector de Salamanca: *La vida de Don Quijote y Sancho y San Manuel Bueno, mártir*.

³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 107.

⁴ Unamuno ejemplifica lo que significa “eternizarse” en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*; ahí nos habla del zapatero que se vuelve tan importante por la óptima calidad del trabajo que realiza que al morir la gente expresa no “se murió el zapatero” sino “se nos murió el zapatero”; como también lo expresa en su obra *San Manuel Bueno, mártir*, cuando su sobrina, voz principal de la novela, afirma repetidas veces “nuestro Don Manuel”, personaje que se vuelve indispensable en la vida diaria de los habitantes de la aldea de Valverde de Lucerna.

CAPÍTULO 1

MIGUEL DE UNAMUNO, EL HOMBRE

1.1. En carne y hueso

Miguel de Unamuno y Jugo fue uno de los pensadores españoles más importantes de la llamada generación del 98,⁵ nació en Bilbao el 29 de septiembre de 1864, experimentó desde el inicio de su vida y a lo largo de ella el dolor que causa la muerte de nuestros seres amados y de los que nos circundan; experimentó a muy corta edad la tragedia de la finitud del hombre pues apenas a los 10 años fue testigo del asedio de su ciudad natal durante la Segunda Guerra Carlista, sufrió la cruel experiencia de la muerte de su padre cuando todavía era un niño. Más adelante en su vida experimentó el profundo dolor de perder a dos hijos, a su hermana, a su madre y, poco antes de su propia muerte, sufrió también la pérdida de Concha Lizárraga, la compañera y el amor de toda su vida.

Miguel de Unamuno era un hombre como todos, consecuencia de su circunstancia histórica, de sus compulsiones, miedos y pasiones; su amor por los libros, que nació en el interior de la biblioteca de su padre ausente, lo llevó a Madrid para estudiar Letras, obteniendo la licenciatura en Filosofía y Letras a los diez y nueve años (1883), y a obtener el doctorado a los veinte (1884); obtuvo la cátedra de griego en la Universidad de Salamanca a los veintisiete (1891), y permaneció en ella hasta cuando fue nombrado rector (1901), cuando tenía treinta y siete años.

En los primeros momentos de su desarrollo intelectual fue un fiel lector de Balmes, Vives, Hartmann, Pi y Margall; fue influido por el krausismo, adoptó la filosofía positivista spenceriana aplicándola en sus primeros escritos. Esta adherencia se revela en su tesis de doctorado sobre *La raza vasca y el vascuence*, en sus primeras investigaciones filológicas y en la metodología que utilizó al escribir su primera novela, *Paz en la guerra*, seguramente influenciado por el espíritu cientificista de la época en la que recibió su formación académica, en esta época sus posiciones filosóficas coincidían con Hegel a quien admiraba profundamente; podemos encontrar una fuerte influencia en sus cuadernos, apuntes inéditos

⁵ Una generación de intelectuales marcada por la pérdida que sufrió España de sus colonias: Puerto Rico, Cuba y las Filipinas. Estos intelectuales se identificaban porque además de dolerse de España, buscaban la regeneración de su pueblo.

y sobre todo en su ejercicio intelectual de juventud titulado *Filosofía lógica*, donde refleja una búsqueda de un hegeliano-positivismo; sin embargo, en el desarrollo posterior del pensamiento del rector abandonó esta visión adoptando una posición opuesta, una posición que ha sido descrita como espiritualista o agonista desde donde se observa una fuerte influencia de Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, entre otros.

Una de las características más notables del bilbaíno es su vocación de escritor, pues posee una abundante producción literaria que no solo se reduce al ensayo, la novela y la poesía, pues es incontable su producción como articulista en diferentes diarios donde aborda problemas de todo tipo, sobre todo, haciendo una lectura de los sucesos de la vida social y política española, esto sin contar la amplia correspondencia que mantuvo con sus amigos a lo largo de su vida, diversos personajes de cierta relevancia en el ámbito intelectual de España y de diversos países. Unamuno logró un estilo propio que lo acercaba al lector de una forma personal.

Ciertamente la forma de dirigirse Unamuno al lector es diferente según la época. Durante su juventud, hasta los 33 años de su vida, Unamuno emplea una forma de escribir en la que abundan los símiles y los ejemplos sacados de la biología, de la psicología e incluso de la física; esto hace que su exposición hable más a la inteligencia, a la razón, que a los sentimientos. Por el contrario, después de la crisis de 1897, Unamuno empleará mucho más el tono confesional y apelará a los sentimientos. Justamente por este tono confesional, que habla del yo y se dirige al tú, adquiere Unamuno su estilo inconfundible, el de resaltar el yo y expresar sus cuitas espirituales. Para lograrlo, para escudriñar su conciencia, no hace falta apenas el mundo exterior. Unamuno bucea en el alma humana, intentando expresar sus pasiones, sus anhelos, su dolor.⁶

Unamuno era un hombre de profundas convicciones religiosas, siempre apegado al catolicismo en el que fue formado desde la infancia, aunque también asiduo lector de la teología protestante con la que coincidía es aspectos fundamentales, resalta también el amor por su patria y la justicia social, motivos que lo llevaron en su juventud a militar en el Partido

⁶ Pedro Rivas, *Para Leer a Unamuno*, p. 122.

Socialista (1894), hasta que debido a una profunda crisis religiosa a causa de la muerte de su hijo Raimundo se separó de las ideas del marxismo y del socialismo. Fue un liberal que se opuso primero a la monarquía conservadora del Alfonso XIII (1920), y luego a la dictadura de Primo de Rivera (1924), esta última oposición resultó en la destitución de su cargo de rector y en el destierro a la isla Fuerteventura, aunque unos meses después de su destierro se mudó a París, estableciéndose en Hendaya, cerca de la frontera franco-española (1925). Sin embargo, después de la caída de Primo de Rivera, regresó a la Universidad de Salamanca a ocupar nuevamente su cargo de rector (1930). Estas experiencias y sus profundas convicciones lo llevaron a participar activamente en la vida política de España; fue elegido diputado (1931), marcando una posición visionaria pues alertaba el peligro que eran para la República los hombres de partido, en sus iniciativas como diputado defendió la continuidad del desarrollo cultural de España a pesar de las contingencias del gobierno, defendió también ante las Cortes el derecho constitucional de la enseñanza del idioma español,⁷ se opuso a la autonomía catalana y vasca ya que:

Reconoció que el idioma es el alma del pueblo y como tal debe expresar su continuidad y ser una fuerza unitiva que trascienda los límites regionales y nacionales. No concebía una nación auténtica sin lengua común y universal y constantemente se declaraba en contra de los idiomas regionales en la medida que intensifican la desunión nacional. Mejor era aglutinarlos en un español nuevo, un castellano rico por medio de un esfuerzo lingüístico.⁸

Esto demuestra que el rector de Salamanca era un lingüista convencido no sólo en el sentido académico sino en el práctico de la vida cotidiana, pues abogaba por que el español fuera la lengua universal ya que creía es la única lengua capaz de expresar las grandes ideas espirituales que le dan a una nación su identidad.

Unamuno defendió en todo momento sus convicciones políticas aun cuando esta defensa implicara la muerte, pues se pronunció en contra del fascismo español (1936), que había apoyado en sus inicios, aunque poco tiempo después al ser testigo de la persecución y

⁷ Oponiéndose así al movimiento nacionalista representado por Arana y Goiri.

⁸ Varios autores, "Miguel de Unamuno, el ateneísta, el político y la II República", pp. 397-398.

encarcelamiento de algunos de sus amigos desistió reclamándoles valiente y públicamente al pronunciar el que fue su último discurso proclamado en la Universidad de Salamanca: “venceréis pero no convenceréis; venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis porque convencer significa persuadir y para persuadir, necesitáis algo que os falta, razón y derecho en la lucha”.⁹ Luego de estas palabras y por consecuencia de ellas pasó sus últimos días en arresto domiciliario siendo destituido por última vez por el Generalísimo Franco de la Rectoría Perpetua de la Universidad de Salamanca, Unamuno murió de manera natural pocos días después el 31 de diciembre de ese mismo año.

La vida del hombre es la que da sentido a su pensamiento, a su filosofía, por eso para Unamuno es el hombre, la persona humana, el hombre de carne y hueso el tema central en todos sus escritos y es por esto también que no debemos considerar el cuerpo del pensamiento unamuniano como una sola pieza pues fue formándose a través del tiempo y de sus experiencias, construyendo un camino de individuación y sobre todo de búsqueda de la verdad constantes en uno y en otro lado.

1.2. Literato, filósofo o creador de mitos

Mucho se ha discutido en torno a la figura de Unamuno; desde la filosofía se preguntan si es filósofo. Por su parte, los literatos se preguntan si es literato, como dice Savignano, en su artículo titulado *Filosofía y tragedia*, a este pensador:

Se le ha intentado clasificar de las maneras más extrañas, aunque el propio Unamuno fuera contrario a todo tipo de encasillamiento, tratando hasta de psicoanalizarlo –cosa que le hubiera horrorizado–. Se le ha descrito como polemista, contemplativo, protestante, católico, hasta ateo; políticamente como conservador, incluso anárquico o revolucionario; desde el punto de vista filosófico, debido a su actitud irracionalista y asistemática, es mirado con sospecha, considerando sus reflexiones –indudablemente geniales– más pertinentes a lo literario.¹⁰

⁹ Citado por Fernando Savater, *La aventura del pensamiento*, p. 291.

¹⁰ Armando Savignano, “Filosofía y tragedia”, p. 661.

Aunque Unamuno no escribe la filosofía rigurosamente lo hace a través de la poesía, la novela, del teatro, pero también utiliza el ensayo filosófico; en su obra más reconocida como rigurosamente filosófica *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y los pueblos*, confiesa:

No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. El divino Platón, después que en su diálogo *Fedón* discutió la inmortalidad del alma una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa, lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar.¹¹

María Zambrano, una de las filósofas españolas de mayor reconocimiento y alumna de Ortega y Gasset coincide en mayor medida con Unamuno a quien considera un precursor de pensamiento filosófico contemporáneo, especialmente en el terreno de la ética. Para ella antes de cualquier filosofía académica coexistieron el pensar, la poesía y la religión, en sus investigaciones nos lleva a revalorar el papel del mito en las sociedades antiguas, analiza específicamente la función religiosa que éste ejercía en la antigua Grecia y su relación con la poesía y la filosofía. Señala que la pérdida del mito en la historia del pensamiento occidental representó la separación de dos cualidades esencialmente humanas: la razón y la intuición, cualidades humanas que Unamuno intentará reunir en cada uno de sus escritos de madurez:

La muerte del mito en la cultura representa una escisión trágica de la existencia, porque alejándose de sus orígenes se ha terminado por producir en la palabra escisión entre sentido e intuición; y esta muerte del mito, de la palabra originaria, Unamuno la intenta suplir con la poesía que toma también un sentido trascendental.¹²

Zambrano señala que poesía y filosofía se deben conjugar para la producción del auténtico

¹¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 107.

¹² Luigi Ferraro, “María Zambrano, Intérprete de Miguel de Unamuno”, p. 21.

saber filosófico, sobre todo para el desarrollo de las problemáticas que la ética presenta, para ello, señala la diferencia que existe entre el pensar y la sabiduría:

El pensamiento puro sin la poesía no puede alcanzar las que son las últimas preocupaciones del hombre. Es más: la unidad que tanto busca el filósofo, el poeta la consigue con más facilidad en su poema y con su forma de comunicación más inmediata frente a la vida cotidiana; más que perseguir la unidad conceptual, él quiere poseer la realidad compleja, la vida, un todo sacado de los sueños, de la nada y que se hace principio “a posteriori” y que se alcanza cuando cada cosa llega a su plenitud.¹³

Sobre esta base Zambrano realiza una fuerte crítica a la filosofía moderna, específicamente a la que concibe a la filosofía como un saber puro y sistemático, para ello analiza y reconstruye los distintos géneros literarios en la filosofía, nos hace recordar que en el pasado la filosofía mostraba una mayor riqueza y diversidad de formas y géneros literarios que se fueron perdiendo con el tiempo optando por el desarrollo del pensamiento lógico, sistemático, riguroso, de un discurso a partir del cual se desarrollaron la ciencia y la técnica, pero, como consecuencia se perdieron las formas activas y actuantes del conocimiento, aquellas que penetran en el corazón humano y se difunden para servir como motivos de conducta en la vida diaria del hombre común:

Diálogos, confesiones, guías, meditaciones con el tiempo [la filosofía], ha dejado estos géneros literarios para asumir una forma más sistemática [...] se ha renunciado de hecho a la riqueza cultural de Europa, pero no sólo. En efecto, si por el desarrollo de una forma pura y sistemática de pensamiento se ha obtenido también el desarrollo de la ciencia y de los conocimientos tecnológicos, este mismo pensamiento es todavía pobre, inmensamente pobre, hasta el desconocimiento de las formas activas, actuantes, del conocimiento. Y entendemos por formas activas las que nacen en el anhelo de penetrar en el corazón humano, las que se encargan de difundir las ideas fundamentales para

¹³ *Ibid.*, pp. 24-25.

hacerlas servir como motivos de conducta a las vidas diarias del hombre vulgar que no es, ni pretende ser, filósofo, ni sabio, en ninguna de sus formas.¹⁴

El pensamiento de Unamuno es, por tanto, según Zambrano, profundamente filosófico porque, aunque pareciera ser asistemático transmite sabiduría, este pensamiento no intenta entregar verdades ni sistemas filosóficos complejos, sino ser guía del hombre en su vida cotidiana, aspecto que es fundamental no solo para la filosofía sino específicamente para la ética pues es este tipo de saber el único que puede dar sentido al comportamiento moral.

Carlos Paris, por su parte, al analizar el universo de la obra unamuniana afirma que filosofía y poesía son en Unamuno hermanas gemelas, pues mientras su poesía consiste en sentir el pensamiento, su filosofía intenta pensar el sentimiento. En la palabra poética Unamuno expresa el sentir, la vivencia antes de todo esfuerzo de clarificación, la palabra es antes que nada grito, aullido, apelación al prójimo para removerle y hacerle comulgar con las mismas vivencias:

Así, este grito se convierte en testimonio de nuestro ser en sus más hondos problemas, en protesta ante la posibilidad de aniquilación, de sinsentido en llamarada liberadora. Son todas ellas vivencias típicas de esta palabra poética. Y en las mismas está ya presente, el núcleo de toda la obra unamuniana, pero encarnado en el grito expresivo, antes que toda elucidación pensante.¹⁵

El Unamuno pensador, afirma Paris, trata de dilucidar sus sentires, todos sus ensayos son un ejercicio para pensar sus sentimientos primordiales:

Mas no es su finalidad la constitución de un cuerpo trabado de tesis objetivas, de un sistema. Y ello no por una frustración, por un quedarse a medio camino en la empresa, sino porque la constitución de su pensamiento aboca a la negación de esta posibilidad. Ni siquiera pretende comunicar “ideas” al lector [...] sino poner

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

en marcha las posibilidades pensantes de éste, que desbordan por completo lo puramente intelectual. Y, de cara así mismo, reflejar sobre el papel el dinamismo dialéctico de su pensamiento.¹⁶

Unamuno, entonces, recrea situaciones para llevar a sus lectores a estados espirituales cargados de intensidad vital, la mayoría de sus escritos son una guía para descubrir además de la fragilidad de nuestro existir la tensión dialéctica de los conflictos cotidianos y las distintas alternativas a las que el hombre de carne y hueso se enfrenta para asumir una actitud frente al mundo, para encontrar un sentido a la propia existencia y a la existencia del mundo, lo hace así porque está convencido del poder creador de la palabra, como lo afirma Pedro Cerezo Galán en su obra *Las máscaras de lo trágico*, porque Unamuno tiene la creencia mítica - poética de que el mundo es creado a partir de la palabra:

Se opera así una trascendentalización de la palabra, en una singular conjunción de romanticismo y cristianismo. Ante todo, palabra acción/creación: “llave del ser, fue en un principio el Verbo” (VI, 362). Esta palabra del origen era el poder de una libertad creadora cerniéndose sobre el abismo [...] “la palabra es acción: Y es que lo que crea es la palabra y no la idea. Que, si la idea es idea, la palabra es espíritu” (VI, 948).¹⁷

La palabra es la llave del ser porque es la forma en la que se manifiesta el espíritu, la palabra, el verbo, incrementa nuestro ser porque en ella obra el poder del espíritu que crea y otorga sentido al ser, “la *poiesis* originaria: pone al ser, su sentido, desde la nada y contra la nada. El lenguaje es así la vida inminente del mundo. Pero es también la del yo, que lo habita y significa”.¹⁸

Todos los órdenes de la existencia están fundados en la palabra, pensamiento, sentimiento, pasión, acción, solo son propia y verdaderamente en la palabra, la palabra anima y da forma a las cosas, encierra su secreto, da forma a su ser “las cosas se van, quedan las

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, p. 38. Las referencias en números romanos y arábigos indicadas en las citas de este autor se refieren a las *Obras completas* de Miguel de Unamuno, editadas en Madrid por la editorial Escelicer en 1966.

¹⁸ *Ibidem*.

palabras, sus almas. Y revolotean en torno a nuestro espíritu, ánimas en pena, buscando cosas, cuerpos, en que volver a encarnarse”,¹⁹ afirma Don Miguel.

Como podemos observar, Unamuno invierte la concepción del *eidos* platónico, pues, no es la idea sino la palabra la que funda la cosa, la que la constituye, porque el que crea palabras no parte de ideas sino de experiencias que se dejan madurar en su verdad interior, “los grandes pensamientos vienen del corazón”,²⁰ afirmaba el español, el poeta ha experimentado en carne la palabra, el lenguaje es siempre poesía.

“La lengua, sustancia del pensamiento es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica” (VII, 195). En la representación pneumática se aúnan la imagen y la significación en un hecho vivo, que es de suyo elocuente. Unamuno se opone así enérgicamente tanto al positivismo como al conceptualismo, a la reducción de la realidad ya sea al hecho disecado y muerto o al concepto lógico.²¹

La estética abre de esta manera el camino a la comprensión lógica de los fenómenos, “Porque el pensamiento originario no fue conceptual (*noema*), sino práctico vivencial (*pathema*); partió de una experiencia de realidad vivida, padecida, fraguada en carne de palabra por la obra conjunta de la imaginación y el sentimiento”.²²

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² *Ibidem.*

CAPÍTULO 2

FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS HACIA A UNA PROPUESTA ÉTICA

“La vida es una tragedia para los que sienten y una comedia para los que piensan”

Horacio Walpole

2.1. Contexto histórico en el ámbito de la filosofía

Para situar de manera apropiada el pensamiento de Don Miguel de Unamuno debemos revisar su contexto en la historia de la filosofía ya que, como hemos dicho antes, no es más que un hombre de su tiempo, finales de siglo XIX y principios del siglo XX, en este periodo comienza en Europa una nueva generación de pensamiento que algunos identifican como posmoderno, la línea de pensamiento posmoderno se describe así:

Su argumento más categórico –reconociendo el riesgo de simplificarlo– apunta a señalar el agotamiento del proyecto de la modernidad en la dimensión de sus grandes relatos legitimadores. Asistiríamos a la pérdida de legitimidad de aquellas narraciones modernas que operaron en términos de filosofías de la historia: concepción de un devenir emancipador de los hombres y de las sociedades, protagonismo del sujeto moderno como el lugar de la encarnación de la verdad y de la transparencia de los sentidos de la realidad, visión del derrotero humano como un progreso indeclinable hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos y la justa igualdad en la distribución de las riquezas. Esta discursividad científicamente avalada del mundo moderno, florecida en el tiempo de la Ilustración y reverenciada por casi todos los credos revolucionarios, viviría hoy su declinación, de acuerdo a una lectura que se asume parte de una edad posmoderna.²³

En los tiempos posmodernos surge una férrea crítica a la no realización de los ideales que se habían planteado en la modernidad en los diferentes ámbitos de la realidad por lo que ésta es una época, sobre todo, de profundos desencantos.

²³ Nicolás Casullo, “El debate modernidad pos-modernidad. Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (Introducción a un tema)”, pp. 17-18.

La modernidad se había desplegado en Europa durante los siglos XVII y XVIII como una idea de madurez en la historia del mundo, la Revolución Inglesa y el Racionalismo Filosófico francés son logrados ejemplos del proyecto ilustrado, los más grandes filósofos modernos como Descartes, Kant y Hegel habían depositado demasiadas expectativas en la capacidad racional humana: para Descartes es la razón el único camino seguro a la verdad frente a las ilusiones del mundo, en Kant el punto de partida en el ámbito moral era la idea de un sujeto que camina a su autonomía de conciencia y libre albedrío, regido no por el dogma ni por leyes heterónomas sino por la autonomía de su razón, para Hegel la idea es la realización cierta de la historia, una historia que se desenvuelve progresivamente de su infancia a su madurez.²⁴

Mirada desde sus matrices culturales más profundas la modernidad es un mundo de representaciones que, desde la titánica lucha de la razón ordenadora, refundó valores, saberes y certezas. Estableció paradigmas para la acción y la reflexión, para la crítica y la utopía. Fijó identidades para la multiplicidad de lo real, denominadores comunes para el acceso al conocimiento y códigos de alcance universal para interrogarse sobre las cosas y los fenómenos. Esta construcción de la escena de la historia, si bien se expresó como permanente conflicto de intereses y contradicciones económicas, sociales, nacionales y políticas, tuvo, sin embargo, como suelo sustentador aquel universo narrativo que propuso el imperio de la razón, que situó al sujeto como conciencia plena de los cursos históricos, que pensó el progreso tecnoindustrial como cultura redentora de la humanidad. El proyecto moderno se edificó a partir de esta constelación de discursos hegemónicos, victoriosos, en tanto semantización integradora de un mundo secularizado en tanto teleológico horizonte para la realización de la historia.²⁵

El Iluminismo Romántico Alemán que se desarrolló a finales del siglo XVIII fue al mismo tiempo cumbre de la modernidad y su declive, pues, por un lado continúa con el culto a la

²⁴ Algunos autores llaman a esta esperanza de los tiempos modernos, el “mito de la razón” o hiperracionalismo.

²⁵ *Ibid.*, p. 18.

razón pero revela la condición trágica de lo humano en el mundo, una subjetividad solitaria y una razón doliente, la redención para los románticos se encuentra en la palabra poética y en la historia, ellos dedican sus versos a la añoranza del pasado y a la admiración de los tiempos venideros pero se dicen perdidos en la vaciedad del presente.

Abismo de lo histórico, angustia frente a una naturaleza que vuelve imposible el reencuentro de sus figuras –un dios creador, el hombre y las cosas– y redención únicamente en la palabra poética, configuran los datos centrales del tiempo trágico. La modernidad romántica es trágica porque comprende esas secuencias como destino irreversible ya trazado. Entiende que se perdió para siempre la unidad de lo verdadero, lo bueno y la belleza, y que sin embargo el derrotero del sujeto moderno será luchar contra ese destino. Tratar de retorcerlo. Reconciliar lo quebrado, previendo el fracaso en tal empresa, pero sintiendo la inconmensurable dignidad de intentarla y sobrevivir como testigo: como héroe, genio, víctima, poeta.²⁶

En el terreno económico, científico y tecnológico el siglo XIX se distingue en la historia de Europa principalmente por las consecuencias de la Revolución Industrial, apoteosis de la modernidad: el crecimiento de las ciudades, el desarrollo del mercado capitalista, de la cultura masificada y del consumismo, aparecerán por consecuencia, la interpretación positivista del mundo de Comte y la crítica a la sociedad capitalista de Marx y Engels, con su propuesta de un socialismo científico que planteará que la filosofía ya no solamente debe interpretar el mundo sino transformarlo, incidir en la trágica vida del obrero, salvarlo de las garras del capitalismo, resistir al exceso civilizatorio y vencerlo. En este siglo, se elaboran diferentes discursos en torno a la verdad y se discute su auténtico sitio, su legitimación, pues, según la modernidad burguesa ésta se encuentra en las ciencias y en sus irrefutables argumentaciones físico-matemáticas, pero, para el marxismo la verdad se encontrará en el sujeto de la carencia material, la estética moderna, por su parte, iniciará una búsqueda a partir de la experiencia artística e intentará dar cuenta de la descomposición de la existencia del sujeto moderno debido a la escisión de éste y la naturaleza.

²⁶ *Ibidem.*

La estética moderna buscará la verdad extraviada, entre los sargazos tecnomanipuladores de la cultura capitalista [...] Pretenderá esencialmente deambular por las cavernas de la modernidad, vagabundear por las antípodas de sus figuras y discursos legitimadores, para refutarle a la razón al positivismo, a la soberbia de las ciencias, los significados del tiempo que se vive.²⁷

Por esto las distintas vanguardias artísticas que surgen en las últimas décadas del siglo XIX, entre otras cosas, retraducen la situación trágica del hombre y la sociedad, representan la irracionalidad, el sinsentido, ponen de manifiesto las contradicciones que plantea la modernidad, autores como Whitman, Baudelaire, Dostoievski y muchos más en el terreno de la literatura utilizaron la sensibilidad, la creatividad y la imaginación para enfatizar la incertidumbre, la crisis de valores, el derrumbe de los grandes relatos, el carácter trágico de la condición humana.

2.1.1. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

En este contexto Schopenhauer, quien es generalmente catalogado como irracionalista por haber desarrollado un camino propio en los terrenos de la filosofía utilizando además de la razón, la imaginación y el instinto,²⁸ creó un estilo original para profundizar los problemas que no corresponde al rigor de la lógica deductiva sino más bien al de una obra de arte, inspirado en la filosofía crítica de Kant señala entre otras cosas los límites de la razón, pues, afirma que a partir de la *Crítica de la razón pura* se establecen restricciones discernibles en el objetivo del conocimiento humano posible; afirmaba que la filosofía brota de la contemplación del mundo en sí y no de un sistema filosófico, el filósofo es, por tanto, un hombre que enfrenta el dolor de la existencia humana, la muerte, el sufrimiento y la miseria de la vida, por ello, el problema principal y torturante de la metafísica no es solamente que el mundo exista sino que existe como un mundo desquiciado.

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ Aunque es interesante considerar lo que Ana Isabel Rábade Obradó, señala en su artículo titulado “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”, que “es curioso comprobar que Schopenhauer, al que suele considerarse como uno de los más claros representantes del irracionalismo en filosofía, jamás realiza de un modo totalmente explícito la afirmación de que la realidad sea irracional, lo que no sucede en el caso de Unamuno, que, no sólo asevera la irracionalidad de lo real, sino, más aún, su ‘antirracionalidad’”, pp.43-44.

En sus reflexiones en torno a la religión la ubica como una “metafísica del pueblo”, pues, la religión se sustenta en “alegorías” que cumplen la función de dar la esperanza de una continuidad de la existencia más allá de la muerte, la religión cumple además otra importante función en el orden moral en cuanto a la relación que tenemos unos con otros, pues guía nuestras acciones, aunque más que por la razón por la pasión y el deseo.

Siguiendo el espíritu de su tiempo se expresó en contra de la interpretación mecanicista del mundo y del hombre considerando que “la fe ciega en la universal aplicabilidad de las nociones científicas y sus procedimientos había dado origen a concepciones desastrosamente artificiales de nuestra naturaleza común”.²⁹ Schopenhauer se opone al *cogito ergo sum* de Descartes ya que:

Sacando las consecuencias de esta prueba, ¿no adoptó el punto de vista de que, por consistir su esencia en su pensar, su existencia era lógicamente independiente de su cuerpo, siendo este un objeto material extenso, con el cual podría decirse que, en último análisis estaba tan sólo contingentemente (o “accidentalmente”) unido? ³⁰

Esta crítica a Descartes señala la escisión entre mente y cuerpo que al final lleva a entender la voluntad como una operación de la conciencia racional pensante idea que a su parecer es un análisis distorsionado de la personalidad y el comportamiento humanos. El concepto de voluntad es clave para la filosofía de Schopenhauer, pues sostiene que esencialmente somos voluntad, el intelecto se presenta fisiológicamente como la función de un órgano del cuerpo, pero el cuerpo es la manifestación objetiva de la voluntad, es decir, su encarnación.

[Schopenhauer] creyó haber abierto un camino entre la imposible visión de la persona en cuanto primariamente una mente pensante y cognoscente, con un cuerpo (concebido como una especie de apéndice innecesario) y la suposición igualmente inaceptable de que una persona puede describirse como si sus características y componentes físicos agotasen su naturaleza. Y vio que su noción

²⁹ Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, p. 191.

³⁰ *Ibid.*, pp. 215-216.

de voluntad proporcionaba también un concepto filosófico explicativo que, al mismo tiempo que daba razón de la circunstancia de que en un sentido estamos obligados a identificarnos con nuestros cuerpos como objetos fenoménicos en el mundo fenoménico, impedía la manera de ver idealista acerca de que el conocimiento de nosotros mismos como cuerpos, al igual que todo conocimiento perceptivo, es independiente de las formas particulares prescritas por la sensibilidad y el conocimiento.³¹

En el campo de la ética, contrario a la teoría kantiana sostenía que: “las acciones del hombre no están sometidas a la dirección de un “intelecto” libre y controlador capaz de modelar su carácter y guiar su comportamiento según principios que, a la luz de un asentimiento desapasionado y racional, pueden considerarse como aquellos que se deban seguir”.³²

Schopenhauer demuestra con innumerables ejemplos que nuestros actos no forzosamente surgen de nuestra capacidad racional o están sometidos a determinaciones conscientes sino que intervienen también deseos, no siempre conscientes, que en algunas ocasiones nos llevan a resolver o decidir una acción moral, su teoría apunta a que los orígenes de la conducta humana se localizan en ciertas tendencias e impulsos hondamente asentados, oscuros poderes ocultos que se esconden dentro de nuestra naturaleza, y que, aunque suponemos que somos agentes libres y capaces de hacer elecciones racionales en verdad nos enfrentamos a nuestra impotencia e incapacidad para cambiarnos a nosotros mismos, sostenía que nadie puede con esfuerzo voluntario o decisión previa hacer de sí algo diverso de lo que es, afirmaba también, que ni si quiera podemos saber lo que queremos ya que aquellas cosas que son agradables y deseables en algún momento, al obtenerlas, terminan siendo ilusiones pasajeras que se esfuman rápidamente, además, señala nuestra tendencia incontrolable al auto engaño pues muchas veces llenamos los vacíos de nuestros recuerdos con episodios y fantasías inventadas.

Pensaba que la conducta humana es regida por el egoísmo y es responsable de la mayor parte de las maldades y miserias del mundo, el egoísmo representa la forma básica en que se manifiestan las aspiraciones de la voluntad en los asuntos y relaciones humanas.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, p. 38.

Son afecciones de la voluntad el sufrimiento, el placer y el tedio, el primero se presenta cuando ésta se frustra, el segundo cuando se satisface y el tedio se presenta cuando una vez obtenida la satisfacción de lo que se quería, se apodera un sentido de vacuidad o desolación, el tedio por el peso de la existencia, afirmará Schopenhauer, lleva a algunos hombres a cometer las acciones más atroces, los peores crímenes.

Sus ideas estéticas son de la mayor relevancia pues afirma que el arte es una forma de conocimiento, afirma más allá, que la contemplación artística del mundo es en cierto sentido superior a la investigación científica ya que, por ejemplo, tanto la pintura como la literatura pueden presentar lo esencial y significativo del hombre y colocarlo bajo la luz más brillante, aunque es en la literatura más que en la pintura donde se penetra con mayor profundidad en la naturaleza humana, afirma: “Personajes de selección son colocados en aquellas circunstancias en que todas sus cualidades especiales se despliegan, se revelan las profundidades del corazón humano y se hacen visibles en acciones extraordinarias y significativas”,³³ lo mismo pasa en todas las formas diversas del arte literario, especialmente en la tragedia pues ésta se acerca más a la realidad fundamental de las cosas, por ejemplo: “el lado terrible de la vida [...] el dolor inexplicable, los males de la humanidad, el triunfo del mal, el ciego dominio del azar, la irreparable caída del justo y del inocente”.³⁴ El arte es para Schopenhauer la verdadera vía para conocer la naturaleza y comportamiento humano, entendemos entonces por qué comparaba el no ir al teatro con intentar vestirse sin un espejo.

2.1.2. Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855)

Reconocido como el padre del existencialismo es todo un romántico de su tiempo, melancólico y enamorado, tenía afición por la teología, la filosofía, la literatura y el deseo de encontrar motivos existenciales que orientaran de forma definitiva su vida, posee una gran producción literaria utilizando una amplia gama de géneros: conferencias, artículos periodísticos, diarios, discursos edificantes, cartas, refranes, apólogos, caricaturas, diálogos, discursos parenéticos, etc., su obra literaria es en su mayoría de carácter teológico pues sus escritos tienen la finalidad de mostrar el camino para llegar a ser cristiano por medio de la fe,

³³ *Ibid.*, p. 340.

³⁴ *Ibid.*, p. 342.

señalan cómo la razón debe superarse y subordinarse a las exigencias de ésta y también tienen como objeto el atacar el falso cristianismo.

El aspecto filosófico de su reflexión lo desarrolla en diversas obras dentro de las cuales encontramos su tesis de maestría (1841), en donde su primordial interés es el análisis de la ironía socrática. En su obra *Johannes Climacus o de ómnibus dubitandum est* (1842-1843), habla con ironía mordaz sobre la duda cartesiana puramente intelectual y metódica, así como de la filosofía hegeliana de la que posee una posición contraria, pues Kierkegaard “pretende mostrar el corto papel que desempeña la razón en el conocimiento de la verdad existencial, de lo que significa realmente existir”.³⁵

En su obra *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844), se opone irónicamente a los voluminosos tratados en los que se exponen los sistemas filosóficos. En el *Concepto de la angustia* (1844), Kierkegaard realiza una crítica a la ética racionalista, especialmente a la hegeliana, hace ver la imposibilidad que tiene la razón para dar cuenta de la realidad del pecado ya que el pecado es el desorden, el mal, al que hace referencia la ética; si el presupuesto de la ética es “tratar de hacer de todo hombre el verdadero hombre, el hombre íntegro por excelencia”,³⁶ entonces puede decirse que la ética “es una maestra cuyas exigencias condenan pero no dan la vida”;³⁷ para este pensador la razón no puede acceder a la esfera de lo religioso por lo que es incapaz de explicar la realidad del pecado ya que ésta es una revelación, la ética, por consecuencia, tampoco puede explicarlo pues a partir de la elaboración de ideales sobre el modo de comportarse humano solo se llega a la imposibilidad de vivir y aplicar dichos ideales, “la ética es un engaño especulativo que intenta mostrar en qué consiste el obrar bien y el obrar mal pero no puede dar razón de lo que significa existir frente a Dios, existencia que asume y va mucho más allá que el simple obrar”,³⁸ por tanto, es la realidad del pecado, la realidad del mal, la consciencia de estar frente a Dios (lo que para la razón es un escándalo), la que debe fundar una ética. Kierkegaard define la angustia como vértigo de la libertad ante el abismo de la posibilidad, la angustia es el resultado de la libertad. La salvación del hombre se encuentra en la fe que representa la negación de la razón (estadio ético), pero también de la sensibilidad (estadio estético). En esta obra el autor,

³⁵ Luis Guerrero Martínez, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, p.13.

³⁶ *Ibid.*, p.122.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 123.

“basándose en los conceptos de posibilidad y libertad hace un análisis minucioso de la angustia como estado precedente y consecuente al pecado original. La conclusión a la que llega es que la angustia unida a la fe es el medio de salvación”.³⁹

En *La enfermedad mortal* (1849), habla sobre la desesperación del hombre como espíritu y como conciencia. La desesperación está enmarcada por el pecado, en donde el hombre elige ser sin Dios, el pecado se comete cuando el yo angustiado por la posibilidad desespera, rechaza la eternidad y se sostiene en lo temporal, en lo sensible; en esta obra Kierkegaard afirma que hay tres formas de existir que pueden distinguirse cualitativamente: la primera es la inconciencia al no saber que se posee un espíritu, en este caso el hombre desconoce el significado de poseer un yo y no ha caído en la cuenta de que existe como individuo; la segunda forma es la del existente que tiene conciencia de las repercusiones de poseer un yo y de la estructura dialéctica que su ser encierra, este segundo modo exige otra forma de manifestarse al espíritu que es la libertad, pues la verdadera libertad pasa por la conciencia, esta conciencia de un yo dialéctico que tiene que resolverse es la conciencia de la propia desesperación y que descubre que ninguna de las dos categorías –sensibilidad-racionalidad– en su gran gama de combinaciones puede devenir en un yo sólidamente fundado, de aquí que esta conciencia se manifiesta en diversas formas que tienen en común la conciencia desesperada como son el abandono en la propia debilidad, el suicidio y la obstinación; dentro de esta conciencia de existir como espíritu se encuentra el individuo como un yo frente a Dios, el cual sale en su auxilio como aquél que puede constituir la síntesis contra toda esperanza pero que pide a cambio el abandono de los asideros del propio yo –la sensibilidad y la razón– por medio del salto cualitativo de la fe, siendo esta la tercera forma de existir.

Aunque es posible que *Etapas por el camino de la vida* (1845), sea la obra más difundida de nuestro autor en la que describe las tres etapas o caminos de vida por las que pasa el hombre en vías de su realización, los estadios: religioso, ético y estético, “estas formas corresponden lógicamente a la existencia que resuelve su yo por medio de Dios como fundante –estadio religioso–; o por la afirmación del propio yo sustentándose en la razón –

³⁹ *Ibid.*, pp. 48-49

estadio ético–; o por medio de la búsqueda del propio yo a través de la sensibilidad –estadio estético–”.⁴⁰

La razón resulta insuficiente para entender la existencia, la fe exige ir más allá de la razón, la fe es, por tanto, la única forma de realización existencial del hombre. Es por medio de la fe en el estadio religioso en el que el hombre se determina éticamente, se convierte así en “caballero de la fe” que junto a la esperanza y la caridad transcurre su existencia de forma diferente a la de la mayoría, pues hace “posible lo imposible”, porque este hombre ha puesto su fe en Dios a quien todo le es posible.

El caballero de la fe ama y espera y así encuentra su fundamento en Dios [...] recordará todo; ese recuerdo es precisamente su dolor; sin embargo, en su resignación infinita se halla reconciliado con la vida. El caballero no abandona su resignación, su amor conserva la frescura del primer momento, pues ha efectuado el movimiento infinito [...] El caballero de la fe es el único feliz, el heredero directo del mundo finito. Lo maravilloso es vivir así, ver cada instante la espada suspendida sobre la cabeza, dichoso y contento en virtud del absurdo. “Quien sea capaz de eso es grande, es el único gran hombre, y el solo pensamiento de lo que realiza llena de emoción mi alma, que jamás ha tasado su admiración frente a las grandes acciones”.⁴¹

El amor, la caridad cristiana entendida como la entrega del propio yo es el mejor modo de resolver en el espíritu la síntesis entre el cuerpo y el alma, no como Hegel había planteado, una renuncia de la individualidad que solo vuelve al encontrarse en los demás en la empatía, en la identificación del sí mismo en otra persona, ya que, según Kierkegaard el amor al prójimo es un amor entre dos personas eternamente determinadas, cada una por su lado, dos espíritus que jamás serán uno solo, en el sentido egoísta, ya que “apoyarse en el amor humano de manera exclusiva para encontrar el propio yo es quedarse en categorías sensibles o racionales, es manifestar la propia desesperación [...] Solamente el abandono en Dios por medio del amor, pone la síntesis por medio de la cual el yo es en plenitud”.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p.170.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 244-245.

⁴² *Ibid.*, p. 94.

El objeto de estudio fundamental en la filosofía de Kierkegaard es el hombre y es el ser dialéctico su característica principal, pues el hombre es al mismo tiempo finito e infinito, sujeto a la necesidad y abierto a la posibilidad, temporal pero con proyección a la eternidad, con la libertad de elegir su fundamento en Dios o rechazarlo para ser sí mismo, siendo con Dios o eternamente desesperado, bienaventurado o condenado, el yo, para Kierkegaard, es la síntesis de estas formas dialécticas, en esta síntesis el hombre por medio de la libertad elige su determinación.

El hombre es un existente que llega a su determinación por vía de la elección; sin embargo, este hacerse es dentro del juego dialéctico en un marco determinado. Propiamente el hombre solo elige su relación con Dios: ser con Él, o querer ser un yo sin Dios. El modo de vida, los estudios, se reducen a esta elección y, en el caso del desesperado, a la parte dialéctica en la que quiera construir su yo.⁴³

La melancolía, la angustia y la desesperación son temas centrales en el pensamiento de Kierkegaard y aunque sus escritos pueden ser considerados dentro del ámbito de la teología más que de la filosofía podemos afirmar que Kierkegaard es sólo otro pensador que responde a las exigencias intelectuales de su tiempo y responde según su propio punto de vista en defensa de sus convicciones religiosas, al develar la intención de algunos pensadores del proyecto ilustrado tales como Diderot o Voltaire de convertir el cristianismo en mera mitología o contra el sentido cientificista de la era moderna representado en la teoría del origen de la vida de Darwin fundamentada en los estudios de Lamarck, así como responde también en contraposición a las teorías filosóficas de Comte y Marx que señalan que el cristianismo tiene su acento en el deseo de poder y el sometimiento de los hombres por medio de la alienación; y aunque todavía existe quien demerita el valor filosófico de este pensador profundo, otros más resaltan el valor filosófico de su obra, así defiende Luis León Guerrero Martínez la trascendencia dentro de la filosofía del pensamiento de Kierkegaard:

En resumen, hablar del cristianismo dentro de la filosofía en el siglo XIX no debe extrañar. Pretender excluir los temas religiosos de Kierkegaard de la filosofía

⁴³ *Ibid.*, p. 83.

resultaría muy paradójico; ya que, a los opositores del cristianismo no se les niega el que hagan sus críticas al cristianismo desde la filosofía y, por el contrario, a los defensores del cristianismo se les cierra la puerta de la filosofía para hacer las réplicas correspondientes.⁴⁴

2.1.3. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

Vitalista e irracionalista, asiduo lector de Schopenhauer, quien con una visión profundamente rebelde escandaliza a sus maestros y a los intelectuales de su tiempo desde el primer momento, con su filosofía a martillazos derriba los fundamentos del pasado desde la filosofía griega clásica hasta el pensamiento moderno, al publicar su primera obra *El nacimiento de la tragedia*, anunciaba no solo una nueva manera de ver el arte y la ciencia, sino una nueva forma de comprender la vida, aceptarla y amarla por todo lo que ésta es, a pesar de todo su dolor.

En ésta, su primera obra, desarrolla temas relativos al problema del arte, la filosofía, la razón y la verdad. El problema filosófico del arte desde la antigüedad consistía en tratar de resolver si el arte es una ilusión, un engaño o una vía por la cual acceder a la verdad, Nietzsche retomará este conflicto histórico y lo resolverá afirmando que el arte sugiere la verdad a través de la ilusión. Ya Hegel en la *Enciclopedia*, había otorgado al arte y a la belleza la determinación de la verdad y los románticos de su tiempo habían reivindicado el mundo del arte, del sueño y de las fuerzas no racionales que nos acercan a la verdad, pero Nietzsche va más allá, al concluir que no solo el arte sino toda creación humana es en el fondo una ilusión que pretende ocultar la verdad originaria, verdad que nos habla del dolor primordial que es inherente a la vida, afirma también, que no toda creación es necesariamente un afán de ocultar el dolor pues éste puede ser también deseo de retornar al placer primordial, de esta manera Nietzsche inicia la reivindicación dionisiaca, artística de los sentidos y de la historia, al señalar que la vida no solo es dolor y sufrimiento sino también placer y regocijo, y que esta alegría es aún más profunda que el sufrimiento:

El placer –es más profundo aún que el sufrimiento:

El dolor dice: ¡pasa!

⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

¡Más todo placer quiere eternidad–,
–quiere profunda, profunda eternidad!⁴⁵

Mientras Platón afirmaba que el camino del conocimiento y de la verdad es el camino de lo inteligible, del mundo de las ideas, Nietzsche afirmará lo contrario, que el camino del cuerpo y de la sensibilidad es el verdadero camino al conocimiento, este es el camino de la experiencia dionisiaca de la vida, siguiendo a Heráclito afirmará que “no se llega al ámbito del ser huyendo de la apariencia, sino por medio de ella. Por medio de la ilusión es factible llegar a la verdad [...] la cual es devenir”.⁴⁶ Con estas ideas rompe con la tradición racionalista y su ilimitada confianza en la razón, primero, devolviéndole al cuerpo y a los aspectos no racionales del ser su sitio en el camino del conocimiento y la verdad, segundo, rompe consecuentemente con Kant al afirmar que el ser-devenir, es la realidad fundamental, irracional y no estática. La experiencia dionisiaca nos lleva al verdadero saber que surge del fondo de la vida por lo que la experiencia noética es una experiencia vital y no solo un asunto meramente teórico.

Nietzsche retomará el mito griego para reivindicarlo como otra forma de transmitir sabiduría, da cuenta de que las figuras de Apolo y Dionisio representan la forma de ser de la naturaleza, la unidad ser-devenir, pero estas figuras representan también los dos instintos fundamentales del ser humano y, por tanto, su fundamento ético, Apolo y Dionisio representan el dualismo entre la razón y el instinto; la razón que Nietzsche critica es la del racionalismo ciego y reduccionista, la razón que la figura de Sócrates representa en la historia de la cultura occidental como prototipo del hombre teórico moderno cuya filosofía se encuentra totalmente desconectada con la vida, su propuesta apunta al señalamiento de esa otra razón, la del cuerpo. Sin embargo, para Nietzsche, Sócrates también representa lo contrario, el Sócrates olvidado por la historia, el “Sócrates músico” que considera también el mito y el arte como caminos para encontrar la verdad y el sentido que podemos darle a la vida y a nuestros actos; sobre estos fundamentos, el filósofo alemán hace un llamado a confiar en los instintos porque, “no son caóticos sino mediadores, o como diría más adelante, son

⁴⁵ Paulina Rivero Weber, *Nietzsche. Verdad e ilusión*, p. 22.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 33-34.

“instintos regulativos”. Los instintos humanos no son necesariamente caos o destrucción, son también fuerza de vida, orden y medida”.⁴⁷

Para la cultura griega los dioses son seres humanos divinizados, en ellos no existe la santidad del Dios de los judíos sino más bien representan algunas de las menos elevadas características del ser humano, pues, son mentirosos, infieles, apasionados, su vida es exuberante y su existencia plena y desbordada, Nietzsche señala que para poder vivir ante la cruel realidad revelada por Sileno,⁴⁸ los griegos tuvieron la necesidad de crear estos dioses y así poder enfrentarse a la fatiga, a la enfermedad, a la fugacidad de la vida y a la muerte, de aquí que la mitología revela un conocimiento profundo de la realidad humana y de la vida, primero, al asumir la tragedia humana, después, al crear una ilusión por medio de la cual poder vivir y dar sentido a su existencia.

La tragedia griega es la producción artística en la que los diversos instintos en tensión constante (caos-orden, desmesura-mesura, destrucción-creación, etc.), encuentran equilibrio, en su análisis de la función del coro⁴⁹ Nietzsche encuentra que éste es el reflejo de la realidad, es el lugar de la tragedia donde encontramos las experiencias más profundas y plenas del ser, la imagen primordial del ser humano, pues expresa las más fuertes y altas emociones del hombre, sobre esto, la Doctora Paulina Rivero Weber afirma en su obra *Nietzsche, verdad o ilusión* que:

La imagen y el concepto pueden alcanzar una significatividad más alta bajo el influjo de la música. La música dionisiaca [coro] como eco directo del núcleo primordial, incita a su oyente estético a intuir simbólicamente la universalidad dionisiaca al hacer aparecer el mito con una “significatividad suprema”: la música otorga al mito una significatividad metafísica insistente y persuasiva, y el mito a su vez, nos protege de la música ya que es preciso protegerse de lo dionisiaco como tal. Música y mito trágico posibilitan, así, un conocimiento no puramente conceptual; mito y música son también caracteres propios de la filosofía “dionisiaca”. Mediante el coro y el mito la tragedia provoca el sentimiento de unidad que nos retrotrae al corazón de la naturaleza; provoca la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁸ Lo mejor de todo es no haber nacido, no ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto.

⁴⁹ El coro eran cantos o lenguaje hablado que tenían un papel fundamental en las tragedias griegas.

experiencia dionisiaca. Y gracias a ese retrotraimiento sabemos que, en el fondo de las cosas, y a pesar de su profundo dolor, la vida es indestructiblemente *bella, poderosa y placentera*; profundo es el dolor, pero el placer lo es aún más. Este es el “consuelo metafísico” que deja la tragedia, que no tiene nada que ver con la creencia en un trasmundo propio del consuelo metafísico al estilo del cristianismo.⁵⁰

La tragedia griega es por tanto una ilusión creada para soportar la vida con todo su dolor, pero también con su alegría, para aceptar lo bueno y lo malo, el azar como esencia del ser y que todo es divino.

Todo es ilusión, pero de entre ellas, las más importantes que se suman a la Ilusión trágica son la ilusión artística y la ilusión socrática; la ilusión artística es la ilusión apolínea que nos envuelve en el seductor velo de la belleza y de la serenidad, la ilusión socrática se encuentra encadenada al placer del conocer que sostiene la esperanza de curar con el conocimiento la “herida eterna del existir”.

Históricamente la tragedia griega muere por el exceso de racionalización debido al esfuerzo de Sócrates de enseñar a pensar al pueblo, de educarlo, la tragedia entonces se vuelve insuficiente para comprender la naturaleza de la existencia, en nuestra civilización podemos observar las consecuencias, pues “ha relegado y despreciado todos los aspectos no racionales que conforman nuestro ser para valorar únicamente aquello que podemos comprender por medio de la recta razón”.⁵¹ Pretender comprender la existencia únicamente por medio de la razón ha producido al hombre teórico sus propias limitaciones ya que una cultura que niega los aspectos más fundamentales de nuestro ser “por mucho que valore la lógica, es de hecho una cultura por completo ilógica”.⁵² Por esto es que Sócrates, al final, representará en la filosofía nietzscheana el símbolo de decadencia, de la negación y del desprecio de los instintos.

A lo largo de su obra, pero en especial, en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche separa los conceptos civilización y cultura, con ellos nos presenta su idea de hombre, nos remite al hombre que se ha fortalecido en la cultura, manifestación

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

⁵² *Ibid.*, p. 84.

del “hombre verdadero” y no al sujeto de la mera civilización, este “sujeto civilizado” es una mentira civilizada que se comporta como si la única realidad fuera la del hombre teórico, el “hombre verdadero”, por el contrario, se despoja de la falsa cultura, deja atrás las mediocres prácticas heredadas de una civilización decadente para regresar al corazón de la naturaleza, viaje al interior del individuo que se sumerge en su propio ser para recuperar su vida cotidiana de forma más enriquecida pues ha tenido un encuentro con la verdad, una experiencia a partir de la cual el “hombre verdadero” crea su propia ilusión, ilusión que lo ayuda a seguir viviendo porque no se puede vivir como ente individual sino a través de una ilusión, ilusión que se convierte en fuerza vital, corriente de vida, anhelo de belleza y placer, porque “la realidad claramente percibida no nos la da la ciencia, sino la vida misma en sus experiencias más fundamentales”.⁵³

El arte es, para el autor de *Así habló Zaratustra*, un proceso epistemológico que nos revela la verdad, pero también, es fundamento ético, el juego de la creación artística será la pauta a seguir en la conducta humana, un juego eterno de inocente construcción y destrucción de valores; esta posición filosófica es diametralmente opuesta a de la ética racionalista kantiana, pues supera la idea de guiar la conducta mediante la razón y nos invita a guiarnos por nuestros más profundos instintos humanos ya que, según el filósofo alemán, éstos son “creativos, medidos y ordenados”. Considerar el arte como un proceso ético contradice también la dogmática cristiana, Nietzsche rechaza el consuelo metafísico cristiano que esperaba una recompensa por la vida después de la vida, en cambio nos invita a aceptar la inmanencia y su doble naturaleza como dolor, pero también como placer, porque vale la pena sufrir y gozar en este mundo, porque solo así nuestra vida puede ser plana, porque simplemente así se reivindica el vivir.

En conclusión, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, se relacionan entre sí en diferentes aspectos filosóficos fundamentales, los tres son personajes de su tiempo que responden en un mismo sentido en contra del espíritu cientificista y racionalista de la modernidad, todos realizan una clara crítica a Descartes, a Kant, a Hegel en el sentido racionalista de su posición filosófica, sobre todo en lo que se refiere a su filosofía moral, cada uno por su parte va descubriendo nuevos caminos para comprender lo esencial del hombre y del mundo desde una ética, una ontología y hasta una epistemología diferentes, caminos

⁵³ *Ibid.*, p. 104.

que regresan a los orígenes del pensamiento, es decir, al arte, al mito, a la religión, rescatando y señalando su importancia para el terreno de la ética y la moral. Unamuno fue un lector interesado en estos autores⁵⁴ y de los autores de la poesía y la literatura romántica, sobre todo, de los escritores costumbristas de su tierra, junto a ellos señala el sentido trágico de la existencia humana, igualmente desencantado de los alcances de la razón al descubrir sus límites, pero, al igual que ellos encuentra en el mito, en el arte, en la palabra poética la mejor forma de expresar sabiduría, esa que ayuda a vivir.

2.2. Crítica unamuniana a la idea del sujeto

La obra en la que Unamuno expone los fundamentos de su planteamiento filosófico con mayor claridad es en *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en el capítulo I titulado “El hombre de carne y hueso”, señala que el personaje principal de la filosofía es el hombre, pero no aquél producto de la abstracción que nace en la tradición idealista de Descartes, misma que presenta un sujeto desencarnado que se construye en el pensamiento, una *res cogitans*, sino el hombre concreto que nace, sufre y muere “yo, tú lector mío; aquél otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra”.⁵⁵ Unamuno señala que

⁵⁴ “El interés que en Miguel de Unamuno despertó la filosofía de Arthur Schopenhauer resulta evidente sólo con atender al hecho de que una de las primeras traducciones que de las obras del filósofo alemán se realizaron al castellano fue la de Unamuno, de la obrita de Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* en 1900. En diversos textos de Unamuno se llevan a cabo, además, alusiones directas al pensador alemán y, por otra parte, encontramos en aquéllos, asimismo, algunas citas de otras obras que, parece posible presumir, llegaron al español por la mediación del alemán”. Ana Isabel Rábade Obradó, “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”. p. 41.

De las lecturas de Unamuno de la obra de Kierkegaard, J. C. Lago Bornstein, desarrolla un estudio interesante y muy detallado titulado *Unamuno y Kierkegaard dos espíritus hermanos*, señala que los escritos en donde se observa la influencia del filósofo danés son los que pertenecen a 1905 a 1914, que los temas de interés común son la existencia, Dios, la angustia, el pecado, la inmortalidad, la fe; y que en *El Sentimiento trágico de la vida*, Unamuno hace una interpretación incorrecta de los postulados kierkegaardianos concluyendo que no existe una influencia directa de maestro alumno, pues la forma de abordar los temas en los que coincidían es diferente en cada autor, sin embargo puede decirse que “más que una influencia de Kierkegaard sobre Unamuno se da un encuentro de dos almas semejantes, de dos actitudes similares frente a la vida y sobre todo se produce el abrazo de dos espíritus hermanos, el de Kierkegaard y el de Unamuno”. J. C. Lago Bornstein, “Unamuno y Kierkegaard dos espíritus hermanos”, p. 71.

En relación a las lecturas que Unamuno realizó de la obra de Nietzsche, solo podemos mencionar que lo conocía pues, efectivamente, existen referencias a éste, sobre todo en *El sentimiento trágico de la vida*; sin embargo, su posición filosófica en general es antagónica. Existen algunos estudios que se publican en la red que desarrollan a profundidad y con seriedad dicho antagonismo, sin embargo, como podemos observar en este estudio, sí existen algunos puntos en común entre estos dos autores dentro de los cuales podemos mencionar el interés de retornar a los orígenes de la filosofía y recobrar el sentido mítico filosófico de la poesía, su mutuo interés por poner el acento en la vida y en el obrar humano, su búsqueda de sentido a la existencia humana y proponer que arte es la vía para la experiencia noética, específicamente en el terreno de la moral.

⁵⁵ Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*. p.7.

la duda metódica no fue más que un artificio, una simple abstracción que alejó a Descartes del verdadero problema a resolver que es la existencia humana, pues comenzó prescindiendo del hombre real de carne y hueso, de ese que se resiste a morir:

Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; no es que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es una abstracción. Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía. ⁵⁶

La historia del nacimiento de este sujeto desencarnado en el pensamiento filosófico comienza con San Agustín (*cogito ergo sum*), posteriormente Descartes y Fichte llegaron a la misma conclusión, a un yo irreal con una existencia también irreal, donde el ser se deriva del pensar y eso no es más que mero conocimiento, pues la vida es otra cosa. “Porque vivir es una cosa y conocer otra”,⁵⁷ afirmará Unamuno, quien entiende que la conciencia y el conocimiento de nuestra capacidad pensante no es otra cosa más que un asunto meramente epistemológico alejado de la vida, pero que la verdadera vida es la de los que existen y porque existen piensan; Unamuno invierte así la fórmula cartesiana, afirmando la existencia antes que el pensar:

“Pienso, luego soy”, no puede querer decir sino “pienso, luego soy pensante”; ese ser del soy que se deriva del pienso no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero. ⁵⁸

El pensamiento, el sentimiento y la voluntad se derivan del ser, por lo que Unamuno se pregunta ¿por qué Descartes no pudo decir “siento, por lo tanto, soy” o “quiero, por lo tanto, soy”? Esta inversión unamuniana es la afirmación de que el conocimiento puro no existe si

⁵⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 35.

antes no existe el sentimiento, y en todo caso, conocer y sentir se dan al mismo tiempo. Este hombre de carne y hueso de Unamuno se une a las críticas que ya habían elaborado Schopenhauer y Kierkegaard a la construcción de la idea del sujeto de la modernidad que había permeado en la filosofía desde el siglo XVII, este hombre encarnado será reivindicado por innumerables pensadores posteriores, sobre todo los de la filosofía existencialista, de entre ellos podemos nombrar a Sartre a quien se le ha reconocido mayormente esta inversión, el anteponer la existencia del hombre a su esencia.

2.3. Crítica unamuniana al racionalismo y la reivindicación de los sentimientos

Así como lo hicieron Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, Unamuno rechazará el racionalismo afirmando la antítesis del famoso aforismo hegeliano, que la razón construye sobre irracionalidades, que lo realmente real es irracional: “Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades”.⁵⁹ Con esta posición Unamuno reivindica la importancia del aspecto irracional del ser, rescata la importancia que tienen los sentimientos en el hombre y para el pensamiento filosófico, ya que, es en el sentir y no en el pensar donde surge toda filosofía, pues, primero sentimos y después formamos una concepción de la vida: “No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizás, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas”.⁶⁰

En esta inversión y reivindicación advierte que es el sentimiento y no la razón la principal diferencia entre el hombre y los demás animales, pues son éstos, los sentimientos, los que constituyen el orden moral del hombre, invirtiendo así, también, la clásica definición aristotélica:

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a

⁵⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 8.

un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado.⁶¹

Lo que Unamuno trata de mostrar es que los sentimientos y la razón no necesariamente conforman una disyunción exclusiva, o lo uno o lo otro, sino una dualidad en donde cada una de las partes posee la misma importancia, es decir, una conjunción.

Esta crítica unamuniana se levanta contra uno de los más grandes ideales de la modernidad, es una de las características que hacen de este pensador español de finales del siglo XIX y principios del XX casi posmoderno,⁶² al poner en duda el mito implantado en la modernidad que se sustenta en un sobrado optimismo en la capacidad racional, en la ciencia, pero también, como guía de nuestros actos morales, es decir, Unamuno cuestiona el otorgarle al poder de la razón la capacidad de controlar, negar o reprimir nuestros deseos más íntimos y nuestras más fuertes pasiones. Así, describe Isaiah Berlin la creencia del orden moral en la Ilustración en su ensayo “La contra-Ilustración”:

Un grupo de principios universales e inalterables gobernaban el mundo para deístas y ateos, para optimistas y pesimistas, puritanos, primitivos y creyentes en el progreso y en los más ricos frutos de la ciencia y la cultura; estas leyes gobernaban la naturaleza animada e inanimada, los hechos y los acontecimientos, medios y fines, la vida privada y pública, todas las sociedades, épocas, civilizaciones; sólo por apartarse de ellos los hombres caían en el delito, el vicio, la miseria. Los pensadores podían diferir acerca de qué leyes eran éstas, o cómo descubrirlas, o quienes estaban calificados para exponerlas; que estas leyes eran reales y podían ser conocidas, ya sea con certeza o solo con probabilidad, seguía siendo el dogma central de la Ilustración.⁶³

La crítica unamuniana se presenta como un rechazo a las formas rígidas de racionalidad, sobre todo va dirigida a la moral kantiana que deposita en la capacidad racional todas sus

⁶¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁶² La posmodernidad debe ser entendida como un enfoque, como una actitud en contra de los grandes relatos (Lyotard). Cf. Elisabetta di Castro, *La razón desencantada*, p. 19.

⁶³ Isaiah Berlin, “La contra-Ilustración”. p. 62.

esperanzas, Unamuno no pretende abolir la racionalidad sino señalar solamente uno de sus límites para llevarnos a considerar su relación con los deseos, sentimientos y emociones, consideración que había sufrido un fuerte rechazo por parte de los filósofos de la modernidad pero que era necesario reevaluar. Sobre este aspecto del pensamiento unamuniano coincidimos absolutamente con la siguiente afirmación expresada por Rábade Obradó en su artículo titulado “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”:

Al irracionalismo no hay que identificarlo necesariamente con un «todo vale», sino que su significado consiste primordialmente en una consideración de la realidad en la que el núcleo y el fundamento de ésta no se halla en la razón, y, por consiguiente, en la que la realidad no aparece como penetrada de racionalidad a cada paso. Lo que el irracionalismo persigue, en principio, es “poner a la razón en su sitio”.⁶⁴

A partir de los principios expuestos anteriormente en este trabajo interpretamos el concepto de “irracionalismo” en Unamuno, no como una tendencia que desprecie o niegue de forma absoluta a la razón, pues para nuestro autor no se trata de negar la razón sino de conciliarla con los sentimientos y con la voluntad, lo cual representa para él el mayor reto y problema filosófico. El irracionalismo en Unamuno es una tendencia contraria a Aristóteles, a Descartes y a Hegel, es decir, al racionalismo académico de la filosofía clásica de los ideales de la Ilustración que considera sólo el aspecto racional del hombre y que no considera o minimiza los sentimientos como parte importante de la reflexión filosófica sobre la esencia humana, por el contrario, el irracionalismo en Unamuno considera las emociones y voliciones del hombre que busca con todo su ser no solo el conocimiento del mundo, sino también, sabiduría que le sirva de guía en su vida práctica, porque la vida no puede someterse sólo a la razón, porque el hombre que antes que ser filósofo es hombre, no filosofa para comprender la vida sino para encontrar en ella alguna finalidad práctica.

⁶⁴ Ana Isabel Rábade Obradó, *loc. cit.*, pp. 56-57.

2.4. Filósofos verdaderos contra profesionales de la filosofía

Para el rector de Salamanca existen dos tipos de filósofos, los profesionales de la filosofía y los verdaderos filósofos. Los profesionales de la filosofía son profesionales del pensamiento, quienes piensan solamente con el cerebro, de forma lógica y racional, su labor es solo un producto de la diferenciación del trabajo, mientras que los verdaderos filósofos piensan con todo el cuerpo, con la vida y con el alma. El verdadero filósofo no considera su labor solo como un producto de la especialización diferenciada del trabajo, sino como consecuencia del ser hombre y de asumirse como tal; y como todo saber tiene un fin práctico inmediato, así como el conocimiento científico repercute en los demás conocimientos, la filosofía repercute en nuestro destino, en nuestra actitud ante la vida y ante el universo, por lo tanto, el problema más grande de la filosofía es el de tratar de conciliar la razón con los sentimientos y con la voluntad, porque de lo que se trata principalmente es de saber vivir, de poco o nada valen los conocimientos por más abstractos que éstos sean si éstos no pueden ayudarnos a comprender nuestro ser y existencia cotidiana, si no nos ayudan a vivir.

El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir.⁶⁵

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción.⁶⁶

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción del mundo pues es a partir de ésta que surge nuestra actitud hacia él, dicho de forma clara, de nuestra concepción del mundo surge nuestra forma de actuar moralmente, queremos conocer el porqué de nuestra existencia, para descubrir el para qué de ella, ésta pregunta, la pregunta teleológica en Unamuno apunta a una paradoja, la que existe entre la realidad de la finitud humana y la posibilidad de su infinitud, es decir, a la inminente muerte y al deseo o la posibilidad de inmortalidad, dicho en términos unamunianos a el sentimiento trágico de la vida:

⁶⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 30.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 8.

¿Por qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido.⁶⁷

El sentimiento trágico de la vida se reduce a la angustia o eterna congoja de enfrentarse el hombre a esta doble posibilidad, plenitud en el deseo de divinidad o vacío por la experiencia dolorosa del límite, esta disyunción exclusiva conforma el problema central del pensamiento filosófico unamuniano. “Absolutismo y quietismo son las dos caras inseparables de una misma pasión de absoluto”,⁶⁸ es decir, los filósofos verdaderos no son aquellos que interpretan la realidad y la reducen a un sistema sino aquellos que experimentan el conflicto en carne y hueso, entre estas dos alternativas, entre el todo o la nada.

2.5. La filosofía y los hombres de carne y hueso

Como hemos visto a Miguel de Unamuno más que interesarse en su pensamiento y propuesta filosófica le interesa acercarse a los hombres que fueron los más grandes filósofos, porque para él, el tema de interés central de la filosofía es el hombre. A lo largo de su obra analiza el caso de algunos hombres de carne y hueso importantes en la historia del pensamiento filosófico occidental quienes tomaron una posición en cuanto al único y verdadero problema filosófico y vital que, asegura Unamuno, es la esencia humana, el sentimiento trágico de la vida:

Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Klrlist, Amiel, Quental, Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más que de ciencia.⁶⁹

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁸ Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, p.105.

⁶⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 20-21.

De Kant señala que era un hombre preocupado, como cualquier otro, por el problema de la inmortalidad del alma, de él afirma:

Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos por testimonios de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón, que profesó filosofía en Koenigsberg a fines del siglo de la enciclopedia y de la diosa razón, era un hombre muy preocupado por el problema. Quiero decir del único y verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquél, el salto inmortal, de una a otra crítica.⁷⁰

De Spinoza inquiera con mayor agudeza:

El más lógico y consecuente de los ateos, quiero decir, de los que niegan la persistencia en tiempo futuro indefinido de la conciencia individual, y el más piadoso a la vez de ellos [...] dedicó la quinta y última parte de su *Ética* a dilucidar la vía que conduce a la libertad y a fijar el concepto de felicidad, ¡El concepto! ¡El concepto y no el sentimiento! [...] Y esa voz tristísima y desoladora de Spinoza es la voz misma de la razón. Y la libertad de que nos habla es una libertad terrible. Y contra Spinoza y su doctrina de la felicidad no cabe sino un argumento incontestable: el argumento *ad hominem*. ¿Fue feliz él, Baruc Spinoza, mientras que para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma? ¿Fue él libre? [...] El pobre judío intelectualista definidor del amor intelectual y de la felicidad, ¿fue feliz? Porque este y no otro es el problema. “¿De qué te sirve saber definir la compunción, si no la sientes?” dice el Kempis. Y ¿de qué te sirve meterte a definir la felicidad si no logra uno con ello ser feliz?⁷¹

⁷⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

Finalmente, cuando realiza una crítica al concepto del eterno retorno de Nietzsche, afirma:

Y ahí tenemos otro racionalista, éste no ya resignado y triste, como Spinoza, sino rebelde, y fingiéndose hipócritamente alegre cuando era no menos desesperado que el otro; ahí tenéis a Nietzsche, que inventó matemáticamente (!!!), aquel remedo de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna, y que es la más formidable tragi-comedia o comi-tragedia.⁷²

Entonces, cada vez que nos acercamos a un autor en los terrenos de la filosofía y no solo en ellos, primero debemos tener el propósito de conocer lo que sentían pues es de donde nace su ideología, su pensamiento, su filosofía; acercarnos al hombre concreto que cada uno fue, el hombre que sintió en carne y hueso el sentimiento trágico de la vida y que a partir de éste formuló una interpretación filosófica del mundo, porque el hombre antes de pensar, existe y su existencia depende de la posición que debe tomar ante la alternativa entre todo o nada, en esto consiste la dialéctica unamuniana.

2.6. El ansia de trascendencia como esencia del Ser

Una de las caras de la dialéctica Unamuniana es el eternismo o esencialismo, Unamuno afirma que la esencia del ser y por tanto, del ser hombre, es el anhelo de inmortalidad, de trascendencia, recurre a las proposiciones 6^a, 7^a y 8^a de la *Ética* de Spinoza para demostrar que lo más característico del ser es querer permanecer en el ser, es decir, seguir siendo:

Y ya sabemos lo que otro hombre, el hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición 6^a de la parte III de su *Ética* [...] que cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser [...]. Y en la siguiente proposición, la 7^a, de la misma parte añade: [...] el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decir que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el

⁷² *Ibid.*, pp. 87-88.

esfuerzo que pone el seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8ª, dice [...] el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito sino indefinido. Es decir, que tú, y yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual.⁷³

Queremos permanecer en el ser, seguir siendo eternamente, pero queremos seguir siendo el mismo que somos y no otro. Lo que determina a un hombre ser quien es, lo que nos determina a cada uno a ser uno y no otro es un principio de unidad y de continuidad en el espacio y en el tiempo:

Un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia adelante y el otro hacia atrás; ni cuando miramos, mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida toda no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere.⁷⁴

Es decir, hay una serie continua de estados de consciencia que se mantiene a través del tiempo en la memoria, en forma de recuerdos, nuestra vida espiritual es el esfuerzo de nuestros recuerdos del pasado por perseverar en el futuro, lo que somos, lo que nos determina, puede definirse como unidad y continuidad en uno o varios propósitos en el que se conjugan todas nuestras acciones, es decir, hay un principio de continuidad en el tiempo y se forma en la memoria y esto aplica tanto a los individuos como a los colectivos, el pasado quiere hacerse presente y porvenir:

⁷³ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 13.

Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir –discusión ociosa– si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de consciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir.⁷⁵

Al romperse la continuidad de un ser, éste deja de ser quien es, rompe con su esencia, esta ruptura se da con la pérdida de la memoria pues esta pérdida implica perder la esencia de lo que se es, un dejar de ser.

La afirmación del “yo”, es esencial en el ser humano, el yo personal que somos todos, Unamuno defenderá la idea de que todos somos una comunidad de yoes que necesitan afirmarse, esta afirmación puede entenderse como una realización tanto individual como social:

“¡Yo, yo, yo, siempre yo! –dirá algún lector--; Y ¿quién eres tú?” Podría contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann, “para el universo nada, para mí todo”; pero no, prefiero recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan sólo: se trata de ti, lector, que así refunfuñas; se trata del otro, se trata de todos y cada uno. Los juicios singulares tienen valor de universales; dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal.⁷⁶

Esta comunidad de yoes que al afirmarse a sí mismos afirman a todos los demás indica que la afirmación del ser individual es la afirmación del colectivo, esta afirmación no es por tanto un hecho egoísta sino social, así lo confirma el rector de Salamanca: “pero yo siento que yo,

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 15.

lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir”.⁷⁷ Esa unidad que somos, esos recuerdos que mantienen la unidad del pasado y el presente hacia el futuro, conforman el alma humana, así como en la historia se mantiene el alma de un pueblo. El mundo está hecho para la conciencia personal y colectiva. Esta afirmación de la conciencia es el verdadero humanismo, no el de las cosas del hombre, sino el del hombre concreto, pues al afirmar la conciencia se afirma al hombre ya que es el único ser que la posee.

Pero la conciencia es una enfermedad, y por tener conciencia el hombre es un animal enfermo, está enfermo porque el camino de la conciencia es el dolor, es decir, es por medio del dolor como los seres logran tener consciencia de sí al sentir su propio límite en lo otro y en la muerte, “agonismo”, contraparte de la dialéctica unamuniana: “Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción solo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la consciencia de la propia limitación”.⁷⁸

Es una trágica batalla la del hombre por salvar su conciencia y una experiencia dolorosa enfrentar su propio límite, la batalla por la conciencia, es para Unamuno, una batalla por la conquista de la inmortalidad; la vida es tragedia y la tragedia una lucha constante sin victoria ni esperanza de victoria, la desesperanza es la causa del sentimiento trágico de la vida y este sentimiento nos lleva a anhelar la trascendencia de la conciencia individual así como la trascendencia de la conciencia social, colectiva. El juego de la dialéctica unamuniana del sentimiento trágico de la vida puede resumirse como lo hace Cerezo Galán en *Las máscaras de lo trágico*:

De un lado, en la línea dinámica hacia el todo, su <<avidez ontológica>>, o su tendencia eternista o “esencialista” [...] del otro lado, en la línea entrópica hacia la nada, el apetito tanático de disolución o anonadamiento, como escape a la batalla por la conciencia. Es el lado del vacío [...] en contrapunto al poder creador de la ilusión.⁷⁹

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁷⁹ Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*. p. 105.

2.7. El principio de incertidumbre

El objetivo práctico de la filosofía es para Unamuno darle sentido a nuestra existencia porque al final de cuentas se filosofa para vivir, ya que el hombre antes de ser filósofo es hombre, en esta búsqueda del sentido entre el todo y la nada, afirma Unamuno, se pueden encontrar tres posibilidades:

- 1) Escepticismo racional que consiste en la desesperación porque se muere definitivamente.
- 2) Desesperación sentimental que consiste en la resignación porque no se muere del todo.
- 3) Principio de incertidumbre, que consiste en la resignación desesperada o desesperación resignada, porque no se puede saber ni una cosa ni la otra.

La incertidumbre es para Unamuno la actitud heroica basada en la duda y la contradicción, es la fe de Sancho en Don Quijote quien duda y al mismo tiempo cree, y aún más, también representa la duda y la fe que Don Quijote tiene de sí mismo:

Tal es la fe humana; tal fue la heroica fe que Sancho Panza tuvo en su amo el caballero Don Quijote de la Mancha, según creo haberlo mostrado en mi Vida de Don Quijote y Sancho, una fe a base de incertidumbre, de duda. Y es que Sancho Panza era hombre, hombre entero y verdadero y no era estúpido, pues sólo siéndolo hubiese creído, sin sombra de duda, en las locuras de su amo. Que a su vez tampoco creía en ellas de ese modo, pues tampoco, aunque loco, era estúpido. Era, en el fondo, un desesperado, como en esa mi susomentada obra creo haber mostrado. Y por ser un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalismo que duda de su razón.⁸⁰

Porque el alma humana es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal, “vamos a entrar en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio”, afirma Unamuno,

⁸⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 103.

porque la incertidumbre, la contradicción, la paradoja pueden ser base de la acción moral, afirma también con contundencia el rector de Salamanca, “Creo, por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y que por desesperación acabaron sus hazañas”.⁸¹

Este principio de incertidumbre además de la revaloración de los sentimientos es el núcleo del pensamiento irracionalista de Unamuno, pues, como hemos dicho antes, esta posición filosófica no consiste en ir en contra de la razón sino de aceptar uno de sus límites, la paradoja, la incertidumbre, una acción que surge de la incertidumbre no es necesariamente un acto irracional, sino racional, aunque con información incompleta.

La certeza absoluta completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal, una certeza de ello como estamos ciertos de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida. [...] ¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre?⁸²

Unamuno insta a la actitud escéptica que parte de este principio ya que es la última posición a la que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su validez, lo que él llama “el fondo del abismo”. El escepticismo y el principio de incertidumbre que genera pueden ser fundamento sobre el cual la desesperación anide su esperanza.

2.8. Razón o imaginación

Y qué hacer cuando la razón ha tocado sus límites, qué decisiones tomar ante el principio de incertidumbre, no queda más que salir de los caminos de la razón para experimentar los de la imaginación.

⁸¹ *Ibid.*, p. 112.

⁸² *Ibid.*, p. 102.

La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente [...] La razón ordena las percepciones sensibles que nos da el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparental, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando sacándola del suyo propio la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. Porque la razón aniquila y la imaginación entera, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la que da vida. Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límites nos lleva a confundirnos con todo, y en cuanto individuo, nos mata también, nos mata por exceso de vida. La razón, la cabeza, nos dice: ¡nada!; la imaginación, el corazón, nos dice: ¡todo!, y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin Él somos nada.⁸³

Y no es que nuestro autor haya sido el primero en formular que la imaginación es una de las facultades primordiales del hombre en el proceso de conocimiento, quiero recordar aquí que Hume ya había asignado a esta facultad la creación de las creencias que la razón revisa y corrige, para este pensador de la Ilustración escocesa la imaginación es una facultad generadora de creencias al mismo nivel que la razón por lo que reconsiderar el papel de la imaginación y la fantasía a la par de los sentimientos y la voluntad como facultades generadoras de creencias y conocimientos es una de las características más importantes del carácter filosófico del pensamiento de Unamuno, conforma la base de su concepción poético-filosófica.

No es de sorprender que el rector de Salamanca, quien ocupó más de diez años la cátedra de griego y quien estudió con profundidad la filología clásica, recurra a los orígenes de nuestra cultura para valorar la importancia de la facultad imaginativa humana en los distintos procesos que conforman sus bases en el mito, en el arte y en la creación del lenguaje poético, así como, su relación con el proceso noético; Cerezo Galán profundiza en esta característica del pensamiento unamuniano al analizar la relación entre la metáfora y el pensamiento:

⁸³ *Ibid.*, pp. 149-150.

La mente es visión, sentimiento y voluntad. La visión es el acto propio de la imaginación o la fantasía, que, como dijo Carlyle y recuerda Unamuno, es el ojo del espíritu (IX, 688), la encargada de abrirle el espacio figurativo en que fragua la experiencia de la vida. “Imaginar lo que vemos es arte, poesía” (I, 705), porque no se trata de reproducir un hecho objetivo sino de construir el ámbito de una presencia en el libre juego de las formas. Pero para poder mirar, la imaginación necesita la brújula del corazón. Sus visiones serían vanas o espectrales si no les asiste la fuerza de gravedad del sentimiento.⁸⁴

La imagen se produce en la experiencia vivida, en el cuerpo vivo que percibe la realidad por medio de ella, es decir, la siente, y, a la par, la voluntad la simboliza, es decir, le otorga significado, por lo que no puede haber entendimiento sin imaginación.

La imaginación percibe en la imagen su contacto con la carne elocuente de la realidad; el sentimiento siente en la imagen, en cuanto cifra de su fe de vida; la voluntad quiere en la imagen, como símbolo de su deseo originario. Y los tres a una entienden en la imagen el sentido de la experiencia vivida. El entendimiento para Unamuno es en su origen poético. No entiende por modo objetivo/reflexivo, sino cordial/imaginativo. O dicho en sus propios términos, no parte de la representación psíquica o intelectual, sino de la pneumática o verbal (VII, 291), en la carne significativa de la palabra. “Piensa el sentimiento, siente el pensamiento” (VI, 168), según reza el *Credo poético* unamuniano. A lo que se cuida en añadir que los cantos han de tener “nidos en la tierra”, arraigo en la experiencia vital, para no esfumarse en el cielo. Como decía antes, el pensamiento no es nada si no hay experiencias que lo sustenten [...]. Pero estas experiencias han fraguado originariamente en la carne de la palabra poética, que es la “verdadera memoria viva. Todo lo que de veras vive en el corazón está en verso”.⁸⁵

⁸⁴ Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, p. 51.

⁸⁵ *Ibidem*.

Cerezo Galán nos recuerda lo que Rilke y Hölderlin, dos de los más grandes poetas románticos, habían señalado antes, que “la obra de arte es buena cuando brota de la necesidad”,⁸⁶ “sólo quien ama lo más vivo piensa lo más profundo”,⁸⁷ así es que:

El sentimiento, en alas de la imaginación vidente, experimenta el mundo, que el pensamiento concibe, esto es, etimológicamente, lo alumbra en su almendra de significación. De ahí que para Unamuno, filósofos y poetas sean “hermanos gemelos si es que no la misma cosa” (VII,113).⁸⁸

Por lo tanto, para Unamuno, tanto el entendimiento como la verdad se encuentran en la palabra poética, en la metáfora auroral,⁸⁹ o en el símbolo, en esto consiste el ataque al intelectualismo, ya que antes que la idea sea clara y distinta, ésta se germina en la vida, en la intuición poética por medio de la imaginación. Con ello Unamuno “ha elevado la metáfora a la dignidad de un principio ontológico [...] en ella acontece originariamente una clara dimensión de nuestra experiencia del mundo, pero no suelta o aislada, sino en su urdimbre o textura carnal, en el mundo de la vida, con la totalidad de lo real”.⁹⁰

El poeta expresa el componente emocional del pensamiento, toda gran poesía parece construir una concepción del mundo, afirmaba Eliot, por eso la filosofía poética de Unamuno se desarrolla en la palabra mítico - poética, porque está convencido y cree que el Verbo fue en el principio,⁹¹ y porque cree que la palabra es espíritu, cree que la palabra es la respiración sonora del alma:

La creencia unamuniana en el “todopoderío de la palabra” (IX, 1585), a la que Yndurain califica de “casi mística”, y a la que prefiero llamar mítica o poética, no es más que su creencia en la libertad creadora del espíritu en cuanto principio del mundo. Aquí está la clave del idealismo de Unamuno, que antes que ético, es

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁸⁹ La que es centro radiante de significación.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁹¹ En el principio era el Verbo y el Verbo era Dios, reza el texto bíblico.

pneumático o poético por esta fe cuasi taumatúrgica en el poder de la palabra. La palabra es llave del ser porque está asociada al poder con que se manifiesta el espíritu, el viento de la creación y renovación [...]. La palabra en cuanto acto en que se obra el poder del espíritu o libertad, constituye la *poiesis* originaria: pone el ser, su sentido, desde la nada y contra la nada. El lenguaje es así la vida inminente del mundo. Pero es también la del yo que lo habita y significa. De ahí el consejo unamuniano:

Busca tan sólo las palabras, ellas

te crearon el alma y al creártela

te hicieron creador; esto es: poeta (C, 104; VI, 983).

Por eso su fundación se extiende a todos los órdenes de la existencia, al pensamiento y al sentimiento, a la pasión y a la acción, que sólo son propia y verdaderamente en y por la palabra.⁹²

I

Invirtiendo al platonismo, Unamuno llega a afirmar que no es la idea la que funda la cosa sino la palabra, porque no existen conceptos si antes no fueron experiencias y no hay experiencias “sino en tanto que la libertad creadora se hace cargo del turbo caos de las impresiones y hace de él un cosmos”.⁹³

No es un demiurgo intelectualista, al modo platónico, sino un experimentador, en la carne de la palabra, del misterio que se reserva. Este poder poético de animar el mundo, insuflándole la palabra, la vida del alma, es, propiamente hablando, mitología. Para Unamuno, la palabra creadora es mito.⁹⁴

Por eso, para Unamuno, el verdadero poeta no da forma a la idea sino que suscita el germen de la idea por medio de la forma, el verdadero poeta crea metáforas, con ellas crea símbolos y el símbolo es potencia inexhausta del pensamiento, el símbolo no puede ser pensado por ningún concepto, afirmaba Kant, con sus metáforas y símbolos la poesía muestra infinitas posibilidades de ver la vida, de valorarla, de conformarla creadoramente, afirmaba Dilthey,

⁹² *Ibid.*, p. 38.

⁹³ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁴ *Ibidem.*

“el suceso se convierte en símbolo, pero no de un pensamiento sino de una conexión contemplada en la vida, contemplada desde la experiencia vital del poeta”.⁹⁵ Por esto, “los verdaderos pensadores son los poetas, [afirmaba a su vez Hölderlin], porque alumbran la experiencia originaria en que se aloja el pensamiento”. Poetas y filósofos se hermanan, el filósofo vive de esta fuente de significación que es la poesía, participa de la intuición simbólica del poeta y eleva el paradigma a una concepción explícita del mundo, mientras que la poesía piensa simbólicamente, la filosofía retoma sus registros, acuña sus experiencias con las que elabora una concepción unitaria, y aunque su quehacer es diferente, ambos conspiran en lo mismo y ambos se inspiran en la fuerza creadora de la palabra.

Debido a esta concepción poético filosófica para Unamuno el arte es para el hombre conocimiento y edificación personal, “el fin del arte es recrear –esto es, volver a crear– recrear, vitalizar, consolar y elevar el espíritu del hombre, toda obra de arte será tanto más perfecta cuanto más le recree, vitalice, consuele y eleve”.⁹⁶ La filosofía solo es genuina cuando hace vibrar los verdaderos intereses del destino de los hombres.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 62.

CAPÍTULO 3

UNA PROPUESTA ÉTICA DESDE EL IRRACIONALISMO O LA ÉTICA DE LO ABSURDO

“El que no aspire a lo imposible, apenas hará nada
hacedero que valga la pena”

Unamuno

3.1. El Amor y el dolor como conciencia de sí mismo y empatía

Lo más trágico que hay en el mundo y en la vida es el amor, la poesía y la literatura que se ha escrito a lo largo del tiempo lo confirman, el amor es deseo y sentimiento, “Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu”,⁹⁷ afirma Unamuno. En nuestro ser en el mundo encontramos dos manifestaciones del amor, el amor carnal y el amor espiritual, por un lado mediante el amor carnal buscamos perpetuarnos en la inmanencia, aunque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, la muerte, pero también se perpetúan la esperanza y el consuelo; el amor espiritual, por su parte, nace cuando los hombres han sufrido juntos un mismo dolor, afirma el rector de Salamanca, “y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena”,⁹⁸ por lo que la compasión es la esencia del amor humano. Sólo cuando hemos percibido nuestra propia miseria sentimos caridad hacia nuestros prójimos, pues al observar nuestra apariencialidad, nuestra nadería, observamos la apariencialidad y la nadería de los hombres que nos rodean, es entonces cuando podemos compadecerlos y amarlos.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo que va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadeces y te enciendes en doloroso amor a ti mismo [...], la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al

⁹⁷ *Ibid.*, p.113.

⁹⁸ *Ibid.*, p.115.

egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparentialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven y hasta a lo que acaso no vive pero existe. Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo! Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.⁹⁹

El dolor más que el goce o placer es la fuerza que resalta en el pensamiento ético unamuniano, el dolor es el camino de la conciencia y la conciencia del sí mismo la conciencia de su propia limitación, ya que percibo mi límite, no solamente ante mi propia finitud, sino también cuando siento que no soy los demás, cuando siento que no soy lo demás.¹⁰⁰ El goce nos hace olvidarnos de nosotros mismos, al gozar pasamos al otro, a lo ajeno, nos enajenamos; mientras que el dolor recorre el camino contrario hacia uno mismo y de regreso hacia el otro, hacia lo otro. Reconocer nuestro propio dolor nos puede llevar a reconocer el dolor de los otros, de lo otro, al sentir mi dolor puedo reconocer el dolor en todas sus manifestaciones, sentir el dolor de los animales, de las plantas, de los árboles talados, del cielo, de la tierra, etc. En esto también consiste el agonismo unamuniano. “Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento –o consiento más bien– un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior”.¹⁰¹

⁹⁹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 117-118.

¹⁰⁰ Posteriormente Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel coincidirán también en este punto.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 120.

Lo que Unamuno nos presenta es una visión integradora del universo a partir de la empatía (simpatía) con todos y todo por medio del dolor. Esta visión integradora del universo invita no solamente al comportamiento empático (simpático) con otros que son como yo, que sufren como yo, que enfrentan la realidad de la vida y la muerte como yo, sino que también se extiende a considerar el dolor en otros que no son como yo pero que también sufren, invita a que por medio de la empatía (simpatía) podamos sentir el dolor de los animales maltratados, abusados, explotados, invita a sentir el dolor de los bosques que se extinguen, de los ríos y los mares contaminados, de la lluvia ácida, nos invita a sentir el dolor de un planeta azul que se apaga, por lo tanto, al respeto por la vida en todas sus manifestaciones, y no solo eso, sino que también invita a respetar lo no vivo, el planeta, el universo entero.

3.2. La sociedad, la naturaleza y la idea de Dios

Pero el hombre no se resigna a estar solo como ser consciente en el universo por lo que por medio de la fantasía, anima al universo entero, le da vida, lo diviniza. El hombre imagina que el todo aspira a la conciencia, aspiración que mueve a todo ser vivo desde el microcosmos hasta el macrocosmos y nos hace imaginar que nuestro ser forma parte de un organismo mucho mayor, desde las células de nuestros cuerpos, los átomos que las conforman, hasta el universo o el mismo Dios.

Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. Mueve y agita a los más menudos seres vivientes, mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconsciencia, nuestra aspiración vital. No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido

más de una vez en la historia del sentimiento humano al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del Universo.¹⁰²

El Universo es la unidad de lo diverso que podría conformar un mismo ser consciente, y es la compasión producto del amor y del dolor la que nos revela un Universo que lucha por cobrar y acrecentar su conciencia, un Universo que siente el dolor de las discordancias que se producen en él, un Universo humanizado y en quien descubrimos a Dios nuestro padre, de cuya sangre y carne somos; esta idea un tanto sacrílega y más cercana al panteísmo tiene la intención de hacernos conscientes que formamos parte de un ser mayor, primero, átomos de un colectivo social, segundo, células del Universo.

Y esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen. Es el único modo de dar al Universo finalidad dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. Y la fe en Dios no estriba como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el por qué, sino para sentir y sustentar el para qué último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo.¹⁰³

Queremos encontrar un propósito a la existencia individual y a la existencia del Universo, dale un sentido, un fin, una finalidad, Unamuno encuentra que el hombre a partir de la elaboración de la idea de Dios cumple con dicho objetivo, le da un sentido y lo salva de la nada, pero ese sentido no se encuentra en la comprensión lógica, científica, racional, sino en el sentimiento, en la empatía (simpatía) con todo el Universo a partir del dolor y del amor que surge por medio de éste.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 129.

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios. ¹⁰⁴

Lo único real es la conciencia y para salvarla necesitamos a Dios, necesitamos a Dios para vivir la existencia, para sentirla, para amar y amarla.

3.3. Dios lógico como razón suprema contra Dios biótico como amor supremo

Dios, afirmará Unamuno, es una idea que la razón colectiva ha creado, primeramente en las sociedades primitivas que le otorgaban conciencia a la naturaleza entera, posteriormente y bajo el mismo proceso, el monoteísmo del pueblo judío creó a partir de un proceso social, la guerra, al Jehová de los ejércitos; las supuestas pruebas de la existencia de Dios que se han debatido largamente, afirmará con contundencia Unamuno, no son más que una solución verbal para encubrir nuestra ignorancia, Unamuno demuestra que esta idea de Dios creada por los teólogos no es más que una petición de principio, hipostasis de la razón, porque el Dios aristotélico impersonal no deja de llevarnos a contradicciones, el Dios creado por la teología está sometido a las leyes de la lógica y para ella no puede ser contingente sino necesario, por el contrario:

En la necesidad de Dios parece su voluntad libre, es decir, su personalidad consciente. El Dios que anhelamos, el Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador, tiene que ser un Dios arbitrario. Y es que Dios no puede ser Dios porque piensa, sino porque obra, porque crea; no es un Dios contemplativo, sino activo. Un Dios Razón, un Dios teórico o contemplativo,

¹⁰⁴ *Ibid.*, p 131.

como es el Dios este del racionalismo teológico, es un Dios que se diluye en su propia contemplación.¹⁰⁵

Pero los atributos del Dios vivo hay que deducirlos de su revelación histórica y de la conciencia de cada uno de los creyentes y no de razonamientos metafísicos que solo nos conducen a un Dios despersonalizado, contradictorio.

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente; matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada.¹⁰⁶

Unamuno nos presenta la posibilidad de que Dios llegue a ser una realidad que puede ser sentida antes que pensada, sobre todo en los momentos difíciles de la vida cuando experimentamos el vacío de la existencia, vacío que produce en nosotros “hambre de Dios”, es decir, el deseo de su existencia, entonces, creemos en Él porque queremos que exista.

Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle, porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos.¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 142.

Al desearle, Dios se crea en nosotros, por eso, es hijo de nuestro amor por él, creamos a Dios, aunque él nos haya creado antes, de esta manera Dios y el hombre se hacen mutuamente ya que al crearnos se crea a sí mismo. Dios es un producto de nuestra consciencia colectiva, Universo personalizado, consciencia del Universo, universal y personal al mismo tiempo.

3.4. El Dios que es y que se revela en la colectividad

La riqueza de la personalidad de un individuo está condicionada a su sentido de colectividad “cuanto mayor riqueza interior, cuanto más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás”.¹⁰⁸ Una persona aislada deja de serlo al entender que “mi yo” es en realidad un nosotros, pues vivimos en los demás, de los demás y por los demás.

Y es que sentimos a Dios, más bien que como una consciencia sobrehumana, como la consciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la consciencia colectiva de todo el linaje, y aún más como la consciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas y acaso sobrehumanas. La divinidad que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos consciente forma viva, hasta la más alta, pasando por nuestra consciencia humana, la sentimos personalizada, consciente de sí misma en Dios. Y a esa gradación de conciencias, sintiendo el salto de la nuestra humana a la plenamente divina, a la universal, responde la creencia en los ángeles con sus diversas jerarquías, como intermedios entre nuestra consciencia humana y la de Dios. Gradaciones que una fe coherente consigo misma ha de creer infinitas, pues sólo por infinito número de grados puede pasarse de lo finito a lo infinito.¹⁰⁹

Mientras el Dios concepto monoteísta razón del universo es impersonal, el Dios vitalista unamuniano es un Dios personal que surge en el corazón del hombre y en la consciencia colectiva, producto del sentimiento y de la imaginación de la colectividad. “El Dios, pues, racional, es decir, el Dios que no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 147.

en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva, como Conciencia, y no ya sólo como Razón impersonal y objetiva del Universo”.¹¹⁰ El Dios al que Unamuno hace mención surge de la angustia vital que nos lleva a sentir la necesidad de su existencia porque queremos encontrar un sentido a la existencia, ese Dios es la conciencia universal que surge en el principio de solidaridad entre los hombres y de los hombres con el Universo entero.

No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo.¹¹¹

Crear en Dios es anhelar que le haya y es además conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de esta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad.¹¹²

El objetivo práctico de esta esperanza y fe es que se convierta en principio ético, base o fundamento para la acción moral, pues no solamente es un deseo, sino un deseo de guiar nuestras acciones como si estuviéramos delante de Él, ya que no solamente debemos anhelar que Dios exista, sino actuar como si existiera.

3.5. Los valores centrales de la ética de lo absurdo y sus principios morales fundamentales

La fe, la esperanza y la caridad son los valores de la actitud ética unamuniana, del vitalismo unamuniano, pues representan la reafirmación de la vida individual y social, además de representar el sentido de la existencia, su *telos*.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 154.

¹¹² *Ibid.*, p. 155.

La fe surge en el hombre no como un acto epistemológico sino como un acto de la voluntad, no es la adhesión del intelecto a un principio abstracto sino movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una verdad que nos hace vivir y no solamente comprender la vida, porque no es de un argumento lógico sino de las experiencias vitales de donde surge nuestra fe en Dios, pues, no solo se cree con la razón, sino también, a pesar de la razón, y aún, en contra de la razón, la fe religiosa no solamente es irracional sino contra racional.

Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino.¹¹³

Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás, pues que los caminos de la vida son irreversibles, y una vez y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza consciente soberana y amorosa. Y ábresele a uno la senda del Señor.¹¹⁴

La confirmación de la existencia de Dios se da de forma muy íntima y personal en las experiencias de la vida, es entonces, cuando hemos experimentado ese toque sobrenatural que surge nuestra fe, la fe en Dios es el camino que nos abre la senda del amor a todo y a todos, el camino del amor a mí mismo, a lo que se me aproxima y al Universo entero, entonces el creyente puede escuchar en la noche serena la respiración de Dios, del Dios que es amor.

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal, no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. Y concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia. Y así, y no de otro modo, mira al

¹¹³ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 163.

creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca el cogollo del corazón, y se revela a él. Es el Universo que vive, ama y pide amor.¹¹⁵

Unamuno nos revela los misterios del amor de una forma semejante a la forma en que Diotima de Mantinea reveló los misterios del amor a Sócrates en el *Banquete*, en distintos niveles o grados que van del amor a las cosas simples, a las complejas, del amor a las cosas pasajeras a las permanentes, del amor de las cosas concretas al de las abstractas, del amor a uno mismo al amor de lo que no es uno mismo, porque hay que salirse de uno mismo para sumergirnos en la conciencia total de la que formamos parte, Dios se nos revela como amor que concientiza, como amor y conciencia.

De amar estas cosillas de tomo que se nos van como se nos vinieron sin tenernos apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas, a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. Se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se nos sale a sumergirse en la Conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella. Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia.¹¹⁶

La humanidad espera amor y espera consuelo a su “esperanza incierta”, espera satisfacer su hambre de eternidad, la permanencia eterna de su ser, por lo que después de la fe y el amor, la esperanza es el tercer valor ético fundamental.

Esta actitud ética tiene el propósito de liberar a los otros del dolor por medio del amor, y mediante esto, crear conciencia social; la conciencia social y la sociedad serán el criterio para diferenciar el bien y el mal, afirmará Unamuno, “es bueno cuanto exalta la conciencia social y malo lo que la deprime y mengua”.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 163-164.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 164.

Y todo lo que el hombre hace como mero individuo, frente a la sociedad, por conservarse, aunque sea a costa de ella, es malo, y es bueno cuanto hace como persona social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella y perpetuarla. Y muchos que parecen grandes egoístas y que todo lo atropellan por llevar a cabo su obra, no son sino almas encendidas de caridad y rebosantes de ella, porque su yo mezquino lo someten y subyugan al yo social que tiene una misión que cumplir.¹¹⁷

El hombre que ha entendido este llamado tiene una misión que cumplir, una misión que debe convertirse en religión, aunque esta misión no debe confundirse con religiosidad, es más bien religión bien aplicada, ya que la religión se siente y vive mientras que la religiosidad se define y describe; Unamuno nos invita a vivir una religión que nos lleve a trascender para alcanzar la contemplación de la verdad, pero no al modo platónico que se presenta como estática, sino una contemplación activa que represente un continuo descubrimiento de ella, un constante aprendizaje. Esta verdad vivida representa el sentido teleológico de nuestra existencia y el sentido teleológico a la existencia del Universo entero; no sería necesario encontrar una finalidad si la buscáramos desde fuera de nosotros, teóricamente, pero desde dentro de nosotros, existencialmente, es necesario encontrar un sentido, una finalidad y esa finalidad es, para el pensamiento ético unamuniano, pasar de la conciencia humana personal a la conciencia colectiva y de ahí a la del Universo, apocatástasis, así como los cristianos creen que forman un solo cuerpo en Cristo, así, por medio del amor podremos todos, cristianos y no cristianos, formar un solo cuerpo consciente, el Universo.

Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la anacefaleosis y la apocatástasis paulinianas. Somos los cristianos, decía el Apóstol (1 Cor., XII, 27), el cuerpo de Cristo, miembros de él, carne de su carne y hueso de sus huesos (Efesios, V 30), sarmientos de la vid.

Pero en esta final solidarización, en esta verdadera y suprema cristianización de las criaturas todas, ¿qué es de cada conciencia individual?, ¿qué es de mí, de este pobre yo frágil, de este yo esclavo del tiempo y del espacio, de este yo que la razón me dice ser un mero accidente pasajero, pero por salvar al cual, vivo y sufro

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 178.

y espero y creo? Salvada la finalidad humana del Universo, si al fin se salva; salvada la conciencia, ¿me resignaría a hacer el sacrificio de este mi pobre yo, por el cual y sólo por el cual conozco esa finalidad y esa conciencia?

Y henos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la conciencia humana perfecta, de la Conciencia Divina.

Pero ¿hay tal tragedia? Si llegáramos a ver claro esa anacefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a Él? El arroyico que entra en el mar y siente en la dulzura de sus aguas el amargor de la sal oceánica, ¿retrocedería hacia su fuente?, ¿querría volver a la nube que nació de mar?, ¿no es un gozo sentirse absorbido?

Y, sin embargo...

Sí, a pesar de todo, la tragedia culmina aquí.¹¹⁸

Y aunque esta apocatástasis no sea más que un mito hay que creerlo mediante el ejercicio de la fe, anhelar esa esperanza por absurda que parezca, afirmará Unamuno, porque esa esperanza nos ayuda no a comprender el Universo, sino más importante aún, a vivir en él.

Hay que recordar que para Unamuno nuestras doctrinas éticas y filosóficas en general no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, de nuestros actos, nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar, nótese que no sólo a los demás sino a nosotros mismos, por ello, la conducta moral ha de ser la mejor prueba de este anhelo supremo, porque “No hay seguridad y descanso –los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa– sino en una conducta apasionadamente buena”.¹¹⁹

Esta propuesta ética desde el irracionalismo que Unamuno nos presenta, nos ofrece creer como verdad que el alma humana trasciende, que nuestra conciencia persistirá infinitamente y que el desarrollo de la conciencia es la finalidad del universo, de estas consideraciones se desprende lo que podríamos llamar el Imperativo categórico unamuniano:

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 210-211.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 216.

“Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo; descubrir la que tenga -si es que la tiene- y descubrirla obrando”.¹²⁰ Al conducir nuestro obrar de esta manera haremos que la nada, si es que nos está reservada, como decía Obermann, sea una total injusticia y de esta manera descubriremos también nuestra finalidad personal, el sentido de nuestra existencia. “Y no sólo se pelea contra él anhelando lo irracional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra; obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos, dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible. Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles”.¹²¹ Porque cada uno de nosotros es único e irremplazable, porque nadie puede llenar el hueco que dejamos al morir, esta actitud ética representa hacer de nuestra muerte una injusticia.

Unamuno pretende que así como el cristiano sigue a Cristo y lo tiene como modelo a seguir, ateos y no cristianos en general se exijan también seguir el modelo de Cristo o de Don Quijote, que para Don Miguel es el mismo, esto significa civilizar el cristianismo, sacarlo del poder de la estructura eclesial y ponerlo en práctica en todos los aspectos de la vida civil. Unamuno ejemplifica tres formas de existencia ética o moral utilizando la figura de un zapatero, tres formas de existencia que nos recuerdan los estadios que Kierkegaard presenta en *Etapas por el camino de la vida*, aunque la diferencia entre estos es que para Unamuno los dos primeros grados representan dos formas distintas de egoísmo, el primero verá la conveniencia para sí, el segundo el engrandecimiento de su propio nombre, pero el tercero, es el que es capaz de despojarse de sí mismo para dar, por amor a Dios, el mejor servicio a todos los que le rodean. Veamos el ejemplo: tenemos primeramente el zapatero que vive de hacer zapatos, quien los hace con esmero para no perder su clientela; en segundo lugar, grado mayor en perfeccionamiento, el zapatero que ama su oficio, éste se esfuerza en ser el mejor zapatero de la ciudad pues busca el renombre y el prestigio; finalmente, el de mayor grado de perfeccionamiento moral en el oficio, que pretende hacerse para sus clientes el único e insustituible zapatero.

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 221.

De tal modo les haga el calzado, que tengan que echarle de menos cuando se les muera –“se les muera” , y no sólo “se muera”–, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto sí porque les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado por amor a ellos y por amor a Dios en ellos, se lo hizo por religiosidad.¹²²

Este deseo de ser insustituibles debe llenar todos los aspectos de la vida civil, patrones y obreros, servidores del Estado, ministros, maestros, alumnos, amas de casa, zapateros, este deseo debe llevarnos no solamente a cumplir apasionadamente cada una de nuestras empresas, sino que por ello logremos imprimir nuestro sello en aquellas personas implicadas en cualquiera de nuestras actividades cívicas prácticas para, así, perpetuarnos en ellos y no solo alcanzar la eternidad trascendente, sino para perpetuarnos en su memoria y trascender también en la inmanencia.

Pero hay que elevarse aún más, a un sentimiento ético de nuestro oficio civil que deriva y desciende de nuestro sentimiento religioso, de nuestra hambre de eternización. El trabajar cada uno en su propio oficio civil, puesta la vista en Dios, por amor a Dios, lo que vale decir por amor a nuestra eternización, es hacer de ese trabajo una obra religiosa.¹²³

Debe llevarnos a esforzarnos por sellar a los demás con nuestro sello, por perpetuarnos en ellos y en sus hijos, dominándolos, por dejar en todo imperecedera nuestra cifra.¹²⁴

Para cumplir con este objetivo establece la nueva ley moral unamuniana que consistirá en invertir los mandamientos negativos en positivos:

Ante todo cambiar en positivos los mandamientos que en forma negativa nos legó la Ley Antigua. Y así, donde se nos dijo: ¡no mentirás!, entender que nos dice:

¹²² *Ibid.*, p. 225.

¹²³ *Ibid.*, p. 227.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 228.

¡dirás siempre la verdad, oportuna o inoportuna!, aunque sea cada uno de nosotros, y no los demás, quien juzgue en cada caso de esa oportunidad. Y donde se nos dijo: ¡no matarás!, entender: ¡darás vida y la acrecentarás! Y donde: ¡no hurtarás!, que dice: ¡acrecentarás la riqueza pública! Y donde: ¡no cometerás adulterio!, esto: ¡darás a tu tierra y al cielo hijos sanos, fuertes y buenos! Y así todo lo demás.¹²⁵

Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él, suprimir el mal es querer borrar la línea divisoria entre él y yo y todos los demás yoes, mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío -que es lo mismo que hacerme suyo-, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana, es pelear contra esa moral repulsiva del individualismo anárquico que consiste en vivir cada uno para sí, la virtud moral en Unamuno se adquiere por la pasión, que es amor y no por la razón.

3.6. La recuperación filosófica del sentido poético: *Vida de Don Quijote y Sancho. San Manuel Bueno, mártir*

Unamuno utiliza la novela como instrumento para difundir su planteamiento ético, posiblemente inspirado en el objetivo de llegar al hombre común, al hombre de la intrahistoria, los hombres de carne y hueso que representan “la vida silenciosa de millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna”,¹²⁶ nuestro autor está interesado en esa humanidad silenciosa porque ella es la sustancia del progreso, ellos son los portadores de la verdadera tradición, la tradición eterna, porque en el interior de la historia hay una realidad intemporal, permanente y eterna, que se encuentra en la vida cotidiana.

Unamuno se propuso renovar la vida del pueblo español así como la del hombre interior por medio del ejercicio de una nueva moral o una forma nueva de ejercitar la moral

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ François Meyer, *La ontología de Unamuno*. p. 49.

cristiana, porque el bilbaíno está convencido que los pueblos necesitan de los grandes ideales religiosos para no morir, para sobrevivir; Unamuno afirma: “un individuo puede vivir absorto en ideal político, artístico, o económico, o científico; un pueblo, no. Y un ideal envolvente y completo, un modo de enfilearlos todos, un cierto sentido que tiña las cuestiones todas, es siempre religión, sea lo que fuere”.¹²⁷ Pero esta renovación debe antes partir de una profunda renovación de la fe católica, porque ésta es parte de la tradición del pueblo español y porque ésta inspira los más grandes ideales humanos: el amor, la esperanza y la caridad. Pero su propuesta ética no es la de poner en práctica un religiosísimo dogmático, quietista, muerto, recluido en los muros de una iglesia, sino la de fomentar un religiosísimo popular basado en una vida activa en el exterior de las iglesias que impregne todos los aspectos de la vida civil. “Porque catolicismo es el de Trento, el del Concilio Vaticano, el del Silabus [sic]. No confundamos las palabras. Porque ese otro catolicismo –el popular, el indefinido, el de no querer morir como un perro y casarse como Dios manda–, de ese soy yo acaso uno de los representantes más genuinos”.¹²⁸

En su novela *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno expone su tesis de que la religión es el estrato inspirador de los ideales humanos y de la actividad humana, en ella queda claro que este héroe, Don Quijote, es un héroe cristiano, la figura de Don Quijote, el Cristo español, como gustaba llamarle a don Miguel, es similar del caballero de la fe kierkegaardiano, metáfora poética de la ética unamuniana, este personaje de ficción, a semejanza del propio Unamuno, es un agitador de las conciencias y de los espíritus, representa el héroe de la voluntad que todos podemos ser, quien por medio del reconocimiento del dolor de la tragedia humana, encuentra el sentido de la vida y la afirmación que puede adquirir su existencia en los grandes valores e ideales cristianos, afirmación que surge no en el ser, sino en el “querer ser” puesto que “no es lo que somos lo que marca nuestro ser, sino lo que queremos ser. La voluntad de ser es lo que nos constituye”.¹²⁹ Unamuno plantea por medio de este singular personaje que el hombre es voluntad, pero su acercamiento difiere al que Schopenhauer o Nietzsche habían planteado

¹²⁷ Pedro Rivas, *Para leer a Unamuno*, p. 221.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 222.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 125.

antes porque la fuerza de voluntad unamuniana es la que define a la persona, la que le otorga su esencia.

Don Quijote en su voluntad de aventura, en su utopía, representa la campaña de agitación de espíritus, de *excitator Hispaniae*, como le llamó Curtius. La figura cervantina, forzada por Unamuno a transformarse en caballero trágico, en héroe de la voluntad, encarna la utopía que propone Unamuno como vida intensa, como cristianismo laico y civil. Frente a una regeneración de España en términos de progreso material, Unamuno predica, a través de la figura de Don Quijote, la moral de la sinceridad, el cristianismo inquieto, la vida interior ansiosa y llena de interrogantes.¹³⁰

Porque, como hemos afirmado antes, la verdad no es para el rector de Salamanca una cuestión lógica sino de vida, “el efecto práctico es el único criterio valedero de la verdad de una visión cualquiera”,¹³¹ vivir es obrar y es la voluntad la que debe guiar el obrar humano.

Lo decisivo en la filosofía de Unamuno es la voluntad, el querer ser. No el ser que se es sino el que se quiere ser. El rasgo distintivo de su pensamiento, el que marca su diferencia con el realismo, con el racionalismo, con el vitalismo o con cualquier otro “ismo” es esta proyección nacida del querer ser, el que solo es lo que es no existe como persona, sino a lo más, como cosa. Existir como persona es aspirar a, tender a, esforzarse por, llegar a más. Este “más” define la personalidad. Después de todo, es de la persona de lo que Unamuno se ha ocupado. Por supuesto que le ha interesado todo, la naturaleza, el paisaje, el arte, pero en general le han interesado ya sea como creación de la persona o como algo relacionado con ella. La persona es el horizonte que marca su filosofía.¹³²

Don Quijote representa al caballero de la fe, al hombre que cree en los grandes ideales, en la transformación del mundo por medio de la persecución de la justicia, es un hombre que ha

¹³⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹³¹ *Ibid.*, p. 143.

¹³² *Ibid.*, p. 213.

asumido su deber ético porque ha encontrado el sentido de su propia existencia en deshacer todo tipo de agravios, entregado a buscar el bien, pero no el bien de su propia persona sino el de los otros, los que va encontrando en el camino, no por su propia fuerza, porque su única fortaleza es su voluntad para llegar a ser el hombre que quiere ser, ni para el engrandecimiento de su propio nombre, sino por el amor que profesa a su Dulcinea del Toboso, este es el más alto ejemplo moral a seguir que nos propone el rector de Salamanca.

San Manuel Bueno, mártir, es su última novela, en ella se pregunta qué puede significar la religión para el mundo moderno, en esta novela se revelan las contradicciones del creyente que siente y asume la existencia como un dilema, como un conflicto que la razón no puede resolver, el personaje principal es Manuel Bueno, párroco de Valverde de Lucerna, este entrañable personaje es el de mayor sentido trágico de la literatura unamuniana, porque Unamuno al igual que Nietzsche también es un autor trágico, así lo afirma Pedro Ribas en *Para Leer a Unamuno*:

Por ello es Unamuno un autor eminentemente trágico, por experimentar la miseria de la existencia humana de una forma que casi puede calificarse de obsesiva. En pocos autores se hallará un tratamiento tan vivo del drama de la criatura humana, drama que surge de la aspiración a ser siempre y de la frustración que representa la muerte frente a esa aspiración. La última novela de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* es una buena muestra de lo que en su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* califica de tragedia, la tragedia de un yo que quiere ser sí mismo, pero que quiere serlo siempre.¹³³

El drama del párroco de Valverde de Lucerna podría ser el drama de todo ser humano, Unamuno utiliza a su personaje Manuel Bueno para demostrar que agonismo y eternismo podrían ser base del comportamiento moral, para darle sentido social al obrar humano, en la novela dicho personaje experimenta el dolor que produce la conciencia de la finitud humana, pero este dolor es punto de partida de una dinámica existencial definida por la apertura a los otros, apertura a los otros desde el amor que es la única forma unamuniana auténtica de la existencia. “De esta manera, el dolor como eje de la vida en común, termina por ser asumido

¹³³ *Ibid.*, p.123.

como factor de superación de la mismidad o del egocentrismo. Así se explica, y por esta vía, que lo singular del hecho de ser hombre es la trascendencia, es decir, el ir más allá de la simple cuestión del existir concreto individual”.¹³⁴ Sin embargo, la tragedia de este personaje no culmina en el descubrimiento del sentido a su existencia, la trascendencia en la memoria de los habitantes de su pueblo, sino en el silencio que guarda ante la verdad que ha descubierto, pues sabe que la verdad es algo terrible, algo intolerable, verdad con la que la gente sencilla de su pueblo no podría vivir, porque sabe que un pueblo necesita de ilusiones para no morir, por eso el párroco de Valverde de Lucerna, proclama la ilusión cada domingo, para que sus parroquianos se sueñen inmortales, porque como dice José Luis Villacañas Berlanga en la introducción a Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*:

La ficción hace soportable la vida. Pero no cualquier consuelo. Cristo, el que hundió en las aguas cenagosas del lago Sanabria el pueblo de Valverde de Lucerna, es el hombre arquetípico. Él conoce las dos verdades –que el Padre lo ha abandonado y que la gente sencilla necesita consuelo. En la religión comunitaria se necesitan las dos verdades: el amor a los demás y la desesperación propia guardada en secreto. Este martirio de Cristo se reproduce por igual en Manuel Bueno. De ahí que Don Manuel sea a la vez alegre y triste: “La alegría imperturbable de Don Manuel era la forma temporal y terrena de una infinita y eterna tristeza”, dice Unamuno. Alegría temporal porque la gente tiene un consuelo –“consolarme en consolar a los demás”, dice en un pasaje–, pero tristeza eterna porque él no puede tenerla.¹³⁵

El ideal de vida para el párroco, a quien después de su muerte quieren hacer santo, es el de vivir para su pueblo no solamente creando y recreando las ilusiones desde el púlpito de la iglesia, sino que ha asumido la tarea quijotesca de vivir para su pueblo buscando la salud de su comunidad en todos los sentidos, desde su llegada, robó las miradas y los corazones, hasta que con el tiempo empezó el pueblo a olerle la santidad que llenó y embriago a todos con su aroma. Por todos mostraba el mismo afecto, su vida era activa y no contemplativa así es que siempre estaba ocupado, trabajaba manualmente ayudando con sus brazos a las labores del

¹³⁴ Cf. Rodrigo Pulgar Castro, “Unamuno y el lugar de la fe en la filosofía de sino trágico”.

¹³⁵ José Luis Villacañas Berlanga, “Introducción” a Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*: p. xvi.

pueblo, en invierno partía leña para los pobres y hacía juguetes para los niños, acompañaba al médico en sus visitas y recalca las prescripciones de éste y también iba a menudo a la escuela a ayudar al maestro y a enseñar con él, y nadie se le atrevía a mentir, todos querían morir cogidos de su mano, “lo primero, decía, es que el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir”.¹³⁶

Estos dos personajes icónicos de la filosofía poética unamuniana, Don Quijote y Manuel Bueno, representan las dos modulaciones o máscaras simétricamente opuestas de la tensión trágica en Unamuno, utopismo y nadismo; Don Quijote representa el utopismo, el éxtasis de plenitud, espíritu de creación como producto del amor; mientras que San Manuel Bueno, mártir, representa el nadismo, éxtasis de disolución, la creación desesperada del sentido como compromiso por la vida y por permanecer eternamente en la memoria, frente a la potencia aniquiladora de la muerte, se eleva así la obra ética y poética que resulta del amor que es compasión.¹³⁷ Obra ética que otorga un sentido a la existencia humana y a la existencia del universo entero.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁷ Cf. Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, p. 25.

Conclusiones

Miguel de Unamuno es un personaje singular, profundamente reflexivo y sus reflexiones son claramente filosóficas; aunque su pensamiento no es sistemático su propuesta pertenece a esa filosofía que busca comunicar por otra vía, por la vía de la sensibilidad, el arte y la palabra poética, para tocar lo más profundo del ser humano y ayudarlo a vivir; esto no se debe a la incapacidad de utilizar la razón con su lógica rigurosa y crear un sistema, se debe a una intención bien definida pues es un personaje con inquietudes, críticas y búsquedas similares a otros hombres impregnados por el espíritu de su tiempo. Es por ello que no es posible ubicarlo en una sola posición filosófica; sin embargo, podemos decir que su planteamiento es una peculiar y original composición entre el pensamiento posmoderno, romántico, existencialista, irracionalista, vitalista y teísta.

Es posmoderno porque el posmodernismo es una actitud que se opone a los grandes ideales de la modernidad, aunque en su juventud fue formado en una visión positivista, profundamente admirador de Spencer y seguidor de Hegel, poco a poco fue abandonando esa posición para convertirla en crítica, porque valorar solamente la capacidad racional humana es ver únicamente una parte de la verdadera esencia del ser humano, porque la visión científicista de la vida sirve para el dominio y control de la naturaleza, para su explotación, pero es insuficiente para abordar las problemáticas del hombre, sobre todo, es inútil para entender y dar salida a los grandes problemas prácticos que la ética aborda.

Es romántico porque reconoce el sentido trágico de la existencia y se incorpora a ese camino de búsqueda de los grandes poetas y literatos románticos como Hölderlin, Rilke, Whitman, etc., quienes se abandonaron al poder del lenguaje creador, regresando a los orígenes del pensamiento para reconocer que el mito, el arte, la tragedia y la poesía son formas activas del pensamiento, que surgen de lo más profundo de la esencia humana y que, por ende, tocan aquellas fibras sensibles que la razón no puede alcanzar, fibras sensibles que nos hacen entender de una forma vivencial nuestra propia naturaleza y nos llevan a transformar el obrar humano.

Es existencialista porque centra su reflexión en el hombre de carne y hueso, en este sentido es uno de los primeros en criticar al sujeto desencarnado que había sido formado en el seno de la filosofía racional y sistemática, que nada tenía que ver con el carbonero, con el

hombre que transcurre su existencia en el fondo de la intrahistoria, ese hombre que construye la verdadera historia día a día, el hombre al que le duele la muela. Además, Unamuno señala como ningún otro pensador lo había hecho antes, la agonía en la que está sumergida la existencia humana, sentimiento trágico que surge al reconocer su propio límite, su muerte y finitud, el hombre se encuentra a sí mismo en el fondo del abismo donde la razón no puede consolarlo pero puede abrirse a nuevos caminos que lo llevarán a la comprensión más plena del ser, de su ser, porque “el sentimiento de nuestra mortalidad conlleva a una sensación de anonadamiento, de ‘suprema angustia’, angustia que, ‘arrancándonos del conocimiento apariencial, nos lleva de golpe y porrazo al conocimiento sustancial de las cosas’”.¹³⁸ Es entonces que Unamuno nos insta a seguir adelante mediante el camino de la imaginación, de la fantasía y la sensibilidad, a la puesta en práctica del amor en la acción moral, a no ignorar el deseo del hombre de trascender, de ser por siempre y a poner en práctica el ejercicio de la voluntad para llegar a ser el que se quiere ser, para llegar a ser insustituible, para permanecer en la memoria de los hombres, para hacer que nuestra muerte sea una terrible injusticia.

Es irracionalista porque señala con toda claridad que la capacidad racional humana tiene un límite, la incertidumbre, que la consideración de los sentimientos es fundamental para la comprensión plena del modo de ser del hombre, razón y pasión no son dos fuerzas contrarias sino complementarias, es decir, el irracionalismo en Unamuno no pretende la suspensión del uso de la razón, sino por el contrario, añadir a esa facultad la facultad de sentir y aceptar que ambas son formas que nos abren al conocimiento del mundo y del hombre, no solamente en su sentido teórico, sino más importante aún, en el sentido práctico, para poder guiar nuestras acciones morales porque el sentimiento trágico de la vida puede ser punto de partida de una existencia más enriquecedora y plena. La contradicción, la paradoja, la incertidumbre y el sinsentido de la vida puede llevarnos a encontrarle un sentido nuevo a nuestra existencia, a la existencia del mundo y del Universo entero.

Es vitalista porque lucha contra el “nadismo” presentando una batalla quijotesca para no desaparecer, para no disolverse en la nada, sino por el contrario, permanecer en la memoria de los hombres y afirmar el sentido de la existencia individual por medio de la afirmación del sentido social de la existencia. Unamuno encuentra el sentido de la existencia humana en el ser con otros, en sentido contrario de la alternativa edonista que Nietzsche toma en la

¹³⁸ Kevin B. Fagan, “La fe de Don Quijote según Unamuno”, p. 33.

reafirmación del goce y la creación de nuevos valores, propone partir del reconocimiento del dolor, primeramente, en uno mismo y, posteriormente en el otro, en los otros, tomando ese dolor como el punto de partida para el ejercicio del amor; propone la puesta en práctica de los antiguos valores cristianos como son la fe, la esperanza y la caridad.

Es vitalista porque quiere afirmar la vida transformando la realidad social por medio de ese cristianismo verdadero que impregne cada aspecto de la vida civil, que actúe positivamente no solamente respetando la ley y dejando de hacer lo que prohíbe, sino tomando por mandato moral todo aquello que acreciente la conciencia social y se convierta en una actitud enfocada al enriquecimiento de la sociedad, de los colectivos. Unamuno propone que el sentido de la existencia humana es combatir quijotescaamente contra gigantes tales como el solipsismo, el individualismo, el egoísmo, el edonismo, etc., que tanto daño hacen a los individuos, así como a la sociedad. En síntesis, nos insta a combatir el individualismo posesivo pensando en términos de comunidad, creando una sociedad fraterna, solidaria, que se preocupe por los otros, para poner en práctica el pensar no solamente en nuestros intereses individuales sino en los intereses de la sociedad, procurando el bienestar en todos los ámbitos: humano, económico, social, cultural y ambiental.

Asume una posición teísta porque la fe es un acto de la voluntad y no de la razón, “creo, porque quiero creer”, afirma repetidas veces. Unamuno defiende la necesidad de la existencia de Dios sobre todo en el terreno de la moral, pues afirma que “necesitamos a Dios para darle un sentido al Universo”, “hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada”, inquiere Unamuno con mayor contundencia. En este interés se observa una influencia kantiana en el orden práctico, en la esfera del sentido y del valor, porque la fe llena el vacío de la razón; esta creencia en Dios no es una creencia superflua e insana porque refuerza el sentimiento moral, éste es el paso de la razón teórica a la razón práctica. Alguien dijo que lo que son contradicciones y ruinas en el campo teórico, son necesidades en el campo práctico.

En conclusión, el pensamiento de Unamuno aborda las problemáticas filosóficas más profundas de su tiempo asumiendo una clara posición filosófica; su pensamiento culmina en una propuesta ética definida y práctica. Este aspecto ético conforma el objetivo final de todas sus reflexiones, pues no se filosofa para saber, se filosofa para vivir; así lo señala nuestro autor repetidamente en sus escritos y aunque esta propuesta ética puede parecer a los ojos de sus críticos como simplista, absurda o hasta demente, podría ser viable si la formación de

nuestro comportamiento ético estuviera encaminada mayormente en este sentido, en el reforzamiento de los valores como el amor a los otros, la fe en uno mismo y en ser quien se quiere ser, pero sobre todo, en el reconocimiento de la fundamental importancia de nuestro ser social, incubando esa conciencia desde los primeros años de la educación de un niño, y a lo largo del tiempo, acrecentar dicha conciencia social con la participación activa en su entorno inmediato, hasta abarcar lo no inmediato, lo social, lo ecológico, lo universal.

Pero esta lucha no es fácil porque hay que oponerse a los grandes molinos de viento que procesan el funcionamiento actual de los poderes mundiales como son los poderes económicos y políticos, luchar contra la ambición humana; es por eso que Unamuno utiliza la triste figura de su caballero andante para recordarnos que ante dichos poderes somos en apariencia débiles criaturas, ridículos e impotentes ante nuestra empresa, pero en lo interno, fuertes caballeros dispuestos a *desfacer* entuertos, armados con una fuerza de voluntad incorruptible, dispuestos a hacer realidad nuestros sueños. Por eso es necesario creer en lo imposible para hacer lo posible, porque esta transformación sólo es visible para los ojos del creyente; este sueño lleva consigo el deseo de realizar hazañas heroicas, llevar a cabo el bien y la justicia al mismo tiempo que cobrar nombre y fama, no es solamente una aventura para conquistar, sino para despertar a una nueva visión del mundo. Seguir soñando, “sólo con su cercana muerte, Don Quijote despierta a la realidad de su sueño a la misma vez que de su engaño”,¹³⁹ pero es en este despertar, en la conciencia de la inminente muerte, en la conciencia de la nada, donde podemos observar a Manuel Bueno y su afán de mantener el sueño en la mente de sus feligreses, porque está profundamente convencido que se necesitan sueños para vivir. Unamuno construyó un camino propio frente al pensamiento dominante de su tiempo, camino que al desempolvarlo un poco, podemos observar que sigue siendo válido para algunos de nosotros, para los que no nos conformamos con transcurrir una existencia sumidos en la apatía, en la angustia o en la desesperación, sin un sentido más allá que el de satisfacernos a nosotros mismos, sino por el contrario, queremos hacer de nuestra existencia algo extraordinario, como decía Whitman, precisamente porque estamos plenamente conscientes que tenemos que morir, porque nuestro paso por el mundo es breve, pero que, en ese lapso, podamos hacer que la memoria de nuestro nombre permanezca de alguna manera, como hasta ahora ha permanecido en los hombres y en los pueblos la memoria del Quijote.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 31.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, José Luis, “Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española”, Queen’s University, Departament of Spanish, Belfast, 7, N. Ireland.

BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.

CASULLO, Nicolás, *El debate modernidad pos-modernidad (Compilación)*, Puntosur, Argentina, 1989.

CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

DI CASTRO, Elisabetta, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, UNAM, México, 2009.

FERRARO CARMINE, Luigi, “María Zambrano, Intérprete de Miguel de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.

FAGAN, KEVIN B, “La fe de Don Quijote según Unamuno”, *Vita flumen*, Vol. I. California State University, San Luis Obispo, 2006.

GARDINER, Patrick, *Schopenhauer*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

GUERRERO MARTÍNEZ, LUIS, *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*, Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Universidad Panamericana. Publicaciones Cruz O., S.A. México, 1993.

LAGO BORNSTEIN, J. C, “Unamuno y Kierkegaard dos espíritus hermanos”, *Anales del seminario de metafísica*, XXI, Universidad Complutense de Madrid, 1986.

MARÍAS, Julián, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960.

MEYER François, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962.

MONTEJANO URANGA, Jesús, *Análisis fenomenológico del sentimiento trágico de Unamuno*, UNAM, México, 1963.

MORÓN ARROLLO, Ciriaco, “Hacia el sistema de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

PARÍS, Carlos, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Ediciones Península, Barcelona, 1968.

PULGAR CASTRO, Rodrigo, “Unamuno y el lugar de la fe en la filosofía de sino trágico”. *Veritas*, No. 23. Valparaíso, sep. 2010.

RÁBADE OBRADÓ, Ana Isabel, “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI, Ediciones Universidad Complutense de Madrid, 1986.

RIVAS PEDRO, *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

RIVERO WEBER, Paulina, *Nietzsche, verdad e ilusión*, UNAM-Itaca, México, 2004.

SAVATER, Fernando, *La aventura del pensamiento*, Editorial Sudamericana, México, 2008.

SAVIGNANO, Armando, “Filosofía y tragedia”. *Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997.

UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y de los pueblos*.
Argentina, Espasa-Calpe, 1939.

—. *San Manuel Bueno, mártir*, Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político
Hispánico.

VARIOS AUTORES, “Miguel de Unamuno, el ateneísta, el político y la II República”,
Conferencia-coloquio pronunciada en Madrid el 3 de diciembre de 2003.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Introducción” a Miguel de Unamuno, *San Manuel
Bueno, mártir*, Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico.