

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD
EN MIGUEL DE UNAMUNO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA:

MARÍA DE LOURDES JÁUREGUI ESPINOZA

ASESORA: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI

2 0 0 7



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.

Tabla de contenido

Introducción

1. Crítica al racionalismo y búsqueda de la verdad

1.1 Por los caminos de la paradoja

2. La verdad “intrahistórica”

2.1 Lo general y lo individual como constituyentes de la realidad

2.2 La “tradicción”: Un concepto vivo

2.3 Diferencia entre “el hecho” y “los hechos”

3. La ontología estética de Miguel de Unamuno

3.1 Planteamiento del problema ontológico

3.1.1 La contradicción del serse y el serlo todo

3.1.2 La nada y la sustancia en Unamuno

3.2 Lenguaje y metáfora

3.3 Nimbo: construcción de una metáfora ontológica

3.4 “Sentir el pensamiento y pensar el sentimiento”: el camino hacia una ontología estética

3.5 Crepuscularidad-tragicidad de la existencia

3.6 La vida-teatro

3.7 “Niebla”, metáfora de la existencia

3.8 La relación hombre-naturaleza

3.9 La vida como libro o el hacer-se leyenda

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

Miguel de Unamuno y Jugo de la Raza, (1864-1936), el “gigante de la Generación” como le llama Donald Shaw, pensador anticonvencional, de recia personalidad y poseedor de enorme cultura, es una de las inteligencias españolas que con mayor rigor enfrenta el racionalismo de la modernidad. La época en que Unamuno ejerce su pensamiento es la época y auge del individualismo que brota del idealismo filosófico y del romanticismo. Con el romanticismo, tanto filosófico como literario, el individuo alcanza un planteamiento de máximo valor dentro de todas las cosas del mundo. El individualismo es el abono inicial de Unamuno, pero de ninguna forma es su sustento ni mucho menos su detención, sino, tal vez, el punto de partida para un desprendimiento de los valores de su época. Para María Zambrano, al hecho innegable de que Unamuno viva acorde a su tiempo, conlleva la desvalorización de su figura, pues su constante ir a contracorriente, fruto de su original disidencia, pierde fuerza en un tiempo en que lo que pervive es una confusión de valores.

La rebeldía que caracteriza a Unamuno contrasta con el “marasmo” de una España que ha perdido su fuerza imperial, pero justamente será su rebeldía una fuerza que pretende la renovación del pensamiento de su época para hacer frente al positivismo científicista que invadía a España. La famosa frase “España como problema”, llevó a Unamuno a indagar sobre el ser auténtico de España. Que tuviera que lanzarse en utópica cruzada regeneradora no era sino el impulso por descubrir las capas que sostenían el desajuste que distanciaba la cultura española de la cultura europea. Unamuno sostuvo sus ideas personales y contradictorias acerca del “problema”, y las sostuvo en voz alta y apasionada y su voz fue polémica, reflejo de su polémica interior.

Para el escritor vasco, asumirse español es asumir una concepción del mundo y una concepción del hombre, concepción que parte necesariamente del sustrato histórico y etnológico en que se forma el pensamiento y que marcan una inquietud totalizante. ¿Desde dónde sustentar esa inquietud? Ninguna concepción del mundo es posible si a la base no hay un pensamiento crítico a los valores imperantes. Unamuno va a enfrentar los valores instaurados por la razón racionalista y las ideologías científicistas desde la perspectiva de la crisis de la cultura europea y desde la perspectiva de la llamada “crisis de fin de siglo” (1898-1902) en la que él mismo se encuentra inmerso.

En la concepción unamuniana el modo de ser de la existencia humana escapa a la inquisición del pensamiento lógico. Intentar suprimir la contradicción inherente al ser del ser humano conlleva a una sistematización y por ende a un concepto general que ignora las manifestaciones reales que proporcionan el verdadero saber de la vida. Unamuno no niega la razón, pues ésta es producto de la vida, negar la razón sería separar un componente importante de su conformación. De hecho, la razón es uno de los elementos que mantiene viva la contradicción. ¿Qué es el conflicto entre razón y vida? ¿Entre razón y fe? ¿No son acaso estos conflictos el punto constitutivo de la contradicción en que la conciencia se siente agonizar? Los términos de una verdadera contradicción vital no se cancelan, no se concilian, tampoco se superan; se mantienen uno y otro con toda su vitalidad, con toda su fuerza y toda su debilidad; evitan excluirse, pues en la inclusión acaece la verdadera lucha de contrarios.

Unamuno transparenta el más trágico conflicto de la filosofía: el conflicto de conciliar las necesidades de la vida toda, es decir, las necesidades afectivas y volitivas con las necesidades intelectuales. Ninguna filosofía, que sea filosofía “de veras” puede deshacer la trágica contradicción que sustenta nuestra existencia. No se hace ejercicio filosófico únicamente con el intelecto, se filosofa con el pensar, con el corazón, con la “entraña”, se filosofa con la vida toda y la vida toda incluye la imaginación que es fuerza integradora. De ahí que la imaginación sea camino de creación, andar de vida, no en vano resultan con más vida Hamlet o Don Quijote que sus creadores. Fueron Shakespeare y Cervantes grandes “imaginadores” que proyectaron la eternidad de su persona en sus entes de ficción. Y fueron esos entes de ficción los que lucharon por hacerse personas después de haber brotado de una idea viva, idea hecha de carne y de intrahistoria, entes que lucharon por darse su propia realidad para proseguir en el tiempo y en el espacio; entes que nos muestran su batalla por llegar a ser persona. Y son esos entes de ficción los que nos muestran un espejo donde reconocemos la vida como teatro, la vida como un sueño y la vida como un libro; teatro donde nos representamos, sueño en que nos soñamos viviendo y desviviendo nuestra vida como una “niebla” de la existencia y donde descubrimos nuestro “ser de ficción”, libro en que nos leemos y nos contamos, libro en el que forjamos el argumento de nuestra vida.

Los escritos de Unamuno tienen la espontaneidad y viveza de un pensamiento profundo que no pretende ocultarse. Su escritura dura y agreste, como el campo español que en rica prosa describe, paradójicamente nos resulta diáfana. Ambos aspectos resultan un peligro para su interpretación, pues podemos pensar que la dureza de su

expresión, el tono violento con que elabora su discurso corresponden a una propuesta de pensamiento absolutamente irracional. También puede suceder que guiados por su claridad expresiva demos por sentado sentidos que en muchas de las veces se mantienen ocultos en una primera lectura o, bien, desconocer que nuestro autor, siguiendo su particular impulso orgánico de escribir “a lo que salga”, plantea una idea en un texto y termina de desarrollarla en otro posterior. Aunado a esto nos enfrentamos al uso constante de construcciones paradójicas en su discurso, reflejo mismo de un espíritu que se concibe a sí mismo como contradictorio y paradójico. Estos son algunos elementos que nos pueden llevar a desviar el sentido del discurso de nuestro autor e impedir llegar a la profundidad de su pensamiento. El presente trabajo lo elaboramos con la conciencia de las dificultades que implica captar un pensamiento vivo y actuante que en ocasiones parece que nos arrastra a sumergirnos a un pozo sin fondo, que nos exige un constante ejercicio del “sentir el pensamiento y pensar el sentimiento”, tan acostumbrados estamos a separar uno del otro. Entablar un diálogo con Miguel de Unamuno demanda una escucha atenta pues nos exige ir a buscar lo que está por debajo de su escritura, lo que está “entrañado” en su decir.

La filosofía asistemática de Unamuno refleja un movimiento del pensar que no se detiene, que es continuo en sus formas pero que guarda la unidad de sus planteamientos. Su escritura no es una escritura que tienda primordialmente a entrar en la categoría de la estética, es escritura que busca la plenitud del *discurrir por metáforas*, discurrir que brota de un mundo de intuiciones y preocupaciones por penetrar en el misterio de lo humano.

Discurrir por metáforas dice de manera constante Unamuno, con ello quiere resaltar la manera original de percepción de la realidad y hacer notar que la verdad lógica no está por encima de la verdad poética. *Discurrir por metáforas* es recuperación de “saberes”, es forma de conocimiento que apela a la imaginación para volver a dotar de sentido a los conceptos vacíos. Nuestro autor ha dicho que el “poeta y el filósofo son hermanos gemelos”, que no hay exclusión entre el saber filosófico y el saber poético pues no existe una elección forzada que obligue a lo uno o lo otro, sino que hay una inclusión amorosa pues que poeta y filósofo son hijos de la misma pasión dolorosa y “ambos son creadores”.

En nuestro trabajo nos apropiamos de la concepción unamuniana de filosofía y poesía como necesidades inseparables para situar un horizonte desde el cual nos sea

posible un ejercicio de interpretación del *discurrir* unamuniano acerca del problema de la verdad.

Nuestra investigación sugiere que la verdad sentida de Unamuno, su *verdad cordial*, se configura desde tres perspectivas: desde la crítica al racionalismo, desde la búsqueda de la verdad “intrahistórica” y desde una propuesta onto-estética. Son éstas perspectivas las que el presente trabajo articula y cuyo objetivo no es otro que el tratar de explorar un fragmento del universo creativo unamuniano. En la presente investigación pretendemos asentar algunos puntos concretos desde los cuáles se despliega la extensa temática unamuniana y que consideramos pueden ayudarnos a sustentar que la búsqueda de la verdad es el punto de partida para el *discurrir* de Miguel de Unamuno. Así, pues, aventuramos nuestra investigación desde las siguientes consideraciones:

- La preocupación por el *ser* España como fuerza que guía a Unamuno para enfrentar valores anquilosados de su época y los supuestos nuevos valores con que la ciencia positivista intenta penetrar en España. Lo que Unamuno pretende es la construcción de una ciencia que lleve a un ejercicio del pensar que intensifique la vida para enfrentar la “ideocracia” imperante; que las ideas que lleguen del extranjero sean cuidadosamente analizadas para obtener de ellas el nutriente positivo prescindiendo de sus aspectos negativos. El planteamiento de nuestro autor de una lucha entre razón y vida deja en claro que no hay un rechazo rotundo a la razón como tampoco hay un rechazo a la ciencia.

Consideramos como fundamental la crítica de la razón presente en nuestro autor, pues desde esa crítica parte su idea de recuperar la original manera del filosofar español pues ésta no ha negado las “zonas abismadas” como componente humano y ha mantenido a la metáfora como original manera de conocimiento

- Nos interesa señalar de manera puntual el detallado ejercicio hermenéutico de la cultura española que lleva a cabo Unamuno para la consideración de una verdad “intrahistórica” desde la cual emerge el *ser* de España. Desde la meditación que gira en torno al casticismo intentamos mostrar que la relación amorosa de Unamuno con la palabra patentiza la conjunción de saberes donde filología, poesía y filosofía se abrazan para brindar un discurso accesible que muestra su preocupación por llegar a la “entraña” social, a la “entraña” del hombre, a la del arte, a la de la ciencia y a la de todas las cosas. También hemos señalado que con su “descenso a las entrañas de

la historia”, Unamuno deja una invitación abierta a futuros pensadores para el replanteamiento del concepto de tradición, así como la consideración de una hermenéutica honestamente española.

- Nos adentramos en el problema ontológico unamuniano, la conciencia como problema, para asentar el aporte de Unamuno a la filosofía: el sentimiento trágico como una forma de recuperar la existencia. Con su “conciencia agónica” Unamuno responde a la filosofía que ha hecho de la conciencia una conciencia puramente *presentacional*. Nos interesa explorar la contradicción unamuniana del *serse* y *serlo todo* pues que en ella nos adentramos al “yo” unamuniano, al problema individualidad-personalidad, la concepción de “nada” y “sustancia” en Unamuno y al deseo de inmortalidad como respuesta a la conciencia de la finitud.

- Hemos intentado mostrar que Unamuno lleva a cabo un importante estudio sobre la metáfora. “Desentrañamiento”, construcción y vinculación son mecanismos con que opera la metáfora unamuniana para una conjunción de vida y razón, de carne y concepto donde se “entraña” la armonía de lo ideal con lo real. Filosofía y poesía logran su más refinada expresión a través de las metáforas “vivas” de Unamuno, ellas nos acercaron a la comprensión de su *verdad cordial*.

- A través de las metáforas “la vida-teatro” y “la vida libro” sustentamos la propuesta de una ontología estética en Miguel de Unamuno. Hemos desarrollado la exploración de diversas temáticas que gravitan en torno a estas dos metáforas, desde la penuria ontológica hasta la construcción de la categoría “persona” en Unamuno, sin dejar de considerar el “ser de ficción” como expresión de la insustancialidad de nuestro ser.

- Hemos planteado que la propuesta de una ontología estética unamuniana ofrece la narratividad como espacio para la autoconstrucción. A la conciencia del destierro ontológico la autonarración se ofrece como posibilidad de darse un nuevo alumbramiento, pues contarnos la vida propia es crearnos como un argumento para, desde la imaginación, hacernos de forma continua y ser siempre.

- Sustentamos que la *verdad cordial* de Unamuno es un mundo abierto en el que el hombre siente su “ser de ficción”. Apertura y ficción marcan el ser como una posibilidad, un *serse*, un brindarse el ser de forma inacabada, posibilidad en la que consideramos un escucha, pues la autoconstrucción de la persona no se faculta sin la alteridad, sin el diálogo.

La intención de presentar éste trabajo no es sólo el mero requisito académico, el objetivo primero ha sido el de no traicionar la vocación que gestó la semilla de la palabra de Miguel de Unamuno, semilla entregada en las aulas universitarias, vocación por “sentir el pensamiento y pensar el sentimiento”. Esa llamada interior brindó el impulso necesario para tratar de “desentrañar” el decir unamuniano, para construir un diálogo con el autor que me ayudará a comprender lo que significa “verdad” en el pensador vasco. Para poder explicar el fruto de ese diálogo me apoyé en importantes estudiosos del pensador vasco que me ayudaron a superar las dificultades que toda obra impone en el ejercicio de su interpretación.

Si algo intenta demostrar este trabajo es la necesidad de volver a escuchar una voz que intentó salvar al hombre de la “ramplonería” a que empuja la “ideocracia” y que quiso inyectar al hombre la duda de su propia existencia para que sintiera la vida como una vida “de veras”, necesitamos de esa voz para recordar que impregnarnos de sobriedad es una manera de afirmar la vida, que la verdad no son formulaciones lógicas o epistemológicas sino un ejercicio continuo de comprensión de nuestras vivencias, una asimilación de nuestros “sentires” más profundos a través de los cuáles llegamos a concebirnos como un mundo abierto a posibilidades. Necesitamos volver a la imaginación que es camino de creación, de diálogo y alteridad. Sí, necesitamos volver a escuchar a Miguel de Unamuno para que nos recuerde aquello que “de puro sabido, se olvida”.

1. Crítica al racionalismo y búsqueda de la verdad

Una preocupación que mantuvo ocupada a buena parte de las mentes más brillantes de la cultura finisecular española fue el llamado *problema de España*. Frente a la llamada “crisis de la conciencia europea” España había elegido el camino del ensimismamiento e ignoró el proceso que el mundo contemporáneo seguía; el de acudir a la Ilustración y al pensamiento liberal para forjar una forma de vida. Para muchos intelectuales el *problema de España* se enfocaba a una suerte de insuficiencia y penuria cuya causa era la lejanía de España con respecto a la vida europea y por la que, según esto, todos los fracasos estaban causados por el rechazo que en España se daba a la modernidad científica, social y filosófica europea.

Para María Zambrano es factible la identificación del momento en que España pierde contacto con el pensamiento europeo: “España se separó de la vida europea a medida que crecía su decadencia política”¹. Con los acontecimientos del 98, el tan famoso *problema* se torna más visible, tan visible que determina el surgimiento de una nueva crisis cuyo acento principal recae en el orden moral. Largo había sido el proceso que converge en la división de España: la España viva y la España oficial². La solución al problema de España, planteaban los *regeneracionistas*, era la europeización. En un primer momento

¹ Es en la Francia del siglo XVII, con Descartes, donde Zambrano identifica el último punto de contacto entre el pensamiento filosófico español con el europeo. Los estudios de Descartes en el colegio de La Flèche, acercan al francés con el escolástico español Toledo y el granadino Suárez. Para Zambrano, Suárez es una importante influencia en la obra del filósofo francés. Cfr. M. Zambrano, “La reforma del entendimiento español”, en *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 91. Francisco Suárez (1548-1617) Teólogo adepto a la filosofía de Tomás de Aquino y cuestionador de la teoría del derecho divino de los reyes. En su amplia obra es digno de destacar el comentario a la *Summa Theológica* (cinco volúmenes escritos en el periodo de 1590 a 1603), *Discusiones metafísicas* (dos volúmenes, 1597), *La gracia divina* (1620). Al indagar sobre el significado de “ser” en algunas figuras claves de la historia de la filosofía, Juan David García Bacca nos señala la demostración de Suárez en la segunda *Diputación* en la que, el concepto de ser tiene <<unidad formal y unidad objetiva<<, ambas positivas [...] En Suárez “ser” significa ya primariamente, seguridad, firmeza, consistencia intrínseca de cada ente. Y si se pregunta cuál es el fundamento de tal firmeza de ser y de cada ser —sea el que fuera: finito o infinito, corporal o espiritual— se contestará: porque los dos componentes de todo ente, esencia y existencia se identifican <<realmente>> [...] En Suárez el contenido del concepto ser, el concepto objetivo de ser, no era “de” el sujeto conocedor. Juan David García Bacca, “Heidegger o el sentido del ser”, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Vol. I, Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, 1947, pp.191-203.

² Zambrano señala que quién verdaderamente impedía el crecimiento de la España viva era la España oficial. Rebeldes a la somnolencia de la España oficial los intelectuales de la generación del noventa y ocho se plantaron cara a cara a la realidad española haciéndose cuestión de su ser; en todos ellos en diversas formas según su categoría aparece como medula la interrogación sobre España. [...] Ellos lucharon, escarbaron en el alma española, inquietaron, revolvieron, se contradijeron, se atormentaron, buscaron... María Zambrano, “Los intelectuales en el drama de España”, en *Senderos*, pp. 41-42.

Miguel de Unamuno se compromete con el remedio regeneracionista compartiendo puntos sustanciales con Joaquín Costa, Macías Picavea y Ángel Ganivet, pues para el pensador vasco la aduana de la Inquisición española había sometido al aislamiento a España brindándole toda suerte de descomposición que impedían el desarrollo de una vida plena, escritores y pensadores que habían llegado a una toma de conciencia de la marginación histórica se dan cuenta que la ansiada modernidad europea padece ya, para ese momento, la enfermedad de la decadencia.

Bien es cierto que existe un consenso en la aceptación de una crisis, lo que no es uniforme es la manera de enfrentarla; Azorín, Baroja, Costa, Ganivet, Machado y el propio Unamuno rechazan la incorporación del pensamiento español a un racionalismo cientificista gastado e insuficiente que demostraba, en la organización científica de la vida social, un rotundo fracaso. La postura que comparten estos escritores para enfrentar la crisis que rodea el alma española es la separación de la objetividad, pretenden buscar una nueva subjetividad desde la cual sea posible acceder a una realidad más profunda y con repercusiones positivas en todas las esferas de la vida. De manera particular, Don Miguel de Unamuno polemiza consigo mismo, pues si en un primer momento diagnostica el hermetismo de España como un mal del que es necesario salir para recibir el aire fresco de Europa, posteriormente el peligro recae en la tendencia a la europeización, pues por ésta se puede llegar al vaciamiento del modo de ser propio español y reclama la fidelidad española a su más íntima esencia.

Éste es el punto donde se levanta la leyenda de los “dos Unamunos”³, leyenda digna de cuestionarse, pues lo que hay que comprender es que desde la perspectiva filosófica de nuestro autor hay una estructura en la que es posible mantener aspectos contradictorios entre sí, y en el caso del *problema de España* dicha estructura encuentra inmediata aplicación en la apertura a la cultura europea moderna que significaría el estímulo de las energías propias, pero con una consigna que apela a la capacidad para impedir la colonización espiritual. Podemos decir que en el caso de Unamuno, hay un proceso de reflexión en el que asienta su voluntarismo como defensa personal, ya sea contra los

³ Pensar en un Unamuno “europeizante” o “hispanizante” soslaya la idea unamuniana de ir a la profundidad, a lo “intra” para después salir a derramar la semilla que hace crecer. Para José Ferrater Mora, la norma unamuniana de “Concentrarse para irradiar”, es lo que no pueden hacer por principio ni el “europeísta” ni el “hispanista”, ni el “progresista” ni el “tradicionalista”. José Ferrater Mora, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, p. 89.

valores caducos de la propia España o contra los espejismos del materialismo y la ciencia positivista y en consecuencia hay una crítica de la razón que parte de una postura que rechaza el criterio de objetividad. Unamuno se declara completamente opuesto a los “definidores del objetivismo”, pues considera que lo más objetivo es exactamente lo que está más fuera de nosotros, de ahí su rechazo a una razón meramente teórica y discursiva en la versión que el racionalismo ilustrado pretendió asentar en España. Unamuno comprende que una razón que procede o por la vía analítica o por la vía de la descomposición de hechos es una razón autodestructora.

Una de las vertientes de la crítica unamuniana está dirigida hacia la comprensión de la ciencia; con ello pretende indagar sobre el mecanismo que ha llevado a la conformación de algo que le resulta aborrecible, la instalación de la “ideocracia”. A decir de Unamuno, por la comprensión de las ideas nos es posible captar tanto su mecanismo intensificador de la vida como el peligro de un poder tiránico cuando se instalan como conceptos abstractos carentes de todo elemento que eleve la fuerza espiritual. Unamuno tiene la intención de destruir las imágenes que el racionalismo elevó a categoría de ídolos, el procedimiento que para ello sigue es primero el de reconocer esos ídolos para después señalar su crítica. Lo que pretende es buscar las ideas por las que nos hemos construido, descubrir su fondo, es decir, el fondo en el que nosotros mismos hemos vaciado la propia vida, confrontar esas ideas y romperlas: “¿Qué como quiero romperlas? Como las botas, haciéndolas más y usándolas”⁴, es decir, prescindir de sus aspectos negativos y apropiarse de los aspectos positivos para posteriormente convertirlas en fuente de enriquecimiento personal:

La ideas, como el dinero, no son, en efecto, en última instancia, más que representación de riqueza e instrumento de cambio [...] Vivir todas las ideas para con ellas enriquecerme yo en cuanto idea, es a lo que aspiro. Luego que les saco el jugo, arrojó de la boca la pulpa; las estrujo, y ¡fuera con ellas! Quiero ser su dueño, no su esclavo [...] El que calienta las ideas en el foco de su corazón es quien de veras se las hace propias; allí, en ese sagrado fogón, las quema y consume, como combustible. Son vehículo, no más que vehículo de espíritu⁵.

⁴ Miguel de Unamuno, “La ideocracia”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951. p. 247.

⁵ *Ibid.*, pp. 248-249.

La “ideocracia”, al no exigir el ejercicio del pensar reduce al hombre a mero instrumento, pues lo convierte en simple portador de ideas, pues una cosa es transportar ideas y muy otra es *vivir ideas* que es la simiente para fecundar nuevos pensamientos.

En la crítica de la razón planteada por Unamuno encontramos una aplicación del *¿para qué?* Unamuniano, es decir, ¿para qué la eliminación de los ídolos de la razón? Y el *para qué* sería: para romper los límites de una razón que entrega certidumbres absolutas; para luchar contra el dogmatismo paralizante; para perderse en el camino de la intuición antes que la inactividad ante “la mirada fría de la Esfinge”. Vemos a Unamuno, al igual que a Friedrich Nietzsche, como un cuestionador de la idea del sujeto teórico que únicamente ha estado pendiente de la conciencia, del conocimiento y de la razón, un sujeto que ha creído que el idealismo y el racionalismo son los estandartes del saber absoluto. La diferencia entre estos autores es que el enfrentamiento con la idea de sujeto no es tan directa en Unamuno, como lo es en el caso del filósofo alemán, ya que Unamuno enfrenta la crisis del sujeto moderno desde una perspectiva más intimista, más personal y su estrategia para una crítica de la razón se da desde un plano volitivo expresado en el discurrir por metáforas. Percibimos que Unamuno realiza una inversión de aquellos elementos que la razón objetiva había despreciado o negado por considerarlos impropios o inadecuados para el conocimiento acerca del hombre. El intento de Unamuno es el de sobrepasar los límites discursivos de la razón para dar prioridad a un discurso que se construye desde la metáfora. En su planteamiento pretende separar al sujeto de los razonamientos meramente lógicos y llevarlo al mar de las metáforas, cubrirlo de imaginación para arrancarlo de las construcciones lógicas. ¿Cuál sería la consecuencia de la aplicación de éste planteamiento? La primera consecuencia es la de ir más allá de lo límites impuestos por la razón occidental y que de esto se desprendan acciones humanas específicas tendientes a considerar la experiencia de la vida unida a la razón y abrir esa experiencia a la profundidad de “los abismos de los misterios”; abrimos a la experiencia que nos lleva a preguntarnos por nuestra existencia. De aquí se desprende otra consecuencia importante; la recuperación de las “zonas oscuras” desdeñadas por el racionalismo y que es posible recuperar a partir del reconocimiento de nuestro original componente metafórico.

La vuelta al pensamiento de Unamuno nos obliga a revisar esa crítica de la razón presente en los textos de Unamuno. En esta revisión pretendemos escuchar más allá del sonido de su voz, intentamos escuchar el silencio del punto suspensivo, queremos saber

quiénes son esos “ramplones”, quiénes son esos “ñoños”, cuál es esa “cochina lógica”, o qué es exactamente lo que dice cuando arremete contra la “abogacía” o la “ramplonería”.

Para una mejor comprensión de la crítica al racionalismo que Miguel de Unamuno emprende es forzoso que consideremos su intensa búsqueda de la verdad, pues si bien es cierto que en sus escritos encontramos un afán por relativizar la razón y el intelectualismo y una acrecentada desconfianza en la ciencia basada en parámetros de utilidad, así como un marcado escepticismo hacia el pensamiento puramente lógico, junto a ello aparece su innegable deseo de verdad. Don Miguel de Unamuno tuvo como punto de partida la búsqueda de la verdad, pero la verdad anhelada por el pensador vasco dista mucho de la verdad creada desde el aparato conceptual teórico-lógico dominante en la tradición filosófica. Cuando Unamuno problematiza los temas de la filosofía nos señala, al igual que Nietzsche, que éstos han sido tratados bajo el paradigma de una razón filosófica que se ha erigido y sustentado como portadora de valores supremos que se alejan de la vida⁶. Y es que en el fondo de la problematización unamuniana se encuentra el interés por recuperar al “sujeto y objeto de la filosofía”; recuperar al “hombre de carne y hueso” lo que significa el rechazo absoluto a las abstracciones que la filosofía ha llevado a cabo en nombre de ese “sujeto y objeto de la filosofía”. Con su crítica a la razón ilustrada, Unamuno señala que el engranaje sujeto-objeto pierde su estabilidad cuando se ve empujado por la fuerza emotiva que reconoce la humana necesidad de interpretar la propia existencia alejada de la brillante luz de los conceptos “claros y distintos”.

Muchas veces se ha querido ver a Unamuno como ejemplo del llamado *irracionalismo*⁷, postura que no demuestra sino ligereza y falta de rigor al estudiar la obra de Unamuno, además de que en la aceptación de esa clasificación, estaríamos utilizando los

⁶ Nietzsche había señalado que tanto verdad como mentira son nociones moralizantes que acaban por tornan el mundo verdadero en ficción, pues aquello que hemos aceptado como verdades apenas son, quizá, *líneas del horizonte de nuestro pensamiento, pero de ninguna manera "verdades"*. La moral que dicta verdades ha negado los instintos, éstos han sido aprisionados cuando se ha querido constatar la fenomenalidad del mundo interior de la misma forma que el mundo exterior, de tal suerte que la existencia queda atrapada en una sobrevaloración de la conciencia. Cfr. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 478.

⁷ De manera general, el irracionalismo ha sido considerado como *lo contrapuesto, por lo menos, extraño al espíritu, en especial al pensar conceptual (a la <<ratio>> [...] En sentido psicológico es irracional la vida consciente que se subtrae en grado mayor o menor a la guía de la razón, especialmente la vida sentimental y apetitiva. En acepción objetiva, irracional es sinónimo de incognoscible por su oscuridad, de inadecuado a la razón, ininteligible, aprehensible sólo por actos irracionales.* Walter Bruggen, *Diccionario de Filosofía*, México, Herder, 1972, p.301.

mismos parámetros del racionalismo, pues no es sino éste quien destruye cualquier relación entre lo racional y lo irracional, y precisamente, y en lo que se refiere a “clasificaciones”, nadie más atento a rechazar cualquier intento de jerarquías o clasificaciones que don Miguel de Unamuno. Recordemos, además, que él jamás plantea una renuncia absoluta a la razón, entenderlo de esa manera es perder de vista el planteamiento capital del conflicto existencial, la lucha entre la razón y la vida. No, no hay renuncia a la razón pues es ésta quien mantiene vivo el conflicto de la existencia, no cuando Unamuno ha señalado que hay una exigencia de lo irracional por ser racionalizado y la condición de que la razón sólo puede operar sobre lo irracional, de tal suerte que no es suficiente el reconocer la existencia de lo irracional, sino que es necesaria su comprensión. Así, pues, la crítica unamuniana está centrada sobre una forma específica de comprender la razón y en señalar las limitaciones de la misma.

Unamuno utilizó todos los medios expresivos para señalar su particular forma de comprender el mundo, la obra de un “sentidor paradójico” sólo podía alcanzar su expresión en las formas separadas de los cánones de la crítica objetiva. De ahí que, en materia de crítica literaria, con frecuencia se nos señale que las obras del escritor vasco son en esencia ideas, que sus novelas son novelas de tesis, que su poesía carece de emoción y abunda en ideas filosóficas, aspectos que son señalados como elementos estructurales negativos. No rechazamos el hecho de que en sus obras las ideas son una constante, lo que hay que distinguir es que son ideas “encarnadas”, bien diferentes de las ideas de la razón lógica. Se trata, en definitiva, de ideas que nacen de un sentir profundo, originario y que son punto de partida para la imaginación creadora ⁸. Es un absurdo seguir pensando que la literatura o las

⁸ El vínculo estrecho entre filosofía y literatura ha permanecido pese a los intentos por separar el fondo común que las contiene y desde el cual brotan. No nos detengamos en los múltiples ejemplos en los que se patentiza el abrazo literatura y filosofía, señalemos apenas lo que ha significado en ambos campos la obra de Baltasar Gracián, Friedrich Nietzsche, Antonio Machado o María Zambrano.... En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche reconoce la subjetividad del genio lírico que canta su más íntima y profunda realidad y de ella hace la expresión de una existencia “que reposa en el fondo de las cosas” : “Las Imágenes del lírico no son, en cambio, otra cosa que él mismo, y sólo distintas objetivaciones suyas, por así decirlo, por lo cual a él, en cuanto centro motor de aquel mundo, le es lícito decir >>yo<<: sólo que esta yoidad no es la misma que la del hombre despierto, empírico-real, sino la única yoidad verdaderamente existente y eterna, que reposa en el fondo de las cosas, hasta el cual penetra con su mirada el genio lírico a través de las copias de aquellas”. (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 66) Baltasar Gracián en su *Criticón*, confiesa: “He procurado juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención”. El mismo Unamuno dice de Gracián: ¡qué de cosas no encuentra el paciente lector en la selva de conceptuosidades del amargo jesuita aragonés! Es su amargura lo que les da sabor a los conceptos de Gracián. El que quiera tomarlos con azúcar, no sabrá nunca de su verdadero sabor”. (M. de Unamuno, “Leyendo a Baltasar Gracián”,

manifestaciones artísticas en general sólo son expresión de emociones carentes de contenido para la reflexión filosófica. ¿No seremos demasiado ingenuos o científicistas, según la expresión de Unamuno, cuando seguimos pensando que la filosofía nace, vive y se mantiene en el plano conceptual, mientras que literatura y poesía brotan del lecho confortable de la imagen sin condicionar el carácter simbólico del lenguaje?

Tenemos que reconocer que la amplitud y profundidad de la crítica unamuniana abarca tanto el plano político y social, hasta puntos neurálgicos como la ética y la ontología, ejemplo de ello es la resignificación de la fecunda locura del Quijote, en la que el idealismo del caballero andante sirve a nuestro autor para señalar preocupaciones personales de tipo ético, espiritual y existencial. El idealismo ético del caballero andante se despliega en una crítica que señala los rasgos de debilidad del intelectual español cuando éste se dedica a la pura imitación estéril del espíritu científico europeo, mostrando con ello los falsos esquemas que afectan a una sociedad que va perdiendo el rumbo de su cauce histórico.

Hay en Unamuno una voluntad filosófica que tiende a la revalorización de la vida a la vez que interroga sobre la dimensión espiritual del hombre concreto, del “hombre de carne y hueso”. Desde esa perspectiva rechaza una idea especial de metafísica, aquella que tiende al mero cúmulo de ideas para contraponer la comprensión de una metafísica que comprometa a la vida en tanto abarque sus componentes totales, una metafísica que brinde prioridad al sentir de las emociones que la filosofía racionalista ha rechazado como forma de comprensión de la realidad. La metafísica que Unamuno comprende es metafísica en cuyo suelo se dan las condiciones propicias para crear y ejercer tanto pensamientos como acciones desde la individualidad, pensamientos que pongan en bancarrota las ideas carentes de significado. Se trata, pues, de una metafísica total y abarcadora. Más que una ciencia del conocimiento es metafísica que se propone como una forma del conocer alejada de dogmas,

en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pp.92-93). María Zambrano ha estudiado con rigurosa paciencia la viva comunicación entre estas “dos formas de la palabra”, y con admirable sensibilidad y claridad nos dice: “Filosofía y poesía son fusión o están en el proceso al menos de la fusión de disparidades antagónicas. En ambos aparece el apaciguamiento en que los más secretos anhelos se aplacan y donde la vida encuentra su adecuado espejo. El espejo del conocimiento vivificante”. (María Zambrano, *Poema y sistema*, en *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1969, p. 247). No podemos dejar de mencionar el señalamiento unamuniano de una ontología en la “entraña” de la ficción: “Todo poeta, todo creador, todo novelador — novelar es crear— al crear personajes se está creando a sí mismo”. M. de Unamuno, “epílogo” a *Novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, Madrid, Siruela, 2005, p. 65.

de aparatos conceptuales y lógicos y que toma en cuenta, de manera primordial, la facultad imaginativa y sensible del hombre, “porque la metafísica tiene tanto de poesía como de ciencia”⁹.

Unamuno plantea que cuando se pretende hacer una crítica de la razón desde la teología supuesta racional está marcada por la inconsistencia, pues esa teología se afianza en una actitud dogmática que apela a una fe ciega asentada en prejuicios y que cierra el camino a cualquier discusión:

La teología parte del dogma, δόγμα en su sentido primitivo y más directo, significa decreto, algo como el latín *placitum*, lo que ha parecido que es ley a la autoridad legislativa. De este concepto jurídico parte la teología. Para el teólogo como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido¹⁰.

La teología que enseña a desconfiar de la razón desde la construcción de silogismos lógicos es una teología dogmática cuyo fin es el dictado de decretos morales. La teología que se repliega en sí misma, prescindiendo del aprendizaje de la ciencia, pretende adjudicarse el estudio del espíritu humano y levantar teorías absolutas. Cuando Unamuno hace hincapié en que es necesario rechazar todo carácter dogmático es porque nos señala que es el dogma el que nos aleja de una verdadera búsqueda, es el dogma el que nos separa del sentido original del problema pues destruye la original postura escéptica desde la cual nace la verdadera duda, el dogmatismo favorece la disposición hacia el cientificismo. En el breve ensayo de 1907, al que precisamente titula “Cientificismo”, Unamuno dirige una severa crítica a la actitud cientificista de su entorno. En ese texto caracteriza el cientificismo como fe desmesurada en la ciencia desprovista de cultura filosófica. Aquí el cientificismo es catalogado como una enfermedad que somete al hombre, un caparazón que impide llegar a la duda y a la desesperación que de ella emana pues se asienta como constructor de verdades absolutas e inamovibles. En este texto comprendemos la polémica relación que Unamuno entabla con el ambiente intelectual de su época, al que en diversas ocasiones adjudicó el término de “ramplonería intelectual” por su tendencia al

⁹ Miguel de Unamuno, “Escepticismo fanático”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1955, p. 152.

¹⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, V, Barcelona, Espasa-Calpe, 1976, p.126.

cientificismo. ¿Qué debemos entender exactamente por científico? Mariano Álvarez Gómez nos dice que:

Por científico podemos entender una actitud para la cual a).- el único conocimiento válido de la realidad nos lo proporciona la ciencia; b).- ese conocimiento, en incesante progreso, está llamado a resolver todos los problemas que plantea la realidad en general, también la humana; c).- la ciencia hace que la apelación a cualquier otro criterio o instancia de orden teórico o práctico carezca de justificación; d).- las cuestiones morales o están mal planteadas o, en la medida en que verdaderamente existen, se resuelven mediante los conocimientos empíricos de la vida humana; e) la religión, en cuanto que invoca instancias trascendentes a la realidad experimentable, es un residuo de la superstición, es un residuo de la superstición, destinado a desaparecer¹¹.

Esto es lo que Unamuno rechaza y es la actitud que reconoce en la “mesocracia intelectual, en la clase media de la cultura, en la burguesía del intelectualismo”¹².

En los textos de Unamuno no topamos una crítica directa al mundo técnico-científico, su discurso más bien se centra en la exigencia de un espíritu científico con el cual hacer frente a la simpleza del científico: “Puede decirse que poca ciencia lleva al científico y mucha nos aparta de él. La semiciencia, que no es sino semiignorancia es la que ha producido el científico”¹³. Unamuno va más allá de una simple crítica a la actitud banal del científico y valiéndose del lenguaje metafórico hace hincapié en las limitaciones de la misma ciencia:

Los científicos-no hay que confundirlos con los científicos, repito una vez más- apenas sospechan el mar de desconocido que se extiende por todas partes en torno al islote de la ciencia, ni sospechan que a medida que ascendemos por la montaña que corona el islote, ese mar crece y se ensancha a nuestros ojos, que por cada problema resuelto surgen veinte problemas por resolver¹⁴.

Ante el inmenso misterio de la realidad, la ciencia se muestra insuficiente cuándo intenta prescindir de los componentes totales de la vida. Unamuno propone que los actos de la imaginación volitiva deben imperar por encima del seco intelectualismo científico, con ello plantea una concepción diferente del conocimiento y por tanto de la ciencia misma: “Y

¹¹ Mariano Álvarez Gómez, “Introducción”, en *Unamuno y Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 31.

¹² M. de Unamuno, “Científico”, en *Mi religión*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1959, p. 144.

¹³ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴ *Loc.cit.*

es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad¹⁵.

Habíamos dicho que una de las causas que favorecen el cientificismo es el dogmatismo, es por ello que Unamuno ve en éste un peligro latente que puede invadir todas las áreas del saber; filosofía, teología y la misma ciencia han demostrado su incapacidad para sustraerse a su poder y han caído presa del espíritu obnubilador del dogmatismo.

Señala Unamuno que “para el teólogo como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado”, pero también reconoce que existe el cientificista de escasa educación. Aquel que se sumerge en las lecturas de avances científicos del momento en busca de información, con presupuestos conocimientos que están fuera de su radio de comprensión busca lo dado en la ley sin crítica. En “Materialismo popular” Unamuno crítica tanto el cientificismo en la obra de Haeckel¹⁶, como a los lectores que “no buscan ciencia, no, buscan una cierta filosofía a base más o menos científica y con intención manifiestamente anticristiana y hasta antirreligiosa”¹⁷. Y es que la intención del lector cientificista es la de encontrar un dogma, busca la ley que dicta que la realidad sólo puede ser concebida según número y medida, y sobre todo, busca en que fundamentar tanto la negación de una opción espiritual como el rechazo al anhelo de inmortalidad tan defendido por nuestro autor: “Esa falta de idealidad, esa sequedad y pobreza de vida interior, que arguye el no anhelar otra vida trascendente; todo este materialismo práctico contrista el ánimo de quien medita un poco en el valor de la vida humana”¹⁸.

¹⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, II, P. 66.

¹⁶ Haeckel es citado en varias ocasiones por nuestro autor, obviamente lo convierte en centro de su crítica cuando alude al cientificismo. Haeckel fue un autor bastante frecuentado en la España de Unamuno, influyó en el materialismo dogmático con sus trabajos tendientes a popularizar la teoría evolucionista de Charles Darwin. También había intentado construir una teoría personal a partir de la teoría de Darwin y en la que conjunta biología, ciencia en general e incluye también a la religión. Algunas de sus teorías en la investigación embrionaria resultaron un gran fracaso, sin embargo anticipó algunas deducciones en el campo de la biología moderna, a él debemos el término “ecología”.

¹⁷ M. de Unamuno, “Materialismo popular”, en *Mi religión ...*, *op. cit.* p. 159.

¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

Pese a señalar el carácter insuficiente de la ciencia en su versión meramente racionalista, Unamuno considera que es necesario valorar las aportaciones científicas cuando éstas se encaminan a la comprensión de la vida humana, cuando en su uso promueve la inteligencia, la libertad y la justicia. La ciencia que ayuda a hacer filosofía es ciencia verdadera, pero la ciencia que se mira como perfecta porque contiene a la base criterios sujetos a medición muestra un carácter por demás insuficiente. En ese sentido Unamuno asienta que “lo científico y lo filosófico es traer los datos a investigar e inducir sobre ellos: si se llega a conclusión bien; y si no se llega también”¹⁹.

Comprendemos que la búsqueda de la verdad en el pensador vasco se asienta en la validez de una ciencia filosófica que no busca resultados absolutos, que prefiere la búsqueda antes que los hechos dados o impuestos. Unamuno reconoce la validez de la ciencia cuando ésta promueve nuevas maneras de abordar la realidad. Para José Ferrater Mora, el combate de Unamuno contra el cientificismo tiene sentido ya que “la verdadera ciencia no es cientificista, duda de sí misma y gracias a ello puede constantemente purgarse de sus propios tóxicos”²⁰. Unamuno ataca el cientificismo pues éste expresa ausencia de duda e incapacidad para crear y recrear el universo; la máxima consecuencia del cientificismo es la negación de la vida.

Antes de continuar con la temática que nos ocupa, es conveniente señalar la situación real de la ciencia en la época que Unamuno ejerce su pensamiento. Bien sabido es que durante la segunda mitad del siglo XIX el desarrollo de la ciencia y el impulso a la investigación científica alcanzan un gran desarrollo en Europa, no ocurre lo mismo en España, pues no se vive ninguna situación halagadora en lo que concierne al desarrollo científico. José Manuel Sánchez Ron nos entrega un balance sumamente esclarecedor sobre la situación de la ciencia en la España de 1898 y en la que resalta las carencias científicas como uno de los principales signos de la enfermedad española. Dato que no nos debe resultar extraño si tomamos en consideración que para el año 1900 la población analfabeta en España se mantiene cerca del 70% y que a mediados del siglo XIX los laboratorios científicos ubicados en las universidades españolas se mantenían en una situación francamente deplorable, y que hasta el año de 1857 la Facultad de Filosofía albergaba los

¹⁹ Miguel de Unamuno, “Sobre la filosofía española”, en *Obras completas*, T. I, Madrid, Aguilar, 1951, p.557.

²⁰ José Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 103.

estudios destinados a las ciencias. Con esto podemos comprender que el problema del desarrollo de la ciencia está a la par con el problema educativo, situación que Unamuno no pasó por alto, de ahí que su crítica a la actitud científicista no se mantiene exenta de un punto de vista social y político:

Pocas mentiras hay en España, de las innumerables que nos envuelven y paralizan, más mentirosa que la mentira de nuestra democracia, entendida como una <<olocracia>>, una soberanía de las muchedumbres y de las muchedumbres analfabetas. ¡Democracia, donde en la provincia más ilustrada, Álava, llegan casi a la quinta parte, 19.79, los adultos que no saben leer, y en la provincia menos ilustrada, Jaén, pasan con mucho de la mitad, llegando a 65.79, y en España toda son cerca de la mitad de ellos analfabetos! Eso es analfabetocracia²¹.

Santiago Ramón y Cajal, afectado en su labor científica después del desastre del 98, se levanta contra la tibieza de acciones en materia educativa y científica, por lo que expresa en *El liberal*, el 26 de octubre de 1898, algunos remedios contra el “mal de España”:

Renunciar para siempre a nuestro matonismo, a nuestra creencia de que somos la nación más guerrera del mundo. Renunciar también a nuestra ilusión de tomar por progreso real lo que no es más que un reflejo de la civilización extranjera: de creer que tenemos estadistas, literatos, científicos y militares; cuando, salvo cual excepción, no tenemos más que casi estadistas, casi literatos, casi sabios y casi militares...²².

Ramón y Cajal ve en la mediocridad del hacer científico motivo de males y causa de ruina. Enorme es el deseo del máximo representante de la ciencia médica de España por crear ciencia original en todos los órdenes del pensamiento, mayor es su afán por encontrar una aplicación de la ciencia en todos los aspectos de la vida. La preocupación de Ramón y Cajal, como vemos, es la misma que acomete a Miguel de Unamuno, ambos niegan que en España se practique la máxima exigencia científica, ambos se proclaman por adquirir rigor científico en todas las áreas del saber humano²³.

²¹ M. de Unamuno, “Glosas a la vida”, sobre la opinión pública, [Salamanca, Enero de 1904], en *Mi religión...*, *op.cit.*, p.83.

²² Reproducido en *La psicología de los artistas. Las estatuas en vida y otros ensayos inéditos o desconocidos de Santiago Ramón y Cajal*, García Duran Muñoz y Julián Sánchez Duarte, [ed.] (VITORIA, 1945), pp.117-122, y citado por José Manuel Sánchez Ron en *Jornadas sobre TIEMPOS DEL 98*, Fundación El monte, Sevilla, 1998, pp.104-107.

²³ Unamuno fue un admirador de la labor científica de Santiago Ramón y Cajal. El galardonado con el Premio Nóbel de medicina en 1906 se había formado bajo las enseñanzas de profesores que menospreciaban el microscopio y catalogaban como fantasía la descripción celular. *La principal labor de Cajal ha sido la de contribuir tanto como el que más a crear un medio intelectual científico en España, a fraguar aquí un ambiente científico*. M. de Unamuno, “De los recuerdos de la vida de Cajal”, en *Libros y autores españoles*

Volviendo al punto que nos ocupa, veámos que Unamuno ataca tanto el cientificismo como la ciencia ortodoxa, actitud que expresa desde su quehacer en las ciencias del espíritu, así como desde su experiencia en el área filológica. Nuestro autor deja en claro su postura en “Sobre la filosofía española” (1904), donde declara que hay una reducción de la vida por parte del racionalismo y del conocimiento técnico cuando hace del mundo un mero objeto de conocimiento:

—En efecto; la ortodoxia científica me es aún más intolerable que la religiosa y más insoportables los definidores de laboratorio que los de sacristía. Hay pobres diablos que se imaginan que los que hablamos de Dios y del alma, y de potencias y facultades, ni hemos entendido, si es que los hemos leído a Wundt, o a Munsterberg, o a Mach, o a Zihen, o siquiera a Robot, ni sabemos hacia donde cae el tálamo óptico o que cosa sea la Historia. Y pudiera muy bien ser que estemos de vuelta mientras ellos van de ida. Y de todas maneras, tengo observado que este intolerante cientificismo prende mejor y arraiga más donde la ciencia arrastra más lánguida vida²⁴.

Percibimos aquí dos preocupaciones: la que concierne a la religión y la que se refiere a la ciencia, dejando en claro la separación de éstas áreas y siendo en ellas donde precisamente se encuentra más arraigado el *intolerante cientificismo*. La palabra **Historia**, que aparece en la cita, a decir de Carlos París, es una errata de imprenta que se repite con frecuencia. Para este estudioso del pensamiento de Unamuno, es necesario sustituir ese término por el de Histeria, pues está más acorde en el contexto en que se expresa²⁵. La crítica al cientificismo desarrollada por el rector de Salamanca no pretende un ataque desmesurado a la ciencia, su intención es que comprendamos que la ciencia es una fuerza inagotable de progreso espiritual, una alternativa para quienes creen que el único camino seguro y firme es la lógica. Y es que la ciencia no tiene que caminar aislada, para mayor riqueza y provecho necesita aliarse con la facultad imaginativa: “si no progresa más en nuestra España la ciencia, y si no se enseñorea ella de las mentes es porque nos falta imaginación, y no por otra cosa alguna”²⁶. Con la crítica al cientificismo Unamuno lleva a cabo una tematización que sirve de eje para discurrir sobre el innecesario conflicto entre la razón y la vida.

contemporáneos, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p. 153. Para el histólogo español la teoría es de gran valor para la comprensión de la realidad: “Sin teoría es imposible labrar honda brecha en el bloque de lo real”. Citado por Pedro Laín Entralgo, “Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal”, en *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 322.

²⁴ M. de Unamuno, “Sobre la filosofía española”, en *Ensayos*, T. I, *op.cit.*, p. 554.

²⁵ Cfr. La nota 25 del capítulo II, de *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Carlos París, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 84.

²⁶ M de Unamuno, “¡Ramplonería!”, en *Obras completas*, ensayos, T. I, *op. cit.*, p. 674.

En reiteradas ocasiones Unamuno señala que necesitamos del *poder terrible de la lógica*, pues insertos en un mundo social, no podemos prescindir del habla, de ahí que nos sea fundamental la fuerza de la lógica para la transmisión de pensamientos. El problema se presenta cuando el hombre cae prisionero de una lógica sin la cual es incapaz de pensar, o bien, cuando la lógica actúa únicamente como defensa de tesis teológicas o de jurisprudencia. La lógica que ataca Unamuno es aquella que sirve a una razón que se admite como potencia seleccionadora de los conocimientos y que desecha conocimientos que no le resultan útiles. “La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra”²⁷. Existe el señalamiento, por parte de nuestro autor, de que el conocimiento de la ciencia ha demostrado satisfacer nuestras necesidades lógicas o mentales, pero no satisface nuestras necesidades volitivas o afectivas. En cuanto al conocimiento, la lógica busca un camino recto para llegar al conocimiento fundado en causas y efectos, pero hay otros caminos del conocer, uno de ellos es el que Unamuno plantea como “lógica paradójica”, en la que paradoja y contradicción son parte de la vida, de nuestra vida, por lo que no podemos evitar esa dimensión constituyente de nuestra más íntima realidad. La razón lógica, razón racionalista, rechaza la contradicción porque en el fondo rechaza la verdad: “Y la verdad es amor y vida en la realidad de los espíritus y no mera relación de congruencia lógica entre las ideas”²⁸.

Unamuno consideró que la íntima realidad busca expresar y comunicar el sentimiento a través de métodos de asociación liberados de la lógica racionalista. El lenguaje social es visto por nuestro autor como una “corteza”, lo profundo es el lenguaje metafórico que busca expresión a través de la paradoja, la contradicción, la parábola. Lo profundo y no el deseo de llamar la atención a través del efecto sonoro que causa el enlace artificioso del lenguaje. Unamuno está muy lejos de la contradicción o la paradoja retórica, se aleja de ese mecanismo pues la contradicción es producto de la vida en la que el hombre se siente desgarrado, “el hombre de carne y hueso” siente la ambigüedad y contradicción como parte de su naturaleza, “un abismo de contradicciones es el hombre” afirma Unamuno.

²⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, V, p. 124.

²⁸ M. de Unamuno, “La ideocracia”, *op.cit.*, pp.257-258.

1.1 Por los caminos de la paradoja

Yo, señor mío, escribo con la sangre de mi corazón, no con tinta neutra, mis pensamientos muchas veces contradictorios entre sí, mis dudas, mis anhelos, mis sedes y hambres del espíritu. Y a mi, señor mío, me duelen las ideas.
M. de Unamuno, “El dolor de pensar”.

Los lunes del imparcial publica, de noviembre a diciembre de 1908, una serie de diálogos de nuestro autor bajo el título de *Diálogos del escritor y el político*. El quinto y último diálogo de esa entrega recoge algunas reflexiones de Unamuno acerca de la paradoja. En ese escrito aclara que, en general, ubicamos a la paradoja como aquello que no se comprende del todo, o bien, referimos por paradoja a lo que por primera vez escuchamos.

Para el Unamuno paradójico, la paradoja “es el modo más enérgico de presentar la verdad”²⁹, pues es “la más excelente forma de la verdad desconocida”³⁰, la paradoja, entonces no es la verdad demostrable por procedimientos lógicos, sino una verdad que habita en el misterio.

Unamuno considera que la verdad tiene que clavarse en el seno de las ideas no de manera suave y fácil, sino de tal forma que por una fuerza de choque llegue a incomodar, por ello la energía de la paradoja estriba en su fuerza y en su afán de eficacia. En el enfrentarse con una resistencia se logra la eficacia, de ahí que las verdades evangélicas se nos presentan al calor de la paradoja que no con el frío mecanismo del silogismo: “Mi lógica, la lógica metafórica, la de lo ‘nabim’ de Israel, de Oseas, de Amós, de Isaías, es lógica sentimental”³¹. Lógica metafórica que busca el sentimiento antes que el racionamiento lógico y que intenta seguir el ejemplo de la palabra religiosa por el misterio contenida en ella, misterio cargado de significación y que busca dar ejemplo de acción.

En su sentido etimológico, paradoja es “toda idea, o mejor dicho, toda expresión de idea que se desvía del común sentir, pues <<para>> indica desviación, algo que está fuera

²⁹ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, cap. V, “La paradoja”, en *De esto y de aquello*, ordenación, prólogo y notas de Manuel García Blanco, T. IV, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954, p. 62.

³⁰ M. de Unamuno, “Sobre el ajedrez”, en *Ensayos*, T. II, Madrid, Aguilar, 1964, p. 1182. Excluidas de la filosofía, por no sustentar un conocimiento verdadero, la contradicción y la paradoja son recuperadas por Hegel y Nietzsche pues las consideran como parte constituyente de la vida. “El individuo padece en sí la contradicción primordial oculta en todas las cosas”, dice Nietzsche.

³¹ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, Cap. III, “El juego de las ideas”, en *op .cit.* p. 69.

de otra cosa, y <<doxa>> opinión”³². Así pues, “para-doxa” no es enfrentamiento de su corriente central sino desviación, y a la vez la misma corriente se enriquece de esa desviación. Sin embargo, este desvío también puede darse a nivel del sentido común. Unamuno fija la atención en los aspectos más negativos del sentido común para señalarlo como enemigo del sentido propio ya que puede dar lugar a la promoción de lugares comunes, y sin embargo, la paradoja parte del lugar común para ir a lo profundo, a la “entraña” olvidada, de ahí que Unamuno declaró que:

Paradoja es el lugar común que se inflama y duele [...] El sentido propio coge los lugares comunes, los del sentido común, y los convierte, nada más que al apropiárselos, en lugares propios, esto es, en paradoja. En cuanto un hombre de corazón repite apasionado, con acento encendido, lo que otros recitan en frío, lo paradójiza. La paradoja es hija de la pasión. Toda frase de cajón convertida en grito de dolor es ya paradójica³³.

La paradoja, entonces, muestra su riqueza cuando se construye desde la profundidad del lugar común, con aquello que en ocasiones señala nuestro autor como “lo olvidado de puro sabido”. La paradoja se asienta como “lo propio de nuestra alma poética, y el lugar común como lo propio de nuestra alma abogadesca o política”³⁴, así, lo abogadesco no es sino la construcción artificiosa del litigio tramposo, del lenguaje fríamente racionalizado, mientras que el alma poética se nutre de la paradoja, del lenguaje simbólico y la pasión constructora.

La paradoja está supeditada a aplicación y uso, pues podemos convertir los lugares comunes en paradojas y hacer de las paradojas lugares comunes. La verdadera paradoja tiene poder de permanencia, mientras que la opinión pública, cercana al sentido común, puede hacer una falsa interpretación de la paradoja y desviar el original sentido propuesto.

La verdadera paradoja es creada desde un espíritu ágil pero exige del rigor de un espíritu de método, “método de la pasión”, que le brinda la fuerza para permanecer: “La agilidad, lo que comúnmente se llama genialidad, y en esfera más baja ingenio, a fecundidad en hipótesis, paradojas, ensueños, utopías, etc., es el elemento propulsor y

³² *Ibid.*, p. 77.

³³ M. de Unamuno, “Contra mí mismo”, pp. 136-137.

³⁴ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, *op.cit.*, p.78.

creador, tanto en arte como en ciencia, y la fuerza, la comprensión, el espíritu de método, es el elemento conservador y fijador. Uno y otro hacen falta³⁵.

Resaltemos que Unamuno señala a las paradojas, ensueños y utopías como fuerza creadora en dos ámbitos que él considera de suma importancia, y que en ocasiones señala como inseparables: la ciencia y el arte. La paradoja es el ejemplo donde ingenio y método no se excluyen, sino que se retroalimentan para adquirir vigor.

La paradoja unamuniana es creada desde la perspectiva personal e intimista, ahonda en la contradicción subjetiva pues en ella se encuentra el punto nodal de la condición humana. Sus paradojas son creadas como una defensa que intenta resguardarse de la opinión pública; es lucha por construir un “yo” que rechaza lo político y abogadesco; paradojas íntimamente propias que brotan del “corazón caliente” del hombre Miguel de Unamuno y Jugo, y no, no son cualquier salida, “son las que me impiden que deje de ser yo”. La paradoja unamuniana es lucha, y la lucha en Unamuno es vida. Antes de alcanzar la expresión formal, la paradoja de Unamuno es fuerza que desciende a buscar lo más complejo y propio de ese “yo” que lucha por comunicar lo incomunicable, es lucha por compartir la expresión y compartirla al que dice “no voy...me arrastran”, brindarla a una sociedad que marcha sujeta a los pensamientos impuesto: “Como soy yo, con mis paradojas –pasen por tales-, quien les doy la conciencia de su aparadoxia o mejor ortodoxia de pensamiento”³⁶.

La paradoja de Unamuno traspasa el ámbito de la definición real, se retira de los lugares comunes y de la figura retórica para construirse como paradoja existencial, paradoja que no quiere construirse con ideas huecas, que quiere estar lo más lejos posible de los helados silogismos, paradoja que se construye con “palabras cordiales, calientes, con el calor de la sangre, que son más que razones”³⁷, palabras que brotan de las sensaciones, de las emociones y sentimientos. Unamuno se abraza al “modo más enérgico de presentar la verdad” para rechazar la contradicción lógica de los enunciados, pues “mi lógica, la lógica metafórica, la de ‘nabim’ de Israel, de Oseas, de Amós, de Isaías, es lógica sentimental”³⁸.

³⁵ M. de Unamuno, “La cultura española en 1906”, en *Libros y autores contemporáneos*, Madrid, Espasa—Calpe, 1972, p. 50.

³⁶ M. de Unamuno, “Contra mí mismo”, *op. cit.*, p. 138.

³⁷ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, *op.cit.*, p. 63.

³⁸ *Ibid.*, Capítulo III, “El juego de las ideas”, p. 69.

La paradoja unamuniana se construye a partir del deseo de buscar la verdad, búsqueda que no es sino vida, pues: “*Vivir verdad* es más hondo que tener razón [...] Verdad es aquello que intimas y haces tuyo”³⁹.

Podemos detenernos en un par de ejemplos para mostrar cómo expresa nuestro autor el enfrentamiento entre la afirmación de su “lógica cardíaca” con la “lógica negacionista”:

Mi cuerpo vive gracias a luchar momento a momento contra la muerte, y vive mi alma porque lucha también contra la muerte momento a momento. Y así vamos a la toma de una nueva afirmación sobre los escombros de la que nos desmoronó la lógica, y se van amontonando los escombros de todas ellas⁴⁰ [...] Frente a todas las negaciones de la “lógica”, que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la “cardíaca”, que rige los toques sustanciales de ellas”⁴¹.

La paradoja es vista por nuestro autor como una forma de luchar contra la “ideocracia”: “Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea”⁴². Pero en su sentido más profundo, la paradoja unamuniana es una forma de expresar nuestra más íntima constitución: “Eterna paradoja, sí...esto de que ser sea dejar de ser, esto de que vivir sea ir muriendo. Y morir, dime, ¿no será acaso ir viviendo?”⁴³.

La paradoja unamuniana es una propuesta para el desarrollo de energías fecundas, pretende abrir nuevos caminos y multiplicar los horizontes, pues con ella señala la debilidad del *espíritu ramplón y ñoño* que prefiere repetir fórmulas e ideas hechas antes que indagar en los misterios de la ciencia, del arte, de la vida toda: “Ramplonería, ese especial recelo y especial hostilidad a todo lo que es agilidad mental, cuando ésta no se ejerce en danzas en la cuerda floja”⁴⁴.

³⁹ M. de Unamuno, “La ideocracia”, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁰ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938, p. 150.

⁴¹ *Ibid.*, p. 225.

⁴² M. de Unamuno, “La ideocracia”, *op. cit.*, pp. 249-250.

⁴³ M. de Unamuno, “De la correspondencia de un luchador”, en *Ensayos, O.C.*, *op. cit.*, p. 386.

⁴⁴ M. de Unamuno, “La cultura española en 1906”, en *op. cit.*, p. 51.

Con la paradoja, Unamuno busca alejarse de asociaciones mecánicas, ya sea de palabras, ideas, conceptos o sentimientos para ir a lo “olvidado de puro sabido”, y llegar a lo profundo a desentrañar la realidad.

Después del reconocimiento de una crítica a una idea de razón por parte de Unamuno, nos ha quedado claro que dicha crítica se guía con los afanes de su imperiosa búsqueda de la verdad. Es importante señalar un punto sustancial que el pensador vasco exploró con particular ahínco: el problema de la verdad en la historia. No podemos dejar de reconocer a Nietzsche como el filósofo que sentó las bases de una hermenéutica desde la cual se han continuado reflexiones acerca de la comprensión de la tradición y de la historia. Con Miguel de Unamuno asistimos a un planteamiento de nuevas preguntas en el campo de la reflexión histórica, desde esa perspectiva, vemos a nuestro autor como un pensador cuyas teorías con respecto a la historia parecen construirse desde una hermenéutica española que se valida desde la reconstrucción de un nuevo sujeto de la historia. En esa reconstrucción, mejor dicho, recuperación del sujeto histórico, Unamuno hace frente a una idea de historia que se había ocupado en la concepción de sujetos sociales como objetos pasivos de la historia a los que se les había negado el reconocimiento de sus diferencias y de su individualidad.

La búsqueda de la verdad “intrahistórica” en nuestro autor es un ejercicio de hermenéutica por la que lleva a cabo una interpretación crítica del pasado en la que resalta el valor significativo del pasado y del presente para una conformación del futuro, interpretación no exenta de responsabilidad cuando la colectividad es conciente de su fuerza espiritual. Unamuno desnuda los conceptos de su común entendido, empuja la retórica construida alrededor de términos como “tradición” o “casticismo” para señalar valores asentados en el ámbito español y sugerir lo que está oculto dentro de ellos.

Unamuno declara que: “Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia”⁴⁵. Y para llegar a ello, Unamuno indaga en el problema del origen, la tradición y el olvido para señalar que la Historia está en franca relación con la realidad más íntima, que historia y cultura no son entidades abstractas sino realidades que se efectúan en el hombre concreto, en el “hombre de carne y hueso”. De ahí que en *Del sentimiento trágico de la vida* declare que: “La

⁴⁵ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 51.

Historia, el proceso de la cultura no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo”⁴⁶.

⁴⁶ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, “Conclusión”, p. 307.

1.1 Por los caminos de la paradoja

Yo, señor mío, escribo con la sangre de mi corazón, no con tinta neutra, mis pensamientos muchas veces contradictorios entre sí, mis dudas, mis anhelos, mis sedes y hambres del espíritu. Y a mi, señor mío, me duelen las ideas.
M. de Unamuno, “El dolor de pensar”.

Los lunes del imparcial publica, de noviembre a diciembre de 1908, una serie de diálogos de nuestro autor bajo el título de *Diálogos del escritor y el político*. El quinto y último diálogo de esa entrega recoge algunas reflexiones de Unamuno acerca de la paradoja. En ese escrito aclara que, en general, ubicamos a la paradoja como aquello que no se comprende del todo, o bien, referimos por paradoja a lo que por primera vez escuchamos.

Para el Unamuno paradójico, la paradoja “es el modo más enérgico de presentar la verdad”⁴⁷, pues es “la más excelente forma de la verdad desconocida”⁴⁸, la paradoja, entonces no es la verdad demostrable por procedimientos lógicos, sino una verdad que habita en el misterio.

Unamuno considera que la verdad tiene que clavarse en el seno de las ideas no de manera suave y fácil, sino de tal forma que por una fuerza de choque llegue a incomodar, por ello la energía de la paradoja estriba en su fuerza y en su afán de eficacia. En el enfrentarse con una resistencia se logra la eficacia, de ahí que las verdades evangélicas se nos presentan al calor de la paradoja que no con el frío mecanismo del silogismo: “Mi lógica, la lógica metafórica, la de lo ‘nabim’ de Israel, de Oseas, de Amós, de Isaías, es lógica sentimental”⁴⁹. Lógica metafórica que busca el sentimiento antes que el racionamiento lógico y que intenta seguir el ejemplo de la palabra religiosa por el misterio contenida en ella, misterio cargado de significación y que busca dar ejemplo de acción.

En su sentido etimológico, paradoja es “toda idea, o mejor dicho, toda expresión de idea que se desvía del común sentir, pues <<para>> indica desviación, algo que está fuera

⁴⁷ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, cap. V, “La paradoja”, en *De esto y de aquello*, ordenación, prólogo y notas de Manuel García Blanco, T. IV, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954, p. 62.

⁴⁸ M. de Unamuno, “Sobre el ajedrez”, en *Ensayos*, T. II, Madrid, Aguilar, 1964, p. 1182. Excluidas de la filosofía, por no sustentar un conocimiento verdadero, la contradicción y la paradoja son recuperadas por Hegel y Nietzsche pues las consideran como parte constituyente de la vida. “El individuo padece en sí la contradicción primordial oculta en todas las cosas”, dice Nietzsche.

⁴⁹ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, Cap. III, “El juego de las ideas”, en *op .cit.* p. 69.

de otra cosa, y <<doxa>> opinión”⁵⁰. Así pues, “para-doxa” no es enfrentamiento de su corriente central sino desviación, y a la vez la misma corriente se enriquece de esa desviación. Sin embargo, este desvío también puede darse a nivel del sentido común. Unamuno fija la atención en los aspectos más negativos del sentido común para señalarlo como enemigo del sentido propio ya que puede dar lugar a la promoción de lugares comunes, y sin embargo, la paradoja parte del lugar común para ir a lo profundo, a la “entraña” olvidada, de ahí que Unamuno declaró que:

Paradoja es el lugar común que se inflama y duele [...] El sentido propio coge los lugares comunes, los del sentido común, y los convierte, nada más que al apropiárselos, en lugares propios, esto es, en paradoja. En cuanto un hombre de corazón repite apasionado, con acento encendido, lo que otros recitan en frío, lo paradójiza. La paradoja es hija de la pasión. Toda frase de cajón convertida en grito de dolor es ya paradójica⁵¹.

La paradoja, entonces, muestra su riqueza cuando se construye desde la profundidad del lugar común, con aquello que en ocasiones señala nuestro autor como “lo olvidado de puro sabido”. La paradoja se asienta como “lo propio de nuestra alma poética, y el lugar común como lo propio de nuestra alma abogadesca o política”⁵², así, lo abogadesco no es sino la construcción artificiosa del litigio tramposo, del lenguaje fríamente racionalizado, mientras que el alma poética se nutre de la paradoja, del lenguaje simbólico y la pasión constructora.

La paradoja está supeditada a aplicación y uso, pues podemos convertir los lugares comunes en paradojas y hacer de las paradojas lugares comunes. La verdadera paradoja tiene poder de permanencia, mientras que la opinión pública, cercana al sentido común, puede hacer una falsa interpretación de la paradoja y desviar el original sentido propuesto.

La verdadera paradoja es creada desde un espíritu ágil pero exige del rigor de un espíritu de método, “método de la pasión”, que le brinda la fuerza para permanecer: “La agilidad, lo que comúnmente se llama genialidad, y en esfera más baja ingenio, a fecundidad en hipótesis, paradojas, ensueños, utopías, etc., es el elemento propulsor y

⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵¹ M. de Unamuno, “Contra mí mismo”, pp. 136-137.

⁵² M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, *op.cit.*, p.78.

creador, tanto en arte como en ciencia, y la fuerza, la comprensión, el espíritu de método, es el elemento conservador y fijador. Uno y otro hacen falta⁵³.

Resaltemos que Unamuno señala a las paradojas, ensueños y utopías como fuerza creadora en dos ámbitos que él considera de suma importancia, y que en ocasiones señala como inseparables: la ciencia y el arte. La paradoja es el ejemplo donde ingenio y método no se excluyen, sino que se retroalimentan para adquirir vigor.

La paradoja unamuniana es creada desde la perspectiva personal e intimista, ahonda en la contradicción subjetiva pues en ella se encuentra el punto nodal de la condición humana. Sus paradojas son creadas como una defensa que intenta resguardarse de la opinión pública; es lucha por construir un “yo” que rechaza lo político y abogadesco; paradojas íntimamente propias que brotan del “corazón caliente” del hombre Miguel de Unamuno y Jugo, y no, no son cualquier salida, “son las que me impiden que deje de ser yo”. La paradoja unamuniana es lucha, y la lucha en Unamuno es vida. Antes de alcanzar la expresión formal, la paradoja de Unamuno es fuerza que desciende a buscar lo más complejo y propio de ese “yo” que lucha por comunicar lo incomunicable, es lucha por compartir la expresión y compartirla al que dice “no voy...me arrastran”, brindarla a una sociedad que marcha sujeta a los pensamientos impuesto: “Como soy yo, con mis paradojas –pasen por tales-, quien les doy la conciencia de su aparadoxia o mejor ortodoxia de pensamiento”⁵⁴.

La paradoja de Unamuno traspasa el ámbito de la definición real, se retira de los lugares comunes y de la figura retórica para construirse como paradoja existencial, paradoja que no quiere construirse con ideas huecas, que quiere estar lo más lejos posible de los helados silogismos, paradoja que se construye con “palabras cordiales, calientes, con el calor de la sangre, que son más que razones”⁵⁵, palabras que brotan de las sensaciones, de las emociones y sentimientos. Unamuno se abraza al “modo más enérgico de presentar la verdad” para rechazar la contradicción lógica de los enunciados, pues “mi lógica, la lógica metafórica, la de ‘nabim’ de Israel, de Oseas, de Amós, de Isaías, es lógica sentimental”⁵⁶.

⁵³ M. de Unamuno, “La cultura española en 1906”, en *Libros y autores contemporáneos*, Madrid, Espasa—Calpe, 1972, p. 50.

⁵⁴ M. de Unamuno, “Contra mí mismo”, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁵ M. de Unamuno, “Diálogos del escritor y el político”, *op.cit.*, p. 63.

⁵⁶ *Ibid.*, Capítulo III, “El juego de las ideas”, p. 69.

La paradoja unamuniana se construye a partir del deseo de buscar la verdad, búsqueda que no es sino vida, pues: “*Vivir verdad* es más hondo que tener razón [...] Verdad es aquello que intimas y haces tuyo”⁵⁷.

Podemos detenernos en un par de ejemplos para mostrar cómo expresa nuestro autor el enfrentamiento entre la afirmación de su “lógica cardíaca” con la “lógica negacionista”:

Mi cuerpo vive gracias a luchar momento a momento contra la muerte, y vive mi alma porque lucha también contra la muerte momento a momento. Y así vamos a la toma de una nueva afirmación sobre los escombros de la que nos desmoronó la lógica, y se van amontonando los escombros de todas ellas⁵⁸ [...] Frente a todas las negaciones de la “lógica”, que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la “cardíaca”, que rige los toques sustanciales de ellas”⁵⁹.

La paradoja es vista por nuestro autor como una forma de luchar contra la “ideocracia”: “Suelo encontrar más compactos, más iguales y más coherentes en su complejidad a los escritores paradójicos y contradictorios que a los que se pasan la vida haciendo de inmovibles apóstoles de una sola doctrina, esclavos de una idea”⁶⁰. Pero en su sentido más profundo, la paradoja unamuniana es una forma de expresar nuestra más íntima constitución: “Eterna paradoja, sí...esto de que ser sea dejar de ser, esto de que vivir sea ir muriendo. Y morir, dime, ¿no será acaso ir viviendo?”⁶¹.

La paradoja unamuniana es una propuesta para el desarrollo de energías fecundas, pretende abrir nuevos caminos y multiplicar los horizontes, pues con ella señala la debilidad del *espíritu ramplón y ñoño* que prefiere repetir fórmulas e ideas hechas antes que indagar en los misterios de la ciencia, del arte, de la vida toda: “Ramplonería, ese especial recelo y especial hostilidad a todo lo que es agilidad mental, cuando ésta no se ejerce en danzas en la cuerda floja”⁶².

⁵⁷ M. de Unamuno, “La ideocracia”, *op. cit.*, p. 253.

⁵⁸ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938, p. 150.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁰ M. de Unamuno, “La ideocracia”, *op. cit.*, pp. 249-250.

⁶¹ M. de Unamuno, “De la correspondencia de un luchador”, en *Ensayos, O.C.*, *op. cit.*, p. 386.

⁶² M. de Unamuno, “La cultura española en 1906”, en *op. cit.*, p. 51.

Con la paradoja, Unamuno busca alejarse de asociaciones mecánicas, ya sea de palabras, ideas, conceptos o sentimientos para ir a lo “olvidado de puro sabido”, y llegar a lo profundo a desentrañar la realidad.

Después del reconocimiento de una crítica a una idea de razón por parte de Unamuno, nos ha quedado claro que dicha crítica se guía con los afanes de su imperiosa búsqueda de la verdad. Es importante señalar un punto sustancial que el pensador vasco exploró con particular ahínco: el problema de la verdad en la historia. No podemos dejar de reconocer a Nietzsche como el filósofo que sentó las bases de una hermenéutica desde la cual se han continuado reflexiones acerca de la comprensión de la tradición y de la historia. Con Miguel de Unamuno asistimos a un planteamiento de nuevas preguntas en el campo de la reflexión histórica, desde esa perspectiva, vemos a nuestro autor como un pensador cuyas teorías con respecto a la historia parecen construirse desde una hermenéutica española que se valida desde la reconstrucción de un nuevo sujeto de la historia. En esa reconstrucción, mejor dicho, recuperación del sujeto histórico, Unamuno hace frente a una idea de historia que se había ocupado en la concepción de sujetos sociales como objetos pasivos de la historia a los que se les había negado el reconocimiento de sus diferencias y de su individualidad.

La búsqueda de la verdad “intrahistórica” en nuestro autor es un ejercicio de hermenéutica por la que lleva a cabo una interpretación crítica del pasado en la que resalta el valor significativo del pasado y del presente para una conformación del futuro, interpretación no exenta de responsabilidad cuando la colectividad es conciente de su fuerza espiritual. Unamuno desnuda los conceptos de su común entendido, empuja la retórica construida alrededor de términos como “tradición” o “casticismo” para señalar valores asentados en el ámbito español y sugerir lo que está oculto dentro de ellos.

Unamuno declara que: “Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia”⁶³. Y para llegar a ello, Unamuno indaga en el problema del origen, la tradición y el olvido para señalar que la Historia está en franca relación con la realidad más íntima, que historia y cultura no son entidades abstractas sino realidades que se efectúan en el hombre concreto, en el “hombre de carne y hueso”. De ahí que en *Del sentimiento trágico de la vida* declare que: “La

⁶³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 51.

Historia, el proceso de la cultura no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo”⁶⁴.

⁶⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, “Conclusión”, p. 307.

2. La verdad “intrahistórica”

En el prólogo a *En torno al casticismo*, confiesa Unamuno: “En estas páginas están en gérmenes los más de mis trabajos posteriores —los más conocidos del público que me lee—, y aquí podrán ver los pazguatos que me tachan de inconsecuente cómo ha sido mi tarea desarrollar puntos que empecé por sentar de antemano”¹. En acuerdo con lo dicho por el propio Unamuno, nos proponemos indagar en esos primeros planteamientos algunos aspectos que consideramos bordean el problema de la búsqueda de la verdad. Creemos, como lo aclara también Unamuno, que no hay ruptura en la línea de su pensamiento, o una inconsecuencia de propuestas, sino una revisión constante, una auto-confrontación, que en las más de las veces adquiere la forma de una contradicción que no es sino el reflejo de un pensamiento vivo y en perpetua lucha. Lo que de manera particular abordamos en *En torno al casticismo* es lo que Unamuno refiere como “única realidad”, es decir, la vida humana, que nuestro autor plantea como experiencia temporal que exige ser comprendida. La perspectiva se brinda desde un cuestionar la relación del presente con el pasado y poniendo en tela de juicio el concepto tradicional de historia, planteamiento que se construye para dirigir la problemática sobre el ser de España y con lo que Unamuno elabora su particular concepto de “intrahistoria”. También intentaremos clarificar la constante unamuniana de los polos de lo individual y lo universal. No soslayamos que el texto brinda algunas líneas bien definidas respecto al modo del conocer y al método de conocimiento de la llamada “afirmación alternativa de los contradictorios”.

Es cierto que al estudiar la obra de Unamuno encontramos el fluir libre de la experiencia personal o el diálogo de carácter íntimo que entabla con otros autores. En éste último punto, algunos estudiosos nos previenen de “errores” en que nuestro autor incurre al interpretar la obra de filósofos o escritores². Lo que creemos es que, por un lado, Unamuno no pretende crear interpretaciones de tipo dogmático, por otro lado, nuestro autor ha señalado con frecuencia que no le interesa repetir ideas sobre lo ya hecho o dicho, lo que pretende es liberar pensamientos propios sobre el camino que ya otros han recorrido, y que muchas veces se trata de una identificación vivencial que él

¹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 20.

² Françoise Meyer habla de “ligereza” por parte del escritor vasco a la hora de “utilizar” autores y señala “errores sensibles” en la interpretación del pensamiento de Spinoza. Cfr. la cita 11 de *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 22-23.

experimenta como sentimiento de “hermandad”. El propio Unamuno es consciente de cuando, a través de lo autobiográfico, o partiendo de ese aspecto, busca otros autores, ya sea para dar fuerza a su discurso o para denostar algunas ideas que el autor en cuestión plantea o representa, y las más de las veces, con determinados autores se “hermana” de manera tan profunda que éstos llegan a ser espejo de sus propios pensamientos o bien, son fuente de inspiración. La “hermandad” unamuniana es acción de re-crear³ y revivir desde y con el otro, no es un ir al otro de manera pasiva, sino traerlo a mí mismo, hacerlo y hacerme, hacer una fusión mutua de sangre, carne y pensamiento.

El discurso unamuniano, lo hemos dicho, se construye desde la subjetividad, pero al buscar el diálogo activo con sus lectores su pretensión es la de lograr objetivarse. En respeto a ese afán de objetividad, los lectores tenemos que distinguir el momento en que nuestro autor pasa de la experiencia y la anécdota al campo reflexivo, y discernir si en este campo se plantean categorías, también es nuestra tarea el clarificar si las propuestas unamunianas rebasan las circunstancias personales e históricas de su momento de creación y pueden adquirir un interés fuera del ámbito español.

En su búsqueda de la verdad, Miguel de Unamuno no podía pasar por alto el tema de los universales⁴. A través de la relación entre lo individual y lo universal, el

³ “¡Re-creación! ¡Qué hermosa palabra y que preñada de sentido! Re-crearse es volver a crearse; el que se re-crea se crea de nuevo”. M. de Unamuno, “¡Res=Nada!”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa—Calpe, 1981, p. 64.

⁴ Punto cardinal en la historia de la filosofía ha sido el tema de los universales. Miguel de Unamuno nos ha dejado bien claro su preocupación fundamental sobre “el hombre de carne y hueso”, el hombre concreto, único, con individualidad intransferible y con anhelo de inmortalidad, caracterización que puede dar la pauta para una interpretación de tipo “solipsista” si dejamos de lado la ontología comunicante que a la par plantea. El discurso unamuniano sobre el problema de los universales, la relación entre lo individual y lo universal, adopta diferentes terminologías pero no deja, en ningún momento, el problema que refiere a los seres en general. Mariano Álvarez Gómez ha señalado tres fases sobre la temática de lo individual y lo personal en el contexto general de la obra de Miguel de Unamuno. Cada una de las fases, a pesar de presentar la vertiente individual y la universal, se matizan de forma particular. Así, encontramos una primera fase que se corresponde con las obras *En torno al casticismo* (1895) y *Paz en la guerra* (1897), la reflexión se centra en el individuo y su destino, es la búsqueda del equilibrio entre ambos extremos y la revelación de una universalidad cósmica al individuo cuando éste alcanza la profundidad de sus raíces. Además de las obras mencionadas, aparecen diferentes artículos donde advertimos una preocupación un tanto académica del tema: “La dignidad humana” (1896), “El individuo producto social” (1897) “Individualidad e individualismo” (1899). La preocupación se centra en el peligro de la exaltación del componente individual y la visión salvadora en la integración común o individual. La segunda fase la ubica Álvarez Gómez a partir de la publicación de *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905); “Soledad” (1905) es un texto muy estudiado por la riqueza con que presenta el valor de la soledad individual para que de ella brote lo social, el poder del hombre solitario que escucha el silencio compartido, que guarda en su interior lo más de los otros. En esta segunda fase, se orienta lo social como producto de lo auténticamente individual, lo individual se presenta en extrema soledad. La tercera fase corresponde a *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), “La personalidad frente a la realidad” (1955), “Espiritualidad de la conciencia colectiva” (1918), “Los límites cristianos del socialismo” (1915), periodo reflexivo en el que la relación entre lo individual y lo universal se nos aparece con la doble vertiente de lo

Rector de Salamanca presenta su particular visión de lo real en general, en varios ensayos ha insistido en que el sentido genuino de original es lo “originario”, aquello que es común a todos; la humanidad, sentido que se traduce en un llegar a universalizarse a partir de un reconocimiento común que viene dado por la conjunción de un proceso diferenciador (lo interno) con un proceso integrador (lo externo), o lo que en algunas ocasiones señala como proceso de enriquecimiento tanto de la colectividad como del yo.

El planteamiento de una íntima conjunción de lo individual y lo universal como forma específica de lo humano rodea la obra del escritor vasco, por ello se torna imperioso considerar ese tema cuando intentamos comprender el pronunciamiento de la búsqueda de la verdad en nuestro autor.

“La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)”, fechado en noviembre de 1898, es un texto importante que creemos ha sido mal interpretado cuando en él se intenta sustentar la imagen del Unamuno enemigo de la ciencia y el progreso, señalamientos de este tipo nos impiden ver que el texto contiene uno de los planteamientos de Unamuno con pretensiones de universalidad y que nuestro autor señala como lo sustancial y permanente, lo profundo e invisible a lo inmediato. Unamuno no arremete contra el progreso sino contra los excesos del progreso y de la ciencia, pues éstos no nos permiten “oír la voz de la sabiduría eterna”; la crítica unamuniana señala como forma concreta de idolatría a la creencia dogmática del hombre en “hacer de los medios fines”, y que frente al progreso no nos hacemos dueños del progreso sino que nos volvemos sus siervos, sus fanáticos adoradores.

Para Unamuno, la búsqueda de la verdad, de la autentica realidad, es una exigencia a sumergirse en las raíces de aquello que se muestra por la superficie: “Esclavos del tiempo nos esforzamos por dar realidad de presente al porvenir y al pasado, y no intuimos lo eterno por buscarlo en el tiempo, en la historia, y no dentro de él”⁵.

In interiore hominis habitat veritas es el epígrafe que Unamuno considera en sintonía con “¡Adentro!”, artículo del año 1900, en el que puntualiza que hay una

objetivo y lo subjetivo y donde, ahora sí, se llega a un equilibrio de lo universal y lo individual, equilibrio de la persona con el universo, equilibrio posible por la expansión de la persona que lo personaliza todo. Unamuno aborda el problema de los universales no desde una perspectiva teórica y abstracta, sí desde la perspectiva del “hombre de carne y hueso”, del hombre concreto, es decir, desde la perspectiva de la vida humana. Cfr. Mariano Álvarez Gómez, *op. cit.* pp. 40-45.

⁵ M. de Unamuno, “La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)”, en *Obras Completas, Ensayos, op.cit.*, p. 236.

dimensión trascendente en el hombre concreto que sólo es perceptible a partir de nuestra disposición que emana del interior: “Cuando la vida es honda, es poema de ritmo continuo y ondulante. No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve, a fugitivos reflejos de él. Vive al día, en las olas del tiempo, pero asentado sobre tu roca viva, dentro del mar de la eternidad; al día en la eternidad es como debes vivir⁶. De las honduras del espíritu” ha de brotar una disposición que tiene al frente dos caminos: o regular la acción por el pensamiento o vislumbrar una acción reveladora que abra la posibilidad a la formación o transformación de nuestros pensamientos. Tanto en “¡Adentro!”, como en “La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)” Unamuno señala aspectos sociales sin dejar de llamar la atención sobre la problemática del destino individual. A quienes han querido sustentar el “solipsismo” unamuniano, podemos responder que Unamuno se preocupó no sólo por ver la raíz de su nación y de su sociedad, también se preocupó por buscar la raíz del hombre y de las cosas todas, y quien pretende ver la raíz de las cosas busca ver en ellas sus más íntimas posibilidades. Unamuno se preocupó por el ser de España y con ello quiso comprenderla, aprehenderla y universalizarla, pero esto no podría ser posible si a la base no se encontrara la comprensión de la única y original realidad; la vida humana: “Tú mismo, en ti mismo eres sociedad, como que, de serlo cada uno, brota lo que así llamamos y que camina a personalizarse, porque nadie da lo que no tiene”⁷.

In interiori Hispaniae habitat veritas, decía Ganimet parafraseando a San Agustín, afirmación que Maeztu negaba de forma tajante⁸. Unamuno pretende estar más en armonía con San Agustín respecto del lugar de la verdad, y su pretensión es alta cuando aceptando el susurro agustiniano del *In interiore hominis habitat veritas* nos acomete con su imperativo “¡Adentro!”; nos urge a ir al fondo vivo: “Reconcéntrate

⁶ “¡Adentro!”, en *Obras Completas*, Ensayos, *op.cit.*, p. 239.

⁷ *Ibid.*, p. 243.

⁸ En respuesta al escritor granadino, Maeztu dice: “Esto no lo hemos creído nunca los hispanos [...] y espero que jamás lo creeremos, porque nuestra tradición nos hace incapaces de suponer que la verdad habite exclusivamente en el interior de España o en el de ningún otro pueblo. Lo que hemos creído y creemos es que la verdad no puede pertenecer a nadie, en clase de propiedad intransferible. Por la creencia de que no es ningún monopolio geográfico o racial y de que todos los hombres pueden alcanzarla, por ser trascendental, universal y eterna, hemos peleado los españoles en los momentos mejores de nuestra historia”. Ramiro Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1942, p. 51

para irradiar; deja llenarte para que rebases luego, conservando el manantial. Recógete en ti mismo para mejor darte a los demás todo entero e indiviso”⁹

La indagación sobre lo individual y lo universal se patentiza de manera clara en los ensayos que conforman una de sus obras más importantes: *En torno al casticismo*, en donde establece relaciones entre Europa y España, y de Castilla respecto de España con el fin de conducir el problema sobre el ser de España. Los cinco ensayos que conforman *En torno al casticismo* fueron publicados en *La España Moderna* durante el periodo de febrero a junio de 1895, posteriormente el propio autor recopila los artículos para hacerlos publicar bajo el título mencionado. En esta obra se declara uno de los ejes paradigmáticos del pensamiento del Rector de Salamanca y que construye con el término “intrahistoria”. Como en muchas ocasiones nos sucede con Unamuno, intrahistoria no entrega un concepto preciso, sino que nuestro autor nos conduce a través de aproximaciones con el objetivo de que capturemos su contenido antes de llegar al sentido original de lo que pretende exponer.

El término intrahistoria es el tema central de *En torno al casticismo* y la manera de presentar esa temática es mediante la contraposición de extremos, algunos reiterados en otros ensayos: dentro-fuera; silencio-ruido, vida-muerte, sustancia-accidente, universal-singular, eternidad-tiempo, etc. Como bien nos señala Ferrater Mora, es necesario clarificar el vocablo “entrañas”, constantemente subrayado por Unamuno, pues alrededor de él gravita toda una serie de terminologías que aluden a un interior, a un dentro: “No se trata de términos que designen realidades constitutivamente ‘ocultas’ y menos aun de ‘entes en sí’, puesto que se refieren siempre a algo que tiene un aspecto decididamente visible, tangible, palpable”¹⁰. Unamuno usa el vocablo “entrañas” tomándolo de prefijo “intra” y lo aplica a una variedad de saberes; así habla de “lenguaje intra-literario”, de “lo intra-científico”, de “la intrafilosofía”, de “lo intra-cuantitativo”, de “la revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la Historia”, de “un fondo intra-conciente”, y para aclararnos el sentido de éste último término aclara que: “Le llamo así, y no *inconciente o sub-conciente*, por parecerme estos términos inexactos. Lo que se suele llamar inconciente es, de ordinario, el contenido de lo

⁹ M. de Unamuno, “¡Adentro!”, *op.cit.*, p. 246.

¹⁰ J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 127.

conciente, sus entrañas y está más bien dentro que debajo de él”¹¹, aclaración que bien vale para el resto de términos que acompañan lo “intra”, pues: “Todo tiene entrañas, todo tiene un *dentro*, incluso la ciencia.”¹².

Aplicando estos señalamientos al tema de lo intrahistórico comprendemos, en primera instancia, que la intra-historia señala la interioridad de la historia, su entraña. Y decir la interioridad de la historia no conlleva la negación de ésta, tampoco nos debe llevar a pensar que la intrahistoria es algo que está por lo bajo de la historia, suponerlo de esa manera sería elaborar una imagen de la historia en tanto superficie, cosa que nos podría conducir a una interpretación final de la historia como una capa superficial. De lo que se trata es de buscar y reconocer la auténtica experiencia de la historia y no de repetir el trabajo de los historiadores que dejan en las tablillas el registro los acontecimientos, o como bien lo señaló Nietzsche: “A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final también *crece* hacia atrás”¹³.

Es importante señalar dos aspectos contenidos en los ensayos de *En torno al casticismo* referentes al método de conocimiento asentados ya en la tradición filosófica y a partir de los cuales Unamuno elabora una concepción particular; uno de ellos se refiere al planteamiento del conocer previo y el problema del olvido, es decir, una forma específica de conocimiento que Unamuno refleja en la frase de uso popular “lo olvidado de puro sabido”; el otro punto es el que se refiere al método de conocimiento que plantea como “afirmación alternativa de los contradictorios”. Estos dos aspectos los hemos considerado como las alternativas prácticas que toma Unamuno en su búsqueda de la verdad, pues ambos son reflejo de que nuestro autor vive esa búsqueda no desde el plano abstracto sino inmerso en la realidad y desde ella señala la perspectiva desde la cual es factible una interpretación de la realidad.

¹¹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 72. Nota número 9 del autor. “...entrañas espirituales, eso que llaman ahora el Inconciente (con letra mayúscula)”. M. de Unamuno, “La locura del doctor Montarco” (1904), en *Viejos y jóvenes*, Buenos Aires, Espasa—Calpe, 1944, p. 127.

Los términos *inconciente* o *sub-conciente* son considerados inexactos por nuestro autor, que no comulga con las ideas del fundador del psicoanálisis Sigmund Freud, pues es terminología marcada con el carácter insuficiente de la ciencia: “La casuística, como el psicoanálisis de Freud, que viene de confesionario laico y...científico, se quedan en la corteza. Y ni ven lo que hay debajo de ella”. M. de Unamuno, “Leyendo a Baltasar Gracián” (1920), en *De esto y de aquello*, *op.cit.*, p. 94.

¹² M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, *op. cit.*, pp.37-38.

¹³ Friedrich Nietzsche “Sentencias y flechas”, en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2004, p. 37.

Unamuno hace una llamada de atención sobre el conocimiento previo que de la historia y de la intrahistoria poseemos, y esa atención la centra en dos actitudes; lo sabido y lo olvidado. Actitudes reflejadas en una frase del uso común: *De puro sabido, se olvida*. Frase que expresa lo que nuestro autor considera como un “terrible y fatal fenómeno”:

Es fácil que el lector tenga olvidado de puro sabido que, mientras pasan sistemas, escuelas y teorías, va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia; que los ríos que van a perderse en el mar arrastran detritus de las montañas y forman con él terrenos de aluvión; que a las veces una crecida barre la capa externa y la corriente se enturbia; pero que, sedimentado el limo, se enriquece el campo. Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que le fecunda y acrecienta¹⁴

Así, pues, lo que *sistemas, escuelas y teorías* nos van heredando no es sino una comprensión inadecuada de la historia y por lo tanto se da la ruptura entre historia e intrahistoria llegando al desconocimiento de ésta. La verdadera comprensión de la historia exige la comprensión del “presente *histórico*” que reconoce la tradición del presente como un sistema que nos constituye, “porque la tradición es la sustancia de la Historia. Ésta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la Historia, como su sedimento”¹⁵.

Comprender la Historia es comprenderla como revelación de lo intra-histórico. La Historia no es un saber de datos, es un saber de vida, pues por ella se refleja esa “entraña palpitante”; entraña movible, inserta en la vida, en nuestra vida, que no es un mero soporte de cronologías. Para Unamuno, tan crítico a la falta de rigor científico, el estudio de la propia historia se ha dedicado al rescate de apologías dejando de lado la exigencia de examen y de acción, por ello reclama un examen de conciencia antes que estudiar “glorias” y una acción antes que hacer turismo por los laberintos de la historia.

Tratemos de ver el fenómeno al que alude Unamuno considerando la relación paradójica existente entre lo “sabido y olvidado” y la historia e intrahistoria: la intrahistoria, que señala la interioridad de la historia y que constituye el verdadero ser de la historia, es, por lo común, aquello que más se desconoce, mientras que las cosas que se mantienen en el olvido pertenecen al plano de lo sabido. Que la intrahistoria pase desapercibida o se le desconozca es dado porque tenemos un desconocimiento de los

¹⁴ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 41. El énfasis es mío.

¹⁵ *Loc. cit.*

aspectos más relevantes de la historia; si olvidamos aquello que sabemos, forzosamente vamos a desconocer su verdadero sentido. Pero ante este hecho, a pesar de nuestro desconocimiento de la intrahistoria, ésta no dejará de existir. Unamuno reafirma: “lo olvidado no muere, sino que baja al mar silencioso del alma, a lo eterno de ésta”¹⁶. La profundidad de la intrahistoria no es el “fondo” de una “apariencia”, sino una totalidad que, como interpreta Álvarez Gómez, nos impide cualquier caracterización de tipo objetual: La intrahistoria se revela no simplemente como un objeto, como algo dado en un nivel de profundidad subyacente a las apariencias, sino como un presupuesto de la propia actividad del sujeto. Se puede caracterizar como una totalidad envolvente, previa a la distinción entre sujeto y objeto¹⁷.

La intrahistoria, pues, es algo previo al conocimiento que de ella nos hacemos y por su “totalidad envolvente” –que evita la relación sujeto-objeto–, no resulta ni extraña ni desconocida, sino que está forzada al *olvido, de puro sabido*, de ahí que Unamuno instigue a la acción de rememorar y pensar para salvar del olvido: “Hace mucha falta que se repita a diario lo que a diario, *de puro sabido se olvida*, y piense el lector en este terrible y fatal fenómeno”¹⁸.

La llamada “afirmación alternativa de los contradictorios”, como método de conocimiento, la plantea Unamuno de la siguiente manera:

Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha¹⁹.

En la búsqueda de la verdad, Unamuno no pretende entregar verdades científicamente probadas, “verdad fría y nebulosa”. A la contradicción lógica que concluye en un límite, Unamuno prefiere la contradicción como proceso identificado

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ M. Álvarez Gómez, *Unamuno y Ortega*, *op.cit.* p.57.

¹⁸ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 28. En sintonía con el fenómeno al que alude Unamuno encontramos el “estar en la creencia” de Ortega y Gasset y el señalamiento heideggeriano de “lo próximo y lo lejano”: “Hay pues, ideas *con* que nos encontramos [...] e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar”. José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970, p. 17. “Sin duda el >>ser ahí<< es ópticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano –nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano”. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 5, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.25.

¹⁹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 29.

con “el ritmo de la vida”, pues la verdad coincide con ese ritmo donde no hay exclusión sino afirmación alternativa. La sugerencia de “resaltar la fuerza de extremos” implica que se resalta cada uno de los ellos a fin de provocar una actitud polémica. Tal y como nos señala Álvarez Gómez, en la propuesta unamuniana sobre el método del conocimiento se perciben los ecos de un Heráclito o de un Platón y queda clara la separación con la dialéctica hegeliana, pues:

Unamuno no desarrolla un sistema de “determinaciones” conceptuales, la alternancia a que se refiere no se produce porque cada contenido se revela en sí como lo contrario de sí mismo. El paso de un extremo a otro no se produce de forma inmanente, sino por la acción de afirmarlo, acción que puede considerarse como extrínseca a los extremos mismos. Por otra parte, Unamuno no asume la identidad de sujeto y objeto, esencial a la dialéctica hegeliana²⁰.

Unamuno mismo nos previene de la falta de equilibrio formal en su pronunciamiento sobre la búsqueda de la verdad:

Bien comprendo que este proceso de vaivén de hipérbole arranca de defecto mío; mejor dicho, de defecto humano; pero ello da ocasión a que el lector colabore conmigo, corrigiendo con su serenidad el mal que pueda encerrar tal procedimiento rítmico de contradicciones²¹.

El desequilibrio interno se refleja en la lucha de los contrarios que se expresa mediante una carga, una acentuación, que bien podemos catalogar como “arbitraria”, de los extremos ya que se acentúa una u otro sentido, así, los extremos enfrentados, intrahistoria-historia; general- individual; fuera-dentro; novedad-quietud: eternidad-tiempo, etc., por de pronto encuentran su acento en un polo como la posterior afirmación en el otro; “afirmación alternativa” en la que un extremo exige la inmediata afirmación de su opuesto:

Así como la tradición es la **sustancia** de la Historia, la **eternidad** lo es del **tiempo**, la Historia es la **forma** de la tradición como el **tiempo** la de la **eternidad**²² [...] No **dentro, fuera**, nos hemos de encontrar. Cerrando los ojos y acantonándose en sí, se llega al impenetrable **individuo** átomo, uno por exclusión, mientras se enriquece la **persona** cuando se abre a todos y a todo. De **fuera** se nos fomenta la **integración** que da vida, la **diferenciación** sola empobrece²³.

²⁰ Mariano Álvarez Gómez, *op.cit.*, p. 58.

²¹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, *op. cit.*, p. 29.

²² *Ibid.*, p.43. El énfasis es mío.

²³ *Ibid.*, p. 127. El énfasis es mío.

Afirmación en alternancia que se separa de una dialéctica como oposición o contradicción negativa, pues en Unamuno no existe la negatividad sino una afirmación de la diferencia; afirmar la diferencia de una fuerza con respecto de la otra es su objeto. Y cuando dicha afirmación no se brinda de forma directa, seremos los lectores los que la llevemos a cabo, pues algunas veces la afirmación se encuentra aludida o bien se sobreentiende, de ahí que en muchas ocasiones podríamos pensar que hay ausencia en la unidad de los elementos opuestos. En la interpretación de Álvarez Gómez, esto es comprensible porque dicha unidad más que una estructura fija de los opuestos, que ofrecería una estructuración especulativa, es el resultado del paso de uno a otro polo y con ello se separa de la estructuración especulativa para quedar en una intención especulativa, sobre todo atendiendo la afirmación como resultado de la polémica y no de la remoción de los contradictorios:

Se puede hablar de una intención especulativa en Unamuno, puesto que el sentido de la afirmación alternativa de los contradictorios es <<el medio>> en cuanto resultado no de la remoción de los contradictorios, sino de la lucha entre los mismos, medio que en consecuencia tiene vida y sentido en cuanto que de algún modo incluye a esos contradictorios en lucha²⁴.

La resultante de la co-implicación de los contradictorios, señala Unamuno, se dará en el ánimo del lector, lo que reafirma la intención especulativa de nuestro autor y estudiada por Álvarez Gómez, pues la fuerza de los extremos se resalta “en el alma del lector”, “Tenga, pues paciencia cuando el ritmo de nuestras reflexiones tuerza a un lado, y espere a que en su ondulación tuerza al otro y deje se produzca así en su animo la resultante, si es que lo logro”²⁵. La resultante que se espera puede adquirir el carácter de verdad cuando se ahonda en las contradicciones, resultante que se acoge al interior, pues, *In interiore hominis habitat veritas*.

La búsqueda de la verdad es el motor que impulsa a Unamuno a indagar en la forma de conocimiento —el conocer previo y el problema del olvido—, y a intentar un método de conocimiento mediante la “afirmación alternativa de los contradictorios”. Intrahistoria es el fruto de esa búsqueda. Frente a la historia, la intrahistoria es algo que *de puro sabido se olvida*, se olvida que la intrahistoria desvela el ser de la historia; que la intrahistoria guarda el secreto interior de la vida de los pueblos. La contraposición y

²⁴ M. Álvarez Gómez, *op.cit.*, p. 60.

²⁵ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 29.

“afirmación alternativa” historia-intrahistoria arroja una polémica en cuya oscilación de las contradicciones genera “la resultante” en el alma del lector que es, finalmente, donde se patentiza y adquiere sentido la unidad de los contradictorios, por lo que podemos decir que el “medio” es el resultado de la lucha que cobra vida en el alma del lector.

El hombre es la preocupación fundamental en la obra de Unamuno, el hombre “de carne y hueso”, el hombre, “fin de la Historia”. Señalar los límites de la ciencia, tal como lo hizo Unamuno no significa la renuncia a ella, pues de la confianza en los progresos que la ciencia entrega es factible la postura de una exigencia objetiva desde la cual sea posible un conocimiento de la realidad, de la propia realidad que no se sujeta a intercambios, pues ésta es única e insustituible; de una realidad que no se separa del entorno, pues lo individual y lo universal no son punto de vista sino “la marca específica de lo humano”. Como ya hemos señalado, *En torno al casticismo* pertenece a la vertiente donde se busca el equilibrio entre lo general y lo individual, éstos son vistos por nuestro autor como verdaderas dimensiones de la verdadera realidad en las que ciencia y arte son modos en que la realidad se objetiva. Por otro lado, hay en nuestro autor una propuesta interpretativa del pasado ligada a una crítica que se vuelve procedimiento en tanto que su objetivo es llegar a desmitificar valores contenidos en vocablos dispersos, desde la objetividad es posible identificar modelos de representación que han perdido su credibilidad. Vocablos como “castizo” o “tradicción” son resignificados a la luz de una hermenéutica basada en imágenes y metáforas, una hermenéutica que considera la analogía como un mecanismo que brinda la posibilidad de apertura a la percepción de lo individual y lo universal, una analogía despojada de su uso retórico y valorada por nuestro autor por sus implicaciones ontológicas.

2.1 Lo general y lo individual como constituyentes de la realidad

Dice Unamuno: “En mí la filología no es nunca más que un pretexto, o mejor un trampolín”²⁶. Así que con el impulso mecánico de la filología, que es a la vez impulso vital para sumergirse en la profundidad de la palabra, el autor indaga en la etimología de “castizo” y “casticismo”, y nos aclara que: “*Castizo* deriva de *casta* del adjetivo *casto* [...] *Castizo* viene a ser puro y sin mezcla de elemento extraño”²⁷. El vocablo “castizo”,

²⁶ M. de Unamuno, “Más arabescos”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa—Calpe, 1981, p. 49.

²⁷ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 27.

a través de su uso en el tiempo, se ha impregnado tanto de una extrema cualidad como de un prejuicio que considera la supremacía de las razas puras, prejuicio que no deja sino errores y daños pues se olvida que “es fuente de nuevo vigor y de progreso todo cruce de castas donde las diferencias no preponderen demasiado sobre el fondo de común analogía”²⁸. Sobre este postulado el pensador vasco construye una crítica de doble vertiente; por un lado rechaza el casticismo de quienes defienden el hermetismo de España y por otro lado rechaza a los que promueven la completa invasión europea: “Lo mismo los que piden que cerremos o poco menos las fronteras y pongamos puertas al campo, que los que piden mas o menos explícitamente que nos conquisten, **se salen de la verdadera realidad de las cosas, de la eterna y honda realidad**”²⁹. También aquí se expresa la afirmación alternativa de los contradictorios: tan es necesario la llegada de nuevas ideas como necesaria es la valoración de la identidad propia; un valor no se da sin la existencia del otro y si se da tal afirmación alternativa es porque ésta se construye sobre *la verdadera realidad de las cosas*, puntualicemos que lo que Unamuno declara como *la verdadera realidad de las cosas* contiene dos dimensiones que nuestro autor refiere de forma continua: la generalidad y la individualidad.

Para precisar el significado de estas dos dimensiones, Unamuno se apoya en la metáfora del “nimbo”, esa “vaga penumbra” o fondo del que emergen impresiones e ideas: “En la sucesión de impresiones discretas hay un fondo de continuidad, un *nimbo* que envuelve a lo precedente con lo subsiguiente”³⁰. En el plano conceptual, expresa Unamuno que es el nimbo el que permite el desarrollo de conceptos, pues, “Nimbo o atmósfera ideal, que es lo que da carne y vida a los conceptos, lo que les mantiene en conexión: lo que les enriquece poco a poco, irrumpiendo en ellos desde sus entrañas”³¹. Podemos extender esto al plano de lo general y así comprendemos que sería éste (lo general) lo que permite el desarrollo de lo individual. Las cosas reales en su particular individualidad se construyen desde un fondo general, por lo que lo general no es una mera abstracción. Hay una intensificación tanto de lo general como de lo individual porque existen en conexión pese a tener un distinto u opuesto carácter:

²⁸ *Loc.cit.*

²⁹ *Ibid.*, p. 32. El énfasis es mío.

³⁰ *Ibid.*, p. 72.

³¹ *Ibid.*, p. 74.

Cuanto mayor el número de individuos o el de analogías entre ellos, más acusada resultará la imagen compuesta, y el **nimbo**, más vago; y, por el contrario, cuanto menos los individuos o sus analogías menores, más flotantes y vaga la imagen en un **nimbo** que prepondera. Al tomar luego esas imágenes compuestas para compararlas y combinarlas unas con otras y sobreponerlas a su vez, lo concreto de ellas se define y desvanece mucho del **nimbo**³².

Según lo expuesto por nuestro autor, lo que prepondera es un contenido que tiene rango de universal y por el que es posible una definición de lo individual que acentúa sus rasgos particulares, en otro sentido hablaríamos de lo general o universal como un principio desde el que se reconfigura lo individual en la medida en que se concretiza su distinción, pues estando en conexión con lo universal logra intensificarse, por lo que. “Todo compuesto, al entrar como componente de una unidad suprema a él, acusa su individualidad”³³.

Al hablar de *la verdadera realidad de las cosas*, en el caso específico del problema de España, Unamuno nos señala dos aspectos contenidos en los contradictorios: uno respecto al orden real que corresponde a su alternancia, el otro refiere al orden del conocimiento y que se expresa en la afirmación alternativa. Las categorías ontológicas de universalidad y de individualidad son el sustento de los contradictorios que revelan el fondo de *la verdadera realidad de las cosas*. Universalidad e individualidad tienen su aplicación concreta en dos aspectos que nuestro autor considera de suma importancia para el problema de España; el arte y la ciencia, tránsitos por los que el hombre mismo y la humanidad alcanzan una realización progresiva que no se realiza en forma lineal, sino que, se proyecta en forma circular, en consecuencia con la idea de fondo que engendra el ritmo de la vida, de ahí que la forma en que Unamuno expresa sus ideas sea, en cierto sentido, un continuo vaivén, pues, “¡es tan difícil y tan *muerto* alinear en fina lógica lo que se mueve en círculo!”³⁴. Respecto a la ciencia, Unamuno declara, en un principio, que “no puede, en rigor, decirse que haya ciencia nacional alguna”³⁵. Y sin embargo, tenemos por común entendimiento que la ciencia se expresa en conceptos, que éstos son consecuencia de representaciones y que éstas no se separan del ambiente del que emergen, de ahí que no podamos plantear una ciencia que se desvincule de un fondo de origen: “... la ciencia no se da nunca pura,

³² *Loc. cit.* El énfasis es mío.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.*, p.40.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

porque la geometría, y más que ella la química, y muchísimo más la filosofía, lleva algo en sí de pre-científico y de sub-científico, de sobre-científico, como se quiera, de intra-científico, en realidad, y este algo va teñido de *materia nacional*³⁶.

Hay un peligro latente en el ambiente en tanto que él mismo puede evitar la purificación de las representaciones; el ambiente puede sujetar a la idea, puede limitarla al tiempo y al espacio. Purificar una representación es capacitarla al reconocimiento universal, lo cuál sólo es posible mediante el lenguaje, pues es éste el que libera de su raíz a la ciencia regional; por el lenguaje la ciencia regional puede llegar a ser ciencia universal, por ello la misma ciencia exige tanto la liberación como la impregnación de su raíz nacional de la cual toma fuerza. La liberación de la ciencia se da en el proceso de su misma constitución, es decir, mediante una organización que va de “la precisión cualitativa a la cuantitativa” proceso mediante el cual se purifica de su carácter regional, paso del lenguaje vulgar al “*racional científico que tiende a expresar lo cuantitativo*”³⁷ y por el que alcanza su universalidad, pues, “los conceptos científicos, cuando rompen el lazo que los ata a las raíces enterradas en el suelo en que nacieron, es cuando pueden, libres, ir a esparcir su simiente por el mundo”³⁸. La búsqueda de lo cuantitativo pretende llegar al fondo mismo de la cantidad y esto obedece a que ella misma (la cantidad) contiene una cualidad superior; lo intracuantitativo: “Pero si dentro de las formas se halla la cantidad, dentro de ésta hay una cualidad, lo intracuantitativo, el *quid divinum*. Todo tiene entrañas, todo tiene un *dentro*, incluso la ciencia”³⁹.

Individualidad y universalidad, en el terreno del arte, reflejan, en un primer momento, que lo cuantitativo (individual) corresponde al arte nacional, pero esto no significa que no podamos hablar de arte universal, aunque hay que matizar que lo universal en el arte no se especifica en el orden cuantitativo sino en el cualitativo. Es necesario abrir las posibilidades de universalización contenidas en el interior del arte local. Cervantes ejemplifica la universalización pues “vive eterna vida dentro y fuera de su pueblo”⁴⁰.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 36.

³⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁰ *Ibid.*, P. 77.

2.2 La “tradición”: Un concepto vivo

Unamuno vuelve a recurrir al “trampolín” de la filología para iniciar su planteamiento sobre la tradición y el “el hecho vivo”: “*Tradición*, de *trajere*, equivale a <<entrega>>, es lo que pasa de uno a otro, *trans*, un concepto hermano de los de *transmisión*, *traslado*, *traspaso*”⁴¹, El concepto de tradición en su uso común está caracterizado como un transmitir que recorre los tiempos (viene del pasado, llega al presente para pasar al porvenir). Unamuno continúa para aclararnos: “Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas”⁴². Difícil es la comprensión de estas líneas. Para tratar de aclarar el sentido pleno de la idea podemos considerar la propuesta interpretativa de Álvarez Gómez, que sugiere que en el “pasar” unamuniano es digno de considerar una doble polaridad temporal: “Aquí el término “pasar” se entiende en un sentido inverso, como equivalente de lo que acaece o tiene lugar a partir de lo que no es aún, es decir, desde el futuro pasa en y por el presente hacia el pasado, en el cual queda, aumentando y enriqueciendo así el caudal histórico⁴³. Es decir, hay una anticipación de las cosas con que se enriquece el fluir de lo acontecido para que el pasado no quede como una entidad estática. La idea de anticipación temporal se encuentra reforzada por la metáfora con que Unamuno cierra la idea: “cada nueva mañana trae una frescura nueva”. ¿Qué es lo que plantea nuestro autor al dar el sentido contrario de tradición en el uso común? Parece ser que se trata de dar al concepto de tradición un nuevo significado sin perder el primero, ya que en su forma “original” la tradición llega del pasado (idea de transmisión) al presente y la propuesta unamuniana es que la tradición también es un fenómeno que se anticipa y se entrega para llegar a ser pasado. ¿Se trata, entonces de dos conceptos de tradición? Creemos que esa es la intención del autor y con ello pretende señalar que hay en la tradición un carácter circular de la temporalidad que hace de la tradición un “organismo vivo” pues muestra sus componentes como determinantes uno de otro. No se trata de rupturas sino de movilidad histórica, no se trata de negar el sentido “original” de tradición, sino de su

⁴¹ *Ibid.*, p. 40.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Mariano Álvarez, Gómez, *op.cit.* p.71.

revaloración, apropiación y enriquecimiento que, en última instancia, forjaría el enriquecimiento de nuestra conciencia histórica. Se trata, entonces, de una hermenéutica netamente española, al parecer poco resaltada en los estudios acerca del pensador vasco. Pero, veamos la cita completa:

Tradición, de trajere, equivale a <<entrega>>, es lo que pasa de uno a otro, trans, un concepto hermano de los de transmisión, traslado, traspaso. Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas. Un momento es el producto de una serie, que lleva en sí, pero no es el mundo un calidoscopio. Para los que sienten la agitación, nada es nuevo bajo el sol, y éste es estúpido en la monotonía de los días; para los que viven en la quietud, cada nueva mañana trae una nueva frescura⁴⁴.

De ahí que al entendido común de la tradición como *entrega, traslado o traspaso*, aparece el “pero” de Unamuno: “Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas”, es decir, la presencia del pasado es la constitución de todo presente, por ello la tradición se expresa como algo que está aquí siempre y se muestra en su carácter siempre móvil, siempre dinámica. Lo que Unamuno refiere como “sustento” es lo inalterable que permite la continuidad del “perpetuo flujo de las cosas”, una fluidez infinita.

Tradición, sustancia de la historia, refleja la búsqueda en lo profundo, la “sumersión” en la entraña de la historia, con esa búsqueda Unamuno construye una de las metáforas más estudiadas de su pensamiento y que bien vale la pena transcribir en su forma íntegra:

Las olas de la Historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del >>presente momento histórico<<, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y, una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los 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, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la Historia. Sobre el silencio augusto, decía, se apoya y vive el sonido; sobre la inmensa Humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la Historia. Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición

⁴⁴ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, p. 40.

eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros, y monumentos, y piedras⁴⁵.

Con la metáfora de las olas de la Historia comprendemos lo que Unamuno ha señalado como el “perpetuo flujo de las cosas”, la fluidez constante sugiere que las olas no desaparecen, quedan para acariciar la hondura del mar. Las olas son un modo de ser del mar y sin embargo, “el perpetuo flujo” permite el paso de lo uno a lo otro; hay un cambio constante y sin embargo el mar permanece. De igual forma sucede con la tradición y la historia, que en su íntima relación dinámica se permiten la continuidad. La tradición, como sustrato de la historia, es también sustrato de los cambios, de la continuidad de la historia y del devenir histórico.

Unamuno considera que: “Así como la tradición es la sustancia de la Historia, la eternidad lo es del tiempo, la Historia es la forma de la tradición como el tiempo de la eternidad”⁴⁶, con esto nos aclara que no hay una separación de la forma con el contenido, que tradición e historia están en unión orgánica y fecunda envueltas en un tiempo presente vivo, pues la tradición construye su ser en y desde la historia, es decir, que la tradición se da como historicidad y como temporalidad: “En el fondo del presente hay que buscar la tradición eterna, en las entrañas del mar, no en los témpanos del pasado, que al querer darles vida se derriten, revertiendo sus aguas al mar [...] Buscar la tradición en el pasado muerto es buscar la eternidad en el pasado, en la muerte, buscar la eternidad de la muerte⁴⁷.

Sumergirse en el fondo, en la entraña del presente, es buscar la tradición que muestra su carácter vital y eterno. Por la comprensión de la verdadera tradición como tradición eterna y a la vez histórica llegamos a develar la raíz de la historia y su sentido. No se rechaza el conocimiento de la historia pues en ella se refleja la intrahistoria, aunque, repitémoslo, ella está en constante peligro de *olvido de puro sabido*. Olvidar la intrahistoria es olvidar que la única y verdadera realidad es la realidad presente, un presente que en su constitución incorpora al pasado.

Al ocuparse de la “tradición eterna” Unamuno se aleja de la concepción positivista que intenta tanto la aplicación de un método científico para al estudio de la historia a partir de datos y fechas, así como de la concepción tradicional de la historia

⁴⁵ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., pp. 41-42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ *Loc.cit.*

sin progreso y carente de perspectiva histórica. La “tradicción eterna” que nos refiere Unamuno es “la sustancia del progreso”: “Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que le fecunda y acrecienta”, por lo que podemos decir que existe una interacción entre el progreso y la tradición.

Vemos que a partir de la relación entre la tradición o la intrahistoria y la historia es factible señalar una circularidad ontológica donde la tradición, como fundamento, posibilita la actualización de la historia. Por otro lado, no podríamos hablar del conocimiento de la tradición separándolo del conocimiento de la historia, de tal suerte que el conocimiento de la historia brinda la posibilidad del conocimiento de lo intrahistórico, razones por las que suscribimos la interpretación de Mariano Álvarez en el señalamiento de una circularidad tanto ontológica como epistémica en el planteamiento del pensador vasco respecto de la triada tradición, historia e intrahistoria:

Por una parte, la historia tiene como fundamento la tradición y la tradición a su vez sólo existe y tiene realidad concreta en la historia, en el presente. Por otra parte, si es cierto que sólo desvelando la tradición se puede conocer la verdad de la historia, no es menos cierto que sólo a través de la historia se puede llegar al carácter íntimo de la misma, es decir a la tradición. Tradición e historia son pues dos conceptos que se condicionan recíprocamente, tanto ontológica como epistémicamente⁴⁸.

Para Unamuno el presente tiene valor en tanto que en él se busca la tradición eterna; el presente señala el componente temporal que sustenta la vida histórica, por ello la historia del pasado sólo adquiere valor si llega a la revelación del presente. Podemos comprender, entonces, que el “tradicionalismo” que Unamuno acusa rechaza el presente porque éste se revela como algo vivo. Un tradicionalista vive ignorando el presente, no lo invoca a conocimiento, a descifrar su misterio vivo. Para el tradicionalista el presente es el desorden pues considera el pasado como algo inamovible: “Es que los árboles les impiden ver el bosque. Es en el fondo la más triste ceguera del alma, es una hiperestesia enfermiza, que les priva de ver el **hecho**, un solo hecho, pero un hecho vivo, carne palpitante de la naturaleza”⁴⁹.

Desconocer el presente es desconocer el pasado, de ahí que sistemas, escuelas, teorías, ciencia y arte no son sino formas en que se muestra el germen, la semilla cuyo fruto será lo que Unamuno llama la “humanidad en nosotros”, un fondo común y propio del individuo, fondo que une, sin confundir, a cada hombre y en el que cada hombre se

⁴⁸ M. Álvarez, *op.cit.*, p. 78.

⁴⁹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, *op. cit.*, p. 47.

asemeja, es pues, un fondo común no homogéneo, una “masa idéntica sobre la que se moldean las formas diferenciales”⁵⁰.

Podemos hablar de la diferencia de un hombre sólo a partir del reconocimiento del fondo común idéntico a cada hombre: “La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma”⁵¹. Si buscamos lo humano, la humanidad en nosotros, es porque es ahí donde nuestra diferencia es posible, y reconocer la diferencia significa reconocer que cada uno es idéntico a sí mismo, que no se afirma la diferencia subsumiendo la identidad, es decir, la diferenciación germina desde nuestro fondo común. Para tener una mayor comprensión de esto recurramos a la consideración de lo “verdaderamente original”, frecuente en los escritos del pensador vasco.

Señala Unamuno que lo verdaderamente original, lo originario, se encuentra en constante peligro de ser confundido, de ser encubierto por la búsqueda de lo diferencial y distintivo, por los afanes de “originalizarse y distinguirse por algo”, que no son sino modos en que se entroniza lo seudo-original:

Y hay, sin embargo, un verdadero furor por buscar en sí lo menos humano; llega la ceguera a tal punto, que llamamos original a lo menos original. Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la *distinción*, ni lo *original*; lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros. ¡Gran locura la de querer despojarnos del fondo común a todos, de la masa idéntica sobre que se moldean las formas diferenciales de lo que nos asemeja y une, de lo que hace que seamos *prójimos*...!⁵².

Cuando Unamuno acentúa el aspecto universal o común, no debemos perder de vista que con la acentuación está también resaltando el polo opuesto, mecanismo cuya finalidad no es la anulación sino la recuperación de su fuerza. Y en este juego de los opuestos, cada uno de ellos es el fundamento y la condición del otro, con ello se evita la exclusión de cualquiera de ellos, el acento en uno u otro polo se da desde la perspectiva del tema particular que nuestro autor indaga y que, en el punto particular que hemos desarrollado, subraya que nuestra comprensión de la tradición y de la historia sólo es posible a partir del juego, del vínculo entre identidad y diferencia.

Como hemos podido percibir, es innegable la importancia del presente para la configuración circular de la tradición. Unamuno no deja de señalar a los tradicionalistas,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Loc. cit.*

de la misma manera que lo hizo con los científicistas, como sujetos afianzados en un sistema de ideologías que no permiten el desarrollo espiritual de un pueblo pues desconocen la dimensión temporal de la historia y su significación para el desarrollo de energías que comprometen a la vida: “Hay un ejército que desdeña la tradición eterna, que descansa en el presente de la Humanidad”⁵³. El ejército aludido son los tradicionalistas, los que “no ven la tradición eterna, sino su sombra vana en el pasado. Son gente que por huir del ruido presente que les aturde, incapaces de sumergirse en el silencio de que es ese ruido, se recrean en ecos y retintines de sonidos muertos”⁵⁴. De ahí que la tradición eterna descansando en el presente de la Humanidad implica la negación de cualquier tradicionalismo.

Es importante destacar que con estos señalamientos asistimos a la negación de lo que anteriormente había sido postulado. En un primer momento Unamuno nos había dicho que “la tradición es la sustancia de la historia”⁵⁵, cosa que niega al decir que “La tradición vive en el fondo del presente, es su sustancia”⁵⁶ o cuando señala que “la tradición eterna descansa en el presente de la Humanidad”⁵⁷, negando así que la tradición sea la sustancia, el fundamento, lo originario, y pasa ahora a ejercer el papel de algo accidental, es decir, ya no es fundamento sino forma derivada. Para comprender ese “descanso de la tradición eterna en el presente de la Humanidad”, es necesario considerar dos importantes señalamientos de nuestro autor. Uno de ellos es la consideración de historia e intra-historia como un conjunto orgánico, vivo y actuante y en el que nuestro autor brinda abundantes consideraciones; el otro, se refiere al postulado de Spinoza, que por de pronto se señala de manera escueta, y que señala como “persistencia en el ser mismo”:

La tradición vive en el presente, es su sustancia; la tradición hace posible la ciencia, mejor dicho, la ciencia misma es tradición. Esas últimas leyes a que la ciencia llega, la de la persistencia de la fuerza, la de la uniformidad de la naturaleza, no son más que fórmulas de la eternidad viva, que no está fuera del tiempo, sino dentro de él. **Spinoza, penetrado hasta el tuétano de su alma de lo externo, expresó de una manera eterna la esencia del ser, que es la persistencia en el ser mismo**⁵⁸.

⁵³ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁵ *Ibid.*, P. 40.

⁵⁶ *Ibid.*, P. 43.

⁵⁷ *Ibid.*, P. 44

⁵⁸ *Idem.* P. 43. El énfasis es mío.

La tradición como “concepto *vivo*, fecundo” se sustenta en el hecho de vivir en la entraña de este mundo: “En este mundo de los silencios, en este fondo del mar, debajo de la Historia es donde **vive la verdadera tradición, la eterna**, no en el pasado, muerto para siempre y encerrado en cosas muertas”⁵⁹. Y decir vida de la tradición es comprender su proceso como constante renovación; de ahí la mutua implicación de permanencia y cambio, de ahí la resultante de nuevas formas de ser sin dejar de ser, por eso podemos decir que hay una tradición que persiste dentro del tiempo. En la transformación de una tradición, la misma tradición pervive diferente a sí misma sin dejar de ser ella misma.

Podemos comprender la significación del presente y su relación con el pasado a partir de dos componentes: uno de ellos refiere un presente donde se captan todos los tiempos pasados: “Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda”⁶⁰. Es, pues, un presente total, envolvente, no excluyente, que nos hace comprender “lo vivo de lo eterno”. El empezar a comprender el carácter vital de lo eterno nos remite a la comprensión de lo vivo como cambiante, en éste caso expresa que el presente conjunta una serie de momentos, estos momentos son la expresión en forma condensada de un presente histórico, podemos decir que es sólo un momento entre otros tantos (de la serie toda) y sin embargo un momento distinto de otros momentos. Unamuno nos hace una llamada de atención respecto a la comprensión del presente:

Queda otro paso más en esta comprensión, y es buscar la razón de ser del <<presente momento histórico>>, no en el pasado sino en el presente *total* intra-histórico; ver en las causas de los hechos históricos vivas revelaciones de la sustancia de ellos que es su causa eterna⁶¹.

Unamuno apela ahora a una comprensión causal de los acontecimientos, pero aclaremos que esto no es en el sentido de causa por efecto, sino en la forma en que se expresa la sustancia, es decir, que el presente, que es unidad de momentos (“presente *total* intrahistórico”), es la expresión de la sustancia siempre presente en cada uno de los momentos de la serie toda y que dicha sustancia es continua transformación por lo que

⁵⁹ *Loc. cit.* El énfasis es mío.

⁶⁰ *Idem.*, p. 52

⁶¹ *Idem.*, p. 52.

se revela de manera plena en el “presente momento”. Ese momento es vivo porque nos trae el presente “como un momento de la serie toda del pasado” y no como una cosa aislada e inconexa. Unamuno no realiza ninguna abstracción de la temporalidad, no cuando nos habla de la posibilidad concreta de dar vida al pasado desde el presente.

Años después de escribir *En torno al casticismo*, Unamuno publica su breve ensayo “Vida e Historia” (1917) con dedicatoria a José Ortega y Gasset. Ahí puntualiza de manera breve y concisa el carácter vital de la Historia:

Y eso que pasa, eso que se dice que pasa, es lo que suele quedar. Por lo menos en la memoria de las generaciones. [...] Sabe nuestro buen amigo [Ortega] que la vida es, ante todo, vida espiritual, es decir humana, y que la vida espiritual es vida histórica, que la Historia es la vida del espíritu humano colectivo. Y sabe que vivir históricamente es sobrevivir, es eternizarse, es crear valores para siempre⁶².

Consideramos que Unamuno no realiza ninguna abstracción de la Historia sino que en un ejercicio de hermenéutica nos lleva a comprender que no hay ninguna división entre historia e intrahistoria, que no hay ruptura entre el tiempo que pasa y la tradición eterna.

Para Unamuno el presente tiene importancia porque es el punto desde el cual nos situamos para escuchar la voz del pasado, es decir, el pasado sólo es verdad si escuchamos, como dice Gadamer, su interpelación. Y la escucha sólo es posible si existe la capacidad de comprender la intrahistoria eterna como algo vivo y la apertura del presente al pasado para que la historia nos evoque: “Los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente, y, si bien nos fijamos, hemos de ver que cuando se dice de un historiador que resucita siglos muertos, es porque les pone su alma, los anima con un soplo de la intrahistoria eterna que recibe del presente⁶³”.

La voz del pasado brota del presente, de las “entrañas” del presente, es una voz que clama y reclama a su interlocutor, reclamo de la historia por un continuo diálogo. Y decimos que no hay abstracción cuando Unamuno proclama que “llegue a la historia

⁶² M. de Unamuno, “Vida e Historia” (1917), en *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa— Calpe, p. 165.

⁶³ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 46. Acerca de la conexión pasado y presente encontramos la “fusión de horizontes” de Gadamer, término con el señala la manera circular en que se conectan pasado y presente para una comprensión y significación del encuentro con la tradición: “El horizonte del presente no se forma al margen del pasado [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida pasado, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos”. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, pp. 376-377.

viva del presente el rumor de los silencios que viven debajo de ella, la voz del hombre de carne y hueso, de hombres vivos”⁶⁴. Hay, además, la perspectiva inversa que señala que el presente sólo se efectúa de manera plena cuando el pasado actúa sobre él: “La historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente”⁶⁵. La conexión entre el pasado y el presente es para nuestro autor un movimiento circular con carácter vital que los tradicionalistas, los desdeñadores de la tradición eterna, los desenterradores que carecen de espíritu para valorar el trabajo de la Historia y de la tradición se obstinan en negar: “¡Buscar los orígenes históricos de lo que tiene raíces intra-históricas con la necia idea de ahogar la vida! ¡Gran ceguera no penetrarse de que la causa es la sustancia del efecto, que mientras éste vive es porque vive aquella!”⁶⁶. Es la negación a la vida lo que obnubila la posibilidad de desvelar el presente desde la perspectiva de un pasado vivo, es la negación a la vida lo que impide acceder a la verdad del pasado desde la perspectiva de un presente vivo. La comprensión de la Historia nos hace aceptar que, efectivamente, “¡Es tan difícil y tan *muerto* alinear en fina lógica lo que se mueve en círculo!”⁶⁷.

Al hablar de un círculo vivo, como forma en que se conectan pasado y presente, nos obliga a preguntarnos ¿qué es lo que posibilita esa conexión? Comprendemos que algo común debe mantener dicha conexión. Para Mariano Álvarez Gómez, Unamuno señala de manera más clara que Gadamer la posibilidad de una conexión circular. La valoración de Álvarez Gómez se sustenta en los señalamientos del pensador vasco respecto de un fondo permanente e idéntico inmanente tanto al pasado como al presente, un elemento compartido que nuestro autor nos ha referido como aquello que se revela en “cada momento de la serie toda”, es decir, lo que se revela en cada uno de los momentos temporales es la tradición eterna, y ésta no es sino realidad facultativa del círculo ontológico de la temporalidad histórica por la que nos es dado la anticipación del futuro en el presente y por la que el pasado, en su prolongación, confluye en el presente siempre vivo, por eso dice Unamuno: “Hay que ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro”⁶⁸. Llama la atención que la

⁶⁴ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 47.

⁶⁵ *Loc. cit.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 48.

proyección no sea el evento del pasado en vuelta al presente sino ese fondo permanente que se avecina ya en el futuro y que sin embargo pareciera la sugerencia de un “tiempo suspendido”, aunque más bien, siguiendo la manera en que nuestro autor se expresa, hablaríamos de un “palpitar temporal” del futuro en el presente. Ese palpitar es el de la intrahistoria que muestra su carácter vivo y real en eventos concretos, eventos que Unamuno señala como el producto de un proceso histórico que se corrobora y vivifica. Estos eventos, que bien podríamos llamar “experiencias históricas”, se presentan como un “hecho consumado en sí”:

El Dos de Mayo es, en todos sentidos, la fecha simbólica de nuestra regeneración, y son hechos que merecen meditación detenida, hechos palpitantes de contenido”⁶⁹. “No fue la restauración de 1875, lo que reanudó la historia de España; fueron los millones de hombres que siguieron haciendo lo mismo que antes”⁷⁰. “Hay otro hecho, y es el de que la lengua oficial de España sea la *castellana, en el que pensamos y con el que pensamos*”⁷¹.

En el contexto específico que nos ocupa, cabe apuntar la distinción de “hechos” que Unamuno nos señala: evidentemente no habla de hechos puros sino de hechos significativos, hechos que existen porque son el resultado de una voluntad creadora. Y aquí tenemos que recuperar el acento que recae en el carácter ideal de la tradición eterna reflejada en el futuro: si se trata de un ideal, los hechos pierden fuerza en su constitución, no son hechos dados, son hechos que se convierten en mera posibilidad. ¿Posibilidad de qué? De hacer de la voluntad un ejercicio real. Esto se aclara con lo que Unamuno denomina un “pacto” y que está en íntima relación con el “hecho”.

Señala Unamuno la importancia del conocimiento de la historia de un pueblo para llegar a lo intrahistórico del mismo, pero la manera en que lo intrahistórico se muestra no será sino apelando a la comprensión del cómo han sido las organizaciones internas que propician la formación histórica de cada pueblo. El Rector de Salamanca ve en J. J. Rousseau al hombre que “proyectó en los orígenes del género humano el término ideal de la sociedad de los hombres: El contrato social”⁷². Creemos que Unamuno pretende, por un lado, una recuperación de la individualización como producto de la naturaleza humana sin desligarse del entorno social; por otro lado, la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁷¹ *Ibid.*, p. 55.

⁷² *Ibid.*, p. 53.

posibilidad del reconocimiento universal de cada cultura regional respetando su conformación original de valores y los modos de transmisión de los mismos. Unamuno pretende una práctica concreta y fecunda de lo que él concibe como doctrina del pacto, un contrato implícito en el que se presenta la razón intra-histórica de la patria y su fuerza creadora en acción.

La doctrina del pacto, dice Unamuno, es un “pacto inmanente, un verdadero contrato social intra-histórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo”⁷³. Es el contrato libre y base de individualidad de las “patrias chicas” que se encuentran subordinadas a la “patria humana universal”. En la formulación de ese pacto vemos el particular interés de nuestro autor por penetrar en el intra-texto de la historia para señalar que es posible lograr la integración universal sin demérito de lo particular, pues lo que se intenta es que a través de la comunidad de intereses externos sea factible unir las voluntades humanas de cada pueblo, es decir, considerar el contrato social intra-histórico como un sustrato de interacción y de enriquecimiento en el orden social universal. En estos señalamientos tenemos que resaltar la crítica del Rector de Salamanca a uno de los aspectos que han conformado el espíritu castizo; la idea del unitarismo conquistador que Castilla impuso sobre el resto de los pueblos de España. Unitarismo sustentado en la fuerza de la *catolización*; las guerras castizas de la edad de oro sustentadas en un intolerante imperativo religioso: “Para demarcar, por vía de remoción, la unidad nacional, se expulsó a judíos y moriscos y se cerró la puerta a luteranos, por <<sediciosos>>, perturbadores de la república”⁷⁴.

De la larga serie de acontecimientos históricos que dan cuenta de los mecanismos de exclusión en España, Unamuno pretende afrontar el reconocimiento de los hechos para llegar a una correcta valoración y la consiguiente interpretación de los mismos. Sobre esta base podemos llegar a comprender cómo es que se impuso el espíritu de exclusión, de la excluyente individuación de la casta, sobre el verdadero espíritu de asociación; se buscó la estrechez y cerrazón como forma de muerte antes que aceptar la experiencia de lo “otro”, se rechazó la multiformidad que desborda la vida. De ahí que Unamuno subraye que la concreción del pacto sólo es posible si se toma en consideración la libertad que proviene de “hacer de las leyes de las cosas leyes de

⁷³ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

nuestra mente”⁷⁵, es decir, se apela a la capacidad del actuar en libertad colectiva que posibilita la adaptación mutua entre lo que es cada individuo y el entorno, es la forma de relacionarnos y actuar en el mundo y con el mundo: “conocerlo para hacerlo nuestro haciéndonos suyos”⁷⁶. Hay, pues, entre lo individual (“patria chica”) y lo universal (“patria humana universal”) un ideal de armonía que actúa como fin⁷⁷. Y aquí centramos la relación del pacto y los hechos, pues es en ese ideal de armonía donde los hechos se disuelven para generar nuevos hechos, proceso en el que no se puede negar el papel fundamental de la historia como dominadora de las diferencias: “La historia va haciendo a los pueblos, la Historia que es algo del hado. Les hace un ideal dominando diferencias”⁷⁸. Y ese ideal que se pretende real a través de la acción, pues tal es la fuerza de compenetración con la realidad, tiene su expresión en la lengua que es depositaria del espíritu que la crea y que la literatura recoge con el poder revelador de sus metáforas:

Lo que hace la continuidad de un pueblo no es tanto la tradición histórica de una literatura cuanto la tradición intrahistórica de una lengua. [...] Toda serie discontinua persiste y se mantiene merced a un proceso continuo de que arranca: ésta es una forma más de la verdad de que el tiempo es forma de la eternidad⁷⁹.

Para Unamuno, pensar en la historia de España es volver al pueblo romano, es recuperar la conciencia de la tradición intrahistórica contenida en la lengua. Pensar la “patria humana universal” nos lleva a creer en una comunidad humana universal configurada de historia y de lenguaje. Por el lenguaje el pasado llega; por el lenguaje el futuro es convocado a anticipación y por ello podemos decir que “La tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro”.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 54.

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ Hemos podido constatar cómo la idea de universalidad en estrecha relación con la dominación de las diferencias tiene importantes implicaciones éticas en nuestro autor. Unamuno se pronunció a favor del universalismo en las relaciones sociales porque consideró que el “nacionalismo estrecho y de vista corta” oscurece el espíritu de los pueblos y favorece la negación de los hechos destructivos con el consecuente olvido de perspectivas que es necesario “arrancar” de las experiencias negativas. El Rector de Salamanca penetró en “el misterio de la sociedad humana” y nunca dejó de meditar y considerar la historia de España porque en ella meditaba y consideraba al hombre y con él lo que nos es común a todos: la humanidad en nosotros. “La universalidad no se alcanza por vía de remoción o de exclusión de diferencias, sino muchas veces ahondando en éstas. Pero tanto, que dejan de serlo. Hacia adentro, hacia las raíces, se encuentra lo que nos es común”. M. de Unamuno, “El zorrillismo estético”, en *De esto y de aquello*, *op.cit.* p. 77. Publicado en *La Nación*, Buenos Aires, 14 de mayo de 1917.

⁷⁸ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, *op. cit.* p. 54.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 62.

El poder del lenguaje se impone porque garantiza la continuidad de la comunidad humana universal. Recordemos que Unamuno siempre fue contra el purismo porque vio en el heterodoxismo una fuente de vida, de ahí que no dejó de considerar al lenguaje como un poder de socialización capaz de romper las limitaciones de la expresión particular para lograr la integración fecunda del espíritu hispánico en un ámbito universal: “El futuro lenguaje hispánico no puede ni debe ser una mera expansión del castizo castellano, sino una integración de hablas diferenciadas sobre su base”⁸⁰.

2.3 Diferencia entre “el hecho” y “los hechos”

Para llegar al significado de lo que Unamuno refiere como “el *hecho* vivo”, tomaremos un largo apartado que sobre él refiere nuestro autor en el segundo ensayo de *En torno al casticismo* y en el que confronta el significado de “el *hecho* vivo” con aquellos hechos con los que la ciencia elabora sus contenidos y resultados:

¡Cosa honda y difícil esta de conocer el *hecho* vivo! Cosa la única importante de la ciencia humana, que se reduce a conocer hechos en su contenido total. Porque toda cosa conocible es un *hecho* (*factum*), algo que se ha hecho. El universo todo es un tejido de hechos en el mar de lo indistinto e indeterminado, mar etéreo y eterno e infinito, un mar que se refleja en el cielo inmenso de nuestra mente, cuyo fondo es la ignorancia. Un mar sin orillas, pero con su abismo insondable, las entrañas desconocidas de lo conocido, abismo cuyo reflejo se pierde en el abismo de la mente. ¡Cosa honda y difícil conocer el hecho! Conocer el hecho, distinguirlo de otros y distinguirlo así con la vida, rehaciéndolo en nuestra mente⁸¹.

Lo que del texto se desprende son, antes que nada las características del hecho vivo. De éste se señala que está en íntima relación con el conocimiento; “toda cosa conocible es un hecho”. Conocer el hecho implica su distinción, separándolo de “otros hechos”, y sin embargo los hechos mantienen su propia individualidad por lo que es posible “distinguirlo de otros”. La nota de Unamuno apoya esa interpretación: “cada *hecho* es tal cual es y no otro como resultado de un proceso, de una diferenciación”⁸². Volvemos a encontrar la conjunción de lo que en primera instancia parece exigir una

⁸⁰ M. de Unamuno, “Contra el purismo” (1903), en *Viejos y jóvenes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944, p. 14.

⁸¹ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., pp. 74-75.

⁸² *Ibid.*, nota 10 del autor, p. 75.

separación; la del *hecho* y la de los hechos; la del *hecho* que se ha hecho y la del hecho como resultado de un proceso. Por otro lado, conocer los hechos “en su contenido total” exige no sólo la individualidad del hecho, sino también la de los elementos (hechos) que integran el proceso, pues el conocimiento del hecho implica tener el conocimiento del “universo” y sus “tejidos”, es decir, la forma en que los hechos se entrelazan y declaran su mutua dependencia. Y si es posible que los hechos se mantengan en unión es por un fondo común; un universo que los identifica, fondo que percibimos como una realidad que al ser constitutiva de cada hecho se constituye ella misma como plural. Esa pluralidad de la realidad es la que permite que las cosas se expresen tanto en su individualidad como en su universalidad. Que el *hecho* sea hecho es factible porque reconoce otros hechos, y en el reconocimiento de los hechos, el *hecho* se torna *hecho* vivo. La conclusión del apartado que de momento se comenta se da en el mismo planteamiento: “¡Cosa honda y difícil esta de conocer el *hecho* vivo!”. Esto nos lleva a comprender que no hay un conocimiento absoluto del hecho, pues la totalidad misma es un “mar eterno e infinito” y por ello inabarcable a la mente, pues ¿cómo llegar al conocimiento absoluto de una totalidad plural que se va diversificando infinitamente? Ante tal dificultad, Unamuno propone acercarse al hecho con lo que él llama “conocimiento vivo”, que es un acercarse al hecho para “*rehacerlo* mentalmente, reproduciendo su proceso: “La representación viva es un hecho rehecho”⁸³. Requerimos del conocimiento vivo porque no podemos detener el ansía de perdernos en las “entrañas desconocidas de lo conocido”, porque el conocimiento vivo nos permite rehacer el alma viva del pasado en el alma viva de nuestro presente y rechazar la generalización de los hechos en bruto.

De lo dicho hasta aquí, parece que no hemos llegado a la significación del *hecho* vivo. Para tratar de llegar a ello nos ayudaremos con lo que nuestro autor denomina “nimbo”, metáfora utilizada con frecuencia por él y que en *En torno al casticismo* expresa “lo indistinto e indeterminado”. “Nimbo” conduce la significación del *hecho* vivo: “No debe perderse de vista esto del nimbo, clave de la inquisición que hemos de hacer en la mente castiza castellana, porque es la base de la distinción entre el hecho en bruto y el hecho en vivo, entre su continente y su contenido”⁸⁴. En un primer momento “nimbo” significa tanto semejanza como continuidad: “La diferencia sólo se reconoce

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 72

sobre un fondo de **semejanza**. En la sucesión de impresiones discretas hay un fondo de **continuidad**, un *nimbo* que envuelve a lo precedente con lo subsiguiente”⁸⁵, poco después, Unamuno revierte esa significación y “nimbo” pasa a ser la identificación de lo “desemejante”: “Se producen la abstracción y la generalización, no por vía de remoción y exclusión tan sólo, sino fundiendo lo semejante en el nimbo de lo **desemejante**”⁸⁶. Nuevamente se presenta la exigencia de un fondo común en el que sea posible el enriquecimiento de dos polos, ese fondo es referido como nimbo (indistinto e indeterminado) y en el que lo idéntico alcanza identidad porque es capaz de diferenciarse de lo demás, y aquello que es diferente afirma su diferencia con lo demás porque es idéntico a sí mismo. El nimbo no excluye los polos, los vincula en su semejanza y su desemejanza, con lo que podemos decir que el nimbo, en tanto que es indistinto, es fondo de la distinción. Hasta aquí nos queda clara la concepción de nimbo como “base de distinción”, queda por matizar la distinción referida sobre “el hecho en bruto y el hecho en vivo”.

De manera concreta diremos que el hecho en vivo, “carne palpitante de la naturaleza”, se llena de significación viva y de historia; se mantiene en la “armonía siempre *in fieri* de lo eterno”⁸⁷, mientras que el hecho en bruto es un hecho que se asfixia por no enriquecerse de lo orgánico, es un hecho que no mantiene el flujo vital que permita una nueva representación y, sobre todo, no permite condensar la realidad en la “penumbra vaga” que posibilita la interpretación. Con la idea de nimbo, lo hemos visto ya, subyace una reflexión respecto a la idea de representación: “Nimbo o atmósfera ideal, que es lo que da carne y vida a los conceptos, lo que les mantiene en conexión: lo que les enriquece poco a poco, irrumpiendo en ellos desde sus entrañas”⁸⁸. Desde esa perspectiva, Unamuno va a desplegar con la metáfora del nimbo la construcción de otra metáfora, (“niebla”) a la que va a dotar de una mayor significación ontológica y será desarrollada con más precisión en su novela homónima.

No desconocemos que en la vasta producción unamuniana los temas históricos aparecen como hilos conductores que guían la reflexión filosófica de nuestro autor, y que en más de las veces los sucesos de la historia de España se convierten en una

⁸⁵ *Loc. cit.* El subrayado es mío.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 74. El subrayado es mío.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁸⁸ *Loc. cit.*

confrontación para dilucidar problemas que en su momento ocupan al pensador vasco. Iris M. Zavala, señala que: “*En torno al casticismo* no es, por cierto, el único texto donde Unamuno tematiza problemas de orden histórico, pero si es el primero en plantear problemas de sus orígenes (genealogías)”⁸⁹. La genealogía que construye Unamuno en dicho texto se enfrenta a la etimología para ver los troncos que han sujetado los significados de un vocablo, partir de ahí para movilizar la significación y lograr un juego libre de expresiones; el juego del pasado con el presente y con el porvenir: “La etimología suele ser a menudo el peso muerto de un vocablo, es su tradición, es su pasado. Y este pasado suele impedirle un nuevo porvenir”⁹⁰. De ahí que Unamuno proponga nuevos horizontes para ir al origen de lo castellano y lo castizo, pues al buscar la forma anquilosada de los vocablos que el tiempo ha conservado, se indaga su verdadero secreto y se intenta dotar de un nuevo sentido a lo ya dicho. La genealogía unamuniana no desprecia el conocimiento de la filología cuando ésta es verdaderamente científica, cuando como un “trampolín” nos impulsa a indagar más allá del significado dado en los vocablos y nos ayuda a desvelar el sentido de la historia: “Porque en la Historia, lo que realmente queda es lo dicho, es la palabra”⁹¹, y es palabra que tiene que ser perpetuada para una transformación de la historia, no para su anquilosamiento: “La Historia misma es una transición permanente [...] Tiene que haber quien recoja la transición, la Historia, y la haga intransitiva, eterna”⁹².

Desde una propuesta hermenéutica, Unamuno propone la búsqueda de la verdad intrahistórica como impulso para indagar sobre el origen de la *verdadera realidad de las cosas* e ir más allá de la interpretación de los hechos históricos. Y en Unamuno ese “más allá” refiere ir a lo “intra”, ir a lo profundo que encara el nimbo: “Se sume un hombre en la rebusca de curiosas noticias de pasados y luengos tiempos, por no encontrarse cara a cara con su conciencia que le pregunta por su propio destino y por su origen”⁹³. La historia, pues, es un texto abierto a nuestra interpretación. Buscar la verdad intrahistórica es penetrar en el misterio de la sociedad humana universal,

⁸⁹ Iris M. Zavala, *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991.

⁹⁰ M. de Unamuno, “Rueda la rueda”, en *La vida literaria*, op. cit. p. 77.

⁹¹ M. de Unamuno, “El hombre espejo” (1920), en *La vida literaria*, op. cit. ,p. 69.

⁹² *Ibid.*, pp. 68-69.

⁹³ M. de Unamuno, “Sobre la erudición y la crítica”, en *Obras completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951, p. 711.

penetrar en el vaivén de sus conjunciones, “marca específica de lo humano”, para comprender que la humanidad eterna equivale a “lo que nos es común a todos”, que podemos llegar a ella tanto desde la colectividad como desde la singularidad. La hermenéutica de Unamuno nos deja en claro que las manifestaciones históricas son posibles en su diversidad, que las manifestaciones culturales y científicas regionales no se oponen de manera negativa a las “otras” manifestaciones regionales ya que en sus manifestaciones particulares va la afirmación de su diferencia y a partir de la diferencia es posible marcar las conjunciones.

3. La ontología estética de Miguel de Unamuno

Hemos señalado ya el rechazo por parte de Unamuno a una filología como un mero trabajo de desenterrar palabras, ejercicio propio de una filología científicista. En su práctica filológica, el Rector de Salamanca se aplicó con rigor a la sumersión profunda de la palabra. El impulso filológico de Unamuno se guía siempre por su búsqueda de la verdad, un afán por encontrar el verdadero potencial contenido en la palabra y poder elevar toda la riqueza de su contenido a las capacidades de la expresión humana. Unamuno vivió amando la nobleza de la filología, por eso atacó a los que se dicen filólogos y que no son sino “gramáticos de preceptos y de la congruencia, de práctica pobre, como para niños”¹.

Unamuno vivió con la nobleza de la filología que ayuda a llegar a la intrapalabra, que ayuda a descubrir el alma de la palabra. Quienes desentierran palabras sin sentir su palpitar, quienes van a la palabra para asentar un precepto o un dogma, no son sino “rabiosos misólogos, que es contradictorio de filólogos”².

No repetiremos el acre combate que Unamuno sostuvo con la intelectualidad de su época respecto a la práctica científicista de la filosofía, sin embargo, ahora nos interesa puntualizar que Unamuno jamás pensó la filosofía como un quehacer analítico del lenguaje. Para Unamuno, Toda filosofía es, pues, en el fondo filología y lo que da vida tanto a la filología como a la filosofía es el hombre real de carne y hueso, pues éste es quien da el aliento al ejercicio del pensar y al quehacer por el origen de la palabra. Ir al origen, buscar la verdadera constitución de la palabra es la vocación unamuniana, de ahí que la filología sea para Unamuno, tal como fue para Nietzsche, una forma de filosofía, una verdadera filosofía que jamás dejó de pensar al hombre concreto y real, pues el hombre es la entraña que late en el ejercicio filosófico unamuniano. “Toda filosofía es, pues, en el fondo filología”, y lo es porque “La filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable”³, de ahí que Unamuno considere que una filología o una filosofía que tiendan al abuso del lenguaje queriendo hacer de él un malabarismo retórico, pedante y vacío no son sino científicismo irreflexivo.

¹ M. de Unamuno, “Moharrachos sin nombre”, en *De esto y de aquello*, *op.cit.* p. 84.

² *Loc.cit.*

³ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, Conclusión, pp. 305-306.

La literatura no escapó a los ataques de Unamuno, vale aclarar que a cierto tipo de literatura. Aquella “cochina literatura” que don Miguel rechazó se refiere a la literatura que etiqueta y clasifica las formas del universo, que carece de imaginación y de pensamiento, pues, si bien es verdad que Unamuno atacó la ambigüedad del realismo en la literatura, cuidémonos de pensar que Unamuno hizo *tabula rasa* del realismo literario, ya que el realismo que le resulta inoperante es el que hace sacar de la realidad marionetas, figurillas que repiten la voz cotidiana pretendiendo una copia fiel de la realidad superficial, cosa aparte es el realismo poético, el realismo que reconoce y toma la verdadera realidad constructora.

Unamuno no se conforma con lo que se presenta de manera inmediata; su realismo no toma de manera unilateral la realidad de lo que es, sino que vislumbra una realidad que abarca aquello que quiere ser, más aún, una realidad que abarca también el querer no ser, es decir, el realismo poético unamuniano es el enriquecimiento con la visión de la realidad, o mejor dicho, de la pluralidad de la realidad. Filología, filosofía y poesía son en Unamuno un constante vaivén del pensamiento a la palabra. Es imposible separar a Unamuno de la filología, la filosofía o la poesía. Pretender ubicarle únicamente en un campo específico sería encasillarle y perder de vista que desde y con esos saberes, Unamuno logró la unidad germinante que se despliega en una pluralidad expresiva cuyo fruto inacabado es el intento desesperado por ir al alma de las cosas todas.

En lo que sigue abordaremos dos puntos importantes desplegados en las obras del Rector de Salamanca, por un lado, veremos el planteamiento ontológico de la conciencia como problema; por otro lado, abordaremos la metáfora nimbo y su desarrollo como metáfora ontológica y la forma en que esa metáfora se vuelca en una serie de símbolos y expresiones metafóricas con las que Miguel de Unamuno expresa la inseguridad ontológica y el problema de la personalidad. Desde esa perspectiva, nos acercaremos al despliegue de la significativa frase unamuniana “me hago a mí mismo”, frase que consideramos rectora en las posibilidades de asociar la creación de un yo con la creación poética-narrativa, lo que abriría la posibilidad de señalar una ontología estética narrativa. A partir de situar el valor de la metáfora ontológica en el pensamiento de Unamuno, podremos sustentar que el ser buscado de Unamuno es un proyecto constante y nunca acabado.

3.1 Planteamiento del problema ontológico

María Zambrano considera que para comprender el pensamiento de Miguel de Unamuno es importante señalar la situación que determina el inicio de la obra del pensador vasco. Dicha situación, llega justo a su culminación precisamente en la época en que Unamuno vive la efervescencia de la vida intelectual española. Es decir, un periodo que va de 1890 a 1900, años más, años menos. Situación que está determinada por el conflicto de la conciencia: “es el conflicto entre la conciencia y lo que no lo es”⁴. Dicho conflicto encuentra su punto crítico en el siglo XIX, tiempo en que el hombre europeo se cobija en el mandato de ideólogos que dirigen las ciencias y en el que se ha asentado la ciencia como un sistema de conocimientos “claros y distintos”. Conflicto de la conciencia cuándo el hombre ha creído ver en ella la forma más inmediata y evidente de su existencia. Dotada de autonomía, la conciencia sujeta al hombre, sujeción que da el reverso a la confianza del hombre que, contrariamente, creía que era él el que poseía por completo a la conciencia. El hombre que creyó alcanzar la claridad de sí, la clara identidad, se sentía seguro al dejar de lado el componente “oscuro” de su existencia, el abandono del propio cuerpo como componente total de la conciencia.

Al finalizar el siglo XIX y con la entrada del nuevo siglo, esa claridad de la conciencia es criticada por autores como Nietzsche, Freud, Bergson, Unamuno y otros

⁴ Zambrano señala que es en el ámbito de la cultura europea donde acontece el nacimiento de la conciencia teórica, cartesiana y kantiana como forma de una nueva religión; la nueva creencia de que la conciencia es la totalidad del ser. Transparencia y revelación son los atributos que el hombre moderno instala en el nuevo dios. Hay, dice Zambrano, una multiplicidad religiosa que ocupa el lugar de la realidad que ha huido. Religiones que no se dan a conocer como tales, sino que se conducen de forma sutil: *Parecen conducirse a la manera de cómo los gases llenan un espacio que no les corresponde y que ha quedado vacío*. ¿Cuáles son esas nuevas religiones? Humanidad, arte, naturaleza, progreso, ciencia, justicia, fraternidad... se construyen como ideas indiscutibles y portadoras de un saber absoluto; despiertan una adoración absoluta entre los medios sociales cultos que abandonan cualquier religión tradicional; se esquila lo religioso para abrazar y adorar al nuevo descubrimiento, al nuevo dios. Pero, ¿cuál es ese *espacio vacío* del que habla Zambrano? Para la filósofa española, ese *espacio vacío* corresponde a la interioridad, el fondo originario del hombre: “Parece ser el núcleo de la catástrofe europea la pérdida efectiva de ese centro o espacio interior. La pérdida de su interioridad que es asfixia, que se grita desesperadamente en el espacio vital. Pues se trata nada menos que de la realidad externa y propia, de la realidad de las cosas y del hombre mismo que también se llega a desrealizar. Espacio vital previo y anterior al espacio físico”. Cfr. María Zambrano, “La inhibición europea” y “El drama de la conciencia”, en *Unamuno*, Barcelona, Debate, 2003, pp 56-69. Es importante aclarar que para Zambrano “realidad” corresponde no únicamente a aquello factible de captar y definir por el pensamiento, sino que también corresponde a *esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas*. M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 91. La “realidad”, o mejor dicho, “el fondo último de la realidad”, es considerada por Zambrano como sagrado porque es *la suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real*. M. Zambrano, *ibid.*, p. 32. Estos señalamientos nos llevan a comprender que el aspecto religioso que menciona Zambrano es en realidad una consideración ontológica cuya pretensión es resaltar el vínculo originario que las nuevas religiones pretenden desplazar.

pensadores que corrieron a buscar otras formas de acceso a la realidad. Fueron las teorías freudianas las que cuestionaron la antropología cristiana al plantear al hombre como una realidad compleja que tiene que recuperar sus zonas inconscientes; fueron las intuiciones bergsonianas las que nos plantean, en forma incluyente, la duración de la conciencia y la conciencia de la duración. Al rechazar la claridad de la razón moderna, Unamuno, tal como lo hizo Nietzsche, busca en el descenso interior la abundancia de la vida que se vive y se expresa como contradicción y paradoja.

Coincidimos con François Meyer en considerar que el pensamiento de Miguel de Unamuno está ausente de cualquier perspectiva psicológica, pues el discurrir unamuniano está centrado en el análisis específico de la raíz misma del ser, motivo más que suficiente para sustentar una caracterización ontológica en el discurso del pensador vasco. Juan David García Bacca señala a Unamuno como el pensador al que debemos la revelación de “un componente real de nuestra realidad” que hasta entonces no había sido valorado de forma suficiente por la filosofía; la revelación de la conciencia agónica y el sentimiento trágico de la vida. Nos pregunta de forma apasionada García Bacca, “¿Qué filósofo anterior a Unamuno planteó la cuestión de la intensificación de la conciencia? ¿Quién habló de *acrecentar* la conciencia para ser más real?”⁵ Preguntas que nos guían hacia la discusión central de Unamuno con la tradición filosófica.

La problemática que sobre la mesa pone nuestro autor señala, por un lado, el ejercicio de una filosofía que ha considerado a la conciencia como “lugar de presentación” de las cosas externas, donde no tienen cabida ni el dolor ni las más íntimas angustias. Por otro lado, nos indica la pretensión del filosofar como un mero acto del “conocer”. La consecuencia de esta actitud filosófica es una extrema violencia que separa la unidad del hombre concreto. Hacer de la conciencia una abstracción no ha logrado más que arrancar al hombre de la vida: “Una conciencia *‘puramente presentacional’*, simple pantalla neutral en que todo puede hacer acto de presencia, es una *abstracción* en el peor sentido de la palabra, porque encierra una *mutilación real* hecha a mi misma realidad por mi mismo”⁶.

El aporte de Unamuno al campo de la filosofía ha sido, pues, el señalar que el sentimiento trágico es un componente de la vida. En su planteamiento, el sentimiento

⁵ Juan David García Bacca, “Unamuno o la conciencia agónica”, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Vol. I, Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, 1947, p. 107.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

trágico es el principio propio del filosofar, pues con él se comprende que la filosofía no puede estar al margen de la vida. Aquél componente ignorado por la filosofía tradicional, llegó a un “avance” con la propuesta del *cogito ergo sum* de Descartes. Unamuno responde de manera firme a ese argumento: “La verdad es sum, ergo cogito: soy, luego pienso, aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad?”⁷.

El cuestionamiento de Unamuno a la filosofía de Descartes, en este punto concreto, se centra en la construcción de un pensamiento puro que deja de lado la materialidad concreta del sentir, pues pareciera que el hombre estructura la existencia prescindiendo de sí mismo y en su lugar instalar un pensamiento puro. Para García Bacca, es posible equiparar el enfrentamiento de la posición cartesiana y la de Unamuno con la contraposición del principio de identidad con el de contradicción de la ontología clásica⁸, según esto, la “duda metódica” de Descartes arroja un resultado parecido al principio de identidad ya que la afirmación “pienso, luego soy”, “estoy siendo en el pensar”, no guarda dependencia con lo pensado, y en rigor basta con el “pienso” para la comprobación de la existencia, pues la existencia del pensamiento es la indudable existencia de la conciencia, por lo que “la existencia queda implicada, presente por inmediata identidad, pues contra ella no se ha atentado”⁹.

En el discurso unamuniano se siente la existencia antes que el pensamiento. De ahí que se brinda importancia a la posibilidad de concebirse como no existiendo, es decir, antes que el pensamiento dude de los objetos hay que obligar al pensamiento a su no existencia, y en consecuencia a imaginar la no existencia de nuestra existencia, a concebirnos en el propio anonadamiento. ¿Cómo podríamos imaginar un atentado de tal

⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, II, p. 76.

⁸ Aristóteles fundamentó el principio de contradicción como el principio más firme de todos: *Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido*. Met. IV, 3; 1005 b y ss. Este principio descansa en el concepto de ser y en la incondicionada incompatibilidad del ser con el no ser, por lo que pertenece en primer término a la ontología, antes que a la lógica.

“El controvertido principio *identidad de los indiscernibles* -Leibniz y otros- (“Lo que es, es”), intentó ser colocado, con poca fortuna, en el primer lugar de los principios por algunos filósofos modernos. Según este principio, la igualdad completa, en todos los determinantes que hacen a una cosa ser lo que es, trae consigo la identidad real. La *identidad real-u objetiva*-, es, primordialmente, la coincidencia de varios contenidos de pensamiento en un único ente. Cabe hablar de identidad real (ontológica) en el perseverar de un ente, sobre todo de la substancia a través del tiempo, a pesar del cambio de las apariencias o de los accidentes”. Walter Brugger, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, 1972, p. 278.

⁹ J.D. García Bacca, *op. cit.* p. 110.

magnitud? ¿Cómo concebimos en enfrentamiento con nuestra nada? El punto de partida es buscar si es posible tener conciencia de la propia inconciencia, después viene la percepción de la imposibilidad de no poder concebirse no existiendo: “Imposible nos es, en efecto, concebimos como no existentes”, dice Unamuno. Pero esta imposibilidad sólo alcanza su formulación si parte desde una “conciencia agónica”. A partir de la postura de Descartes y la de Unamuno, García Bacca nos aclara lo que debemos comprender por “conciencia agónica”:

La *conciencia agónica*, el dolor de ese autoestrangulamiento en intento, es conciencia de potencia real, superior a la simplemente *presentacional* de Descartes, Husserl y filosofía común y corriente.

El experimento real, y realizable, de intentar concebirse como no existente proporciona, por su fracaso mismo real, una *primera potenciación de la conciencia*, comparada con la *potencia cero* de estilo puramente presentacional de la existencia propia, por sólo haber despedido todos los objetos. La duda metódica es ineficaz para proporcionarnos “*esa imposibilidad de no existir*”; sólo nos ofrece el *hecho simple* de que existimos, con independencia de lo que pase y sean los objetos¹⁰.

La potencia *cero* presentacional del “yo existo” cartesiano, parece decir que si el mero acto de pensar certifica la existencia ¿para qué indagar en la existencia? ¿Para qué indagar en un hecho que se considera ya dado? Mientras que la imposibilidad de representarse, imaginarse o pensarse no existiendo marca la *potenciación de la conciencia* unamuniana, en esa *potenciación*, la conciencia agónica atenta contra el pensamiento mismo cuando lo obliga a pensar que no existe, y al obligar al pensante a concebirse como no existente atenta contra su existencia. El atentado contra la existencia, sin embargo, tiene el propósito de recuperar la existencia, pues se pretende considerarla a plenitud, llevarla a un extremo y ponerla a *temblar por el ser*. Unamuno quiere patentizar una duda existencial como un plantearse otro modo de captar la realidad concreta, un modo que se conduce a través del desgarramiento con el que confronta una representación inmediata. La representación que se valida es la representación histórica. Dada y elaborada en el lenguaje, dicha representación nos faculta el conocimiento del mundo, y al ser elaborada en el lenguaje por el existente concreto no puede ser representación psíquica. La intuición central unamuniana consiste en que tenemos el sentimiento de que el ser es enemigo de sí mismo, que percibimos una forma irremediable de nuestro ser que se manifiesta como contradicción y paradoja. Esa intuición se ha interpretado, dice Meyer, o como un “sentimiento”, o bien, como la

¹⁰ *Idem.*, p. 111.

proyección de un temperamento, cuando en realidad se trata de “la conciencia de una estructura ontológica necesaria, irreductible y basada en una aguda percepción de las condiciones mismas del ser concreto”¹¹. Es cierto, la expresión “sentir” es constante en los textos de Unamuno, nosotros, en sintonía con Meyer, interpretamos ese “sentir” como la base de posibilidades que el hombre tiene para acercarse a su estructura ontológica, una puerta intuitiva que abre el camino a la interpretación.

Hay un sentir que Unamuno señala como descenso interior y en el que la experiencia del ser se identifica con el sentirse: “Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en el que el sentirse se identifica con el ser”¹². Es, pues, desde las profundas “entrañas”¹³ que el hombre se brinda una experiencia ontológica, experiencia con la que el hombre de carne y hueso reconoce su punto constitutivo, su enfermedad ontológica. Y sólo al hombre, por tener conciencia, se le presentan las condiciones de la enfermedad; contradicción y agonía, pues desde el estado agónico se abre la estructura ontológica como conflicto, como lucha sustentada en la contradicción del ser consigo mismo. Y sin embargo, el ser concreto se confunde con la conciencia y la filosofía racionalista la confunde con la conciencia teórica: “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”¹⁴. Es posible comprender, entonces, que la conciencia reconoce como apariencia aquello que no es ella misma, de ahí que la experiencia del ser llega a confundirse con la conciencia misma, es por eso que Unamuno utilice la forma reflexiva *serse* para expresar el modo en que el ser se da, es decir, como experiencia dada en la conciencia refleja de sí misma, por lo que ser sería, entonces, tener conciencia de sí. En este punto, cabe preguntarse,

¹¹ F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, *op cit.*, p. 18

¹² M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, VII, p. 168.

¹³ “Descenso” y “entrañas” pueden considerarse categorías desde las cuales es factible la comprensión del ser y desde ellas se posibilita una búsqueda que conlleva al “serse”. “Descenso a las entrañas” es viaje profundo al misterio, a lo oculto, a las zonas oscuras de la vida que el racionalismo rechazó para allegarse a las “ideas claras y distintas”, o a la “luz del intelecto”, a “las formas bellas”, al “puro entendimiento” “Descenso” y “entraña” aluden a un movimiento, al carácter palpitante de la vida, al movimiento del ser por desvelarse. La filosofía española no ha dejado de considerar la idea del “descenso a las entrañas” como una recuperación de esas zonas oscuras, herméticas e irracionales que señalan el componente irracional del hombre. La idea del “serse” ha dado pauta al enfrentamiento con la idea de sujeto como algo dado y absoluto. En su “discurrir por metáforas”, Unamuno heredó a la filosofía española una serie de metáforas para interpretar la realidad lejos del lenguaje en que se apoya el discurso racional.

¹⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, VII, pp. 179-180.

¿qué es lo que hace volver a la conciencia sobre sí? Es factible la expresión de la identidad del ser y de la conciencia si atendemos a un doble mecanismo: primero, por la imposibilidad de aplicar a la conciencia un modo de ser distinto de ella, y segundo, porque ella misma no puede rechazar ser conciencia ni puede rechazar su modo de conocerse, su modo de ser:

Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la inconciencia y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo¹⁵.

Hay, entonces, una seguridad de la existencia, pero esa seguridad se alcanza únicamente teniendo a la base el reconocimiento de la congoja, de la sensación de vértigo, de dolor y de angustia, experiencias que constituyen el ser de sí mismo. Así lo enfatiza Unamuno: “Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí”¹⁶. “La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor”¹⁷. El dolor espiritual, que nuestro autor identifica con la angustia, es la puerta abierta a la integridad que somos, nos revela la existencia de las propias entrañas, es el estado de ánimo revelador más inmediato de la existencia. El dolor es fuerza descubridora de la conciencia de ser yo; el *serse* es ser consciente de sí en el dolor. Es la reversión de la conciencia un enfrentamiento con la angustia de la propia negación, es decir, la conciencia del ser hace patente su existencia al llevar a cabo la negación de la conciencia por sí misma; la reversión es voluntad de aniquilamiento, una voluntad de contradicción en la que el ser mismo se constata en la angustia, y la angustia no es sino angustia de su propia negación en la que es dada la experiencia de la existencia. La experiencia de la existencia, entonces, se vive como agonía. De la experiencia sobre la constatación de la existencia brota un “terror a la nada”, y contra ella se defiende la existencia que repugna el dejar de ser. La constatación de ser es apenas la apertura a la humana necesidad de sobreexistencia, pues una pura y muda existencia oculta la auténtica tragicidad de la existencia.

¹⁵ *Ibid*, III, p. 79.

¹⁶ *Ibid.*, IX, p. 226.

¹⁷ *Ibid.*, IX, p. 221.

A la voluntad de contradicción unamuniana se le ha querido ver o como el producto de influencias negativas que los autores racionalistas y filósofos dejaban en Unamuno en la época de su formación intelectual, o como un tema carente de valor filosófico. En su justa dimensión, la voluntad de contradicción contiene el planteamiento del problema de la supervivencia que Unamuno, en varios textos señala como “hambre”, es decir, hambre ontológica. Y es esta hambre ontológica la base de un anhelo humano; *el hambre de la inmortalidad personal*.

Tema dominante en los planteamientos de Miguel de Unamuno es el ansía de inmortalidad. Con frecuencia esta idea ha sido interpretada como un simple *deseo*, es decir, un deseo de inmortalidad al que en no pocas ocasiones se ha catalogado como un exceso de narcisismo por parte de nuestro autor. Nosotros situamos el problema de la inmortalidad como un componente del planteamiento unamuniano de la tragicidad de la existencia que se expresa en la oposición del todo y de la nada, de lo infinito y de lo finito, cuyas consecuencias son de relevancia ontológica.

3.1.1 La contradicción del *serse* y el *serlo todo*

El *serse* y el *serlo todo* son dimensiones presentes en la conciencia y que hacen de ella una conciencia desgarrada. En esta problemática, el anhelo de abarcar la totalidad se impone sobre el deseo de inmortalidad: “Quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio. De no serlo todo y por siempre es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!¹⁸. Este afán de proyección en el todo, este anhelo de abarcar la totalidad no es más que la respuesta inmediata, o como dice Unamuno “el único remedio”, a la nada: *Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada*¹⁹. Y por ser remedio, tenemos que considerar ese *todo*, como una parte integrante de lo que ya hemos señalado como “enfermedad ontológica”, es una dimensión del propio ser arrojado a una *tensión*.

La conciencia en tanto experiencia reflexiva de sí misma –y no en el mero sentido teórico-exhaustivo exterior–, el *serse*, nos hace ser conscientes de nuestra limitación, nos hace reconocer el doloroso límite donde se acaba mi ser y desde donde

¹⁸ *Ibid.*, III, P. 80

¹⁹ *Ibid.*, VII, p. 167.

ya no se es: “La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación; me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser y desde donde no soy”²⁰. Así, en el *serse* se implica la conciencia del límite en la medida en que estas dos dimensiones aceptan un “más allá” de ese límite, que a su vez es esencial a la conciencia de ser, por lo que podemos hablar de una conciencia que distingue la oposición de lo que es sí mismo y lo que en sí mismo no es: *me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás*. El *serse*, como experiencia real y concreta, conciencia original del ser, se muestra como negación, no sólo del infinito sino del *serlo todo*, pero la voluntad de ser es, también, una voluntad de delimitación, de *serse*, y se convierte en negación del *serlo todo*:

Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y además a invadir a todos los otros, **a ser los otros sin dejar de ser él**, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlos todos en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a lo extremo de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos²¹.

Cuando decimos límite, señalamos dos polos que el mismo límite sugiere; la interioridad y la exterioridad. Y este comportamiento, que no es sino hambre de ser, muestra un carácter imposible y contradictorio, pues pretende “ensanchar los límites sin romperlos”; aspira a “ser los otros sin dejar de ser él mismo”, es una contradicción que se refleja en un doble movimiento; va hacia sí mismo y hacia otro, hacia la interioridad y hacia la exterioridad. Doble movimiento en estrecha relación con el estatuto ontológico que, en expresión de Meyer, *se contiene integro en esta voluntad contradictoria*.

En este vaivén del *serse* y el *serlo todo*, la conciencia de sí mismo no es sino choque continuo que se expresa en una dialéctica que no es abstracta ni racional, sino real y concreta, se trata de una conciencia que al rechazar el límite se mantiene siempre abierta al enfrentamiento necesario entre lo finito y lo infinito, la confrontación del *todo o nada* y donde acaece el drama, el conflicto; la conciencia de sí mismo es ser agónico. Desde éste planteamiento, Miguel de Unamuno enfrenta el problema de la finitud humana y desde esa base aventura la construcción de una ontología.

²⁰ *Loc.cit.* .

²¹ *Ibid.*, IX, p. 223. El énfasis es mío.

No podemos dejar de situar a la estructura de lo interior y lo exterior como una antinomia sugerente de elevar a nivel de categoría en las que lo individual se enfrenta a lo universal. Estamos frente a un aparato dinámico en que la interioridad se torna conquista a través de una lucha, sin que eso signifique la aspiración a una ruptura de un campo a favor del otro, por ello podemos situar la antinomia interior-exterior en el plano de la confrontación. Y si Unamuno distingue uno y otro campo es para poner el acento en la interioridad, pues es en ella donde el universo entero se forja. Podemos decir, entonces, que en la conquista de la interioridad es posible asumir relaciones. El *serse* y el *serlo todo* expresan una ontología comunicante donde interior-exterior son espacio y movimiento en continuo enfrentamiento. Para Meyer, no podemos reducir el movimiento de la interioridad y la exterioridad a una simple patética de la subjetividad: “el patetismo unamuniano no es precisamente el de la subjetividad, sino el del enfrentamiento de lo subjetivo a lo objetivo, de la interioridad a la exterioridad”²². Interioridad-exterioridad, pues, son dimensiones del ser en tanto que el existente busca su imposible unión, es, otra vez, el querer contradictorio de forjar su interioridad sin perder la del mundo exterior. La vida, la conciencia no pueden concebirse sin este doble movimiento.

Este dinamismo de lo subjetivo con lo objetivo salva al existente del solipsismo, pues en el respeto a la intimidad ésta se ve trascendida por la apertura a lo social, por el despliegue hacia una ontología comunicante hacia todo lo real: “El **individuo**—que es, en cierto modo, **sociedad**, y la sociedad —que es también un individuo—, inseparables el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia”²³. La búsqueda del ámbito interior, la búsqueda de la entraña, hace decir, más bien gritar, a Don Miguel; “¡Adentro! Reconcéntrate para irradiar”²⁴. Adentro, al interior, pero esto no se concibe sin su contraparte exterior. Y sin embargo, uno y otro polo se presentan como un verdadero peligro: “Sólo en la sociedad te encontrarás a ti mismo; si te aíslas de ella no darás más que con un fantasma de tu verdadero sujeto propio. Sólo en la sociedad adquieres tu sentido todo, pero despegado de ella”²⁵. Vemos, pues, que estas dimensiones de la

²² F. Meyer, *op.cit.*, p. 61.

²³ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, VII, p. 176. El énfasis es mío.

²⁴ M. de Unamuno, “¡Adentro!”, en *Obras Completas, Ensayos*, T. I, Aguilar, Madrid, 1951, p. 246.

²⁵ *Ibid.*, p. 245.

interioridad y la exterioridad representan al existente una doble amenaza que expresa de forma aguda el conflicto del ser consigo mismo, por ello la seguridad subjetiva acerca de sí está ausente. Sin embargo, si vemos el interior y el exterior como mundos distintos, bien difícil es imponer una línea que marque el límite de uno y otro, pues no cabe decir el punto preciso en que pertenecemos al mundo externo o en que punto hacemos ese mundo nuestro.

En diversos textos Unamuno señala la distinción entre individualidad y personalidad, distinción que no es sino acento especial del movimiento de interioridad y exterioridad. En *El individualismo español* (1901) recalca la importancia que tiene para él esa distinción:

La noción de persona se refiere más bien al contenido, y la de individuo al continente espiritual. Con mucha individualidad, separándose uno muy fuerte y acusadamente de los demás individuos sus análogos, puede tener muy poco de propio y personal. Y hasta podría decirse que en cierto sentido la individualidad y la personalidad se contraponen, aunque en otro más amplio y más exacto sentido pueda decirse que se prestan mutuo apoyo ²⁶.

En ese mutuo apoyo, que es a la vez enfrentamiento, no cabe comprender el interior como mundo psicológico, sino percibir que la conciencia de sí, en tanto lugar de enfrentamiento también lo es de apertura porque no deja de considerar la realidad externa, es la tensión entre el yo y el otro, o como sugiere Meyer, entre el “nada más que yo” y el “más que yo”, sugerencia que considera los límites del espacio y que Unamuno declara en forma contundente: “La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud”²⁷, pues, en última instancia, “El individuo es el fin del universo”²⁸. “Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia”²⁹. Como vemos, la distinción entre individualidad y personalidad adquiere relevancia vista a la luz de la problemática de la inmortalidad. Vale la pena mencionar una larga explicación de Unamuno sobre este punto:

²⁶ Miguel de Unamuno, “El individualismo español”, en *Viejos y jóvenes*, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 53

²⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, Conclusión, p. 307.

²⁹ *Ibid.*, VIII, p. 197.

La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente y la personalidad el contenido, o podría también decir, en un cierto sentido, que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí –y que es de una cierta manera todo el universo–, y mi individualidad es mi extensión: lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito. Cien tinajas de fuerte casco de barro están fuertemente individualizadas, pero pueden ser iguales y vacías, o a lo sumo llenas del mismo líquido homogéneo, mientras que dos vejigas de membrana sutilísima, a través de la cual se verifica activa ósmosis y exósmosis pueden diferenciarse fuertemente y estar llenas de líquidos muy complejos. Y así puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún, y es que cuanto más personalidad tiene uno, cuanto mayor riqueza interior, cuanto más sociedad es en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás. Y de la misma manera, el rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, el *ens summum*, es un ser en quien la individualidad, o más bien, la simplicidad, ahoga a la personalidad³⁰.

Caracteriza nuestro autor a una individualidad que, en caso de perfección, llegaría a unidad por simplicidad, capaz de alcanzar la distinción frente al entorno, y por ello la individualidad garantiza que esa inmortalidad es completamente *mía*, únicamente *mía* y jamás compartida con otra realidad, y sin embargo, *la simplicidad, ahoga la personalidad*, pues a un exceso de distinción no queda sino el vaciamiento del individuo. La individualidad vacía del *crustáceo espiritual* es el peligro de una inmortalidad “propia”. En el polo opuesto, la personalidad impregnada de universo, plena en su riqueza interior, por estar en constante contacto con su entorno, se ve amenazada de disolución, de ser absorbida y peligra su individualidad.

La conciencia de nuestra limitación será la posibilidad no sólo de sentir la existencia, sino de sentir la sobreexistencia, pues en la dimensión del *serse*, la conciencia adquiere la conciencia de un más allá del límite, conocer el límite nos abre a la experiencia que estructura la vivencia del ser como una negación de lo finito y lo infinito. En la dimensión problemática de la conciencia se instala una tensión entre la conciencia de nuestra finitud y nuestro anhelo de persistencia; la real angustia que abre la conciencia agónica permanece en conflicto con el deseo de inconsciencia, con el anhelo del sueño de la intra-cuna.

La agonía perpetua es el choque de la conciencia con la inconciencia, no hay superación sino doloroso abrazo, de ahí que el problema de la perdurabilidad también señala, con mayor énfasis, el particular aspecto del tiempo; la eternidad. “El terrible misterio del tiempo”, que por ser misterio no deja de torturar, la atención al tiempo se convierte en pregunta desesperada, de tal suerte que la dimensión de la eternidad

³⁰ *Ibid.*, VIII pp. 192-193.

entrega dos actitudes contradictorias: despierta horror y se le rechaza, pero a la vez es fuente de esperanza por lo que se le desea con pasión. Es, pues, una actitud por demás contradictoria que no es sino el reflejo de una contradicción ontológica fundamental: por un lado, la eternidad proyecta tanto el anhelo de ser como la precipitación de la angustia por el límite; por otro lado, la eternidad está amenazada por la ruptura de los límites. Así, son tan esenciales al existente tanto la finitud y la temporalidad como el anhelo de lo infinito y de lo eterno. Estas dos dimensiones se mantienen unidas y su “articulación” es, de igual forma contradictoria. Ante la angustia frente a la finitud el existente busca con frenesí el anhelo de eternidad, y sin embargo, lo eterno lo arroja nuevamente a lo temporal, pues es la dimensión de lo eterno la que brinda el fluir del tiempo y es esa fluidez de lo temporal la que rompe las cadenas que amarran al consuelo de la eternidad: “No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve, a fugitivos reflejos de él. Vive al día, en las olas del tiempo, pero asentado sobre tu roca viva, dentro del mar de la eternidad; al día en la eternidad es como debes vivir”³¹. Y el estar “al día en la eternidad”, contradicción esencial, marca una perspectiva del tiempo, pues ese entrelazamiento no significa esclavitud sino libertad: “sólo el porvenir es reino de libertad, pues así que algo se vierte al tiempo, a su ceñidor queda sujeto. Ni lo pasado puede ser más que como fue, ni cabe que lo presente sea más que como es; el puede ser siempre futuro”³². Vemos, pues, que esta relación contradictoria de lo eterno con lo temporal están estrechamente ligadas al *serse* y al *serlo todo*.

Dos cuestiones se nos presentan al acercarnos a la ontología de Miguel de Unamuno: la noción de nada y la noción de sustancia en nuestro autor. Nos preguntamos si están presentes a cabalidad esas nociones o de qué manera se presentan y cuál es la verdadera valoración que nuestro autor les brinda. Ante la angustia de lo finito, de la nada, ésta nada ¿puede pensarse?, ¿puede sentirse? Si la nada se piensa, la pregunta se formularía con un ¿qué es?; si la nada se siente, damos por hecho que se siente como presencia de un “algo”, entonces, la pregunta que le corresponde es ¿quién es? ¿Conviene la noción pretendida “racional” de sustancia como “ser en sí”, cuándo se ha palpado el “sentimiento hipnótico del mundo”? Estas interrogantes podrían acercarnos a la comprensión de algunos puntos fundamentales en la ontología de nuestro autor.

³¹ *Ibid.*, X, p. 239.

³² *Ibid.*, X, p. 241.

3.1.2 La *nada* y la *sustancia* en Unamuno

François Meyer señala la dificultad que nos presenta el término *nada* en el pensamiento de Unamuno: “podría llegarse a dudar que el término *nada* signifique exactamente lo que Unamuno tiene en su mente cuando la utiliza”³³. La dificultad de podernos acercar a la noción de *nada* en nuestro autor estriba en querer entender esa noción como un cúmulo de características opuestas o antitéticas del ser. Si tenemos que partir obligadamente de una antítesis, ésta se refiere al problema específico señalado por Unamuno, es decir, a la antítesis del todo o de lo infinito. Si suponemos que en la situación ontológica concreta se acepta la presencia tanto de lo finito como de lo infinito, podríamos concebir que sea a partir de esas dos dimensiones desde donde la *nada* se desprende ya que no hay ningún señalamiento de esa *nada* como un absoluto, no hay una *nada* plena, por lo que, entonces esa *nada* se comprende más bien como un “algo”. Veámoslo de la siguiente manera: si en la dimensión *del todo*, el *serse* se anula, y en la dimensión del *serse* lo que se anula es el *todo*, entonces no existe alternativa que medie, no hay solución porque ninguna elección se autoriza de manera plena y satisfactoria. La contradicción del límite y lo ilimitado, el *serse* y el *serlo todo*, es la contradicción más íntima, más concreta y viva que pueda experimentar el hombre, finalmente es una experiencia de desaliento y confusión: “...esos arrechuchos de desaliento suelen ser pasaderos, y no más que síntoma de la conciencia que de la propia nada radical se tiene, conciencia de que se cobra nuevas fuerzas para aspirar a serlo todo [...] **De esa conciencia de tu poquedad recogerás arrestos para tender a serlo todo**

³⁴.

Confusión de una *nada radical* y de una *poquedad*, donde esa *poquedad* no es sino un “residuo”, un “algo” que me lleva a querer ser todo. Es esa “poquedad” donde Meyer nos señala cierta ambigüedad de Unamuno con respecto a la *nada*: “La ‘nada’ de Unamuno no es absoluta sino relativa al todo, y únicamente en el curso de esta dialéctica del ‘tan sólo algo’ y del ‘todo’ es donde ese ‘algo’ cabe llamarse, aunque sea impropriamente, un ‘nada’³⁵. Aceptamos la interpretación de Meyer y vemos que en el rechazo de esa *nada* absoluta se percibe la “poquedad” como la unamuniana voluntad

³³F. Meyer, *op. cit.*, p. 36.

³⁴ Miguel de Unamuno, “¡Adentro!”, en *op.cit.*, p. 237.El énfasis es mío.

³⁵ Meyer, *op.cit.*, p. 37.

de ser, y ésta no es sino la respuesta a la pregunta racional ¿quién eres? Respuesta que Unamuno da siguiendo al *abismático* Oberman: “¿Y quién eres tú?, me preguntas, y con Oberman te contesto: ¡para el universo nada, para mí todo!”³⁶. Hay, pues, una firmeza de la propia individualidad de resistir a la nada, firmeza porque hemos intentado percibirnos como no existiendo y nuestro intento ha fracasado. Consideramos que es factible aceptar el planteamiento de una ontología de la finitud en Miguel de Unamuno a condición de señalar que ésta sólo se determina por el planteamiento de la infinitud, pues en la consideración del *serlo todo* se percibe que todos nuestros objetos de anhelo se rodean de la condición de infinitud puesto que son aspiración, deseo firme y un rechazo a la nada. Es el pánico ontológico, el miedo en el que “la pobre conciencia huye de su propia aniquilación”³⁷.

Unamuno señala dos horizontes que nuestro ser proyecta y en los que se centran tanto el anhelo como el temor: el anhelo de **plenitud** y el temor por la **nada**, pues que en esto consiste el desgarramiento ético originario del ser del ser humano. Pero estos aspectos no son sólo una tensión formal, son, además, actitudes de una existencia auténtica. Es el pánico ontológico un querer escapar de la nada, un impulso de acción que busca refugio en la plenitud del ser y a lo que el anhelo de plenitud responde con un fracaso que refleja la propia *nonada*: “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”³⁸. Fracaso también del anhelo de plenitud al no ser lo que queremos ser, y ¿qué nos deja el fracaso de no ser lo que queremos ser? Una frustración que nos lleva a descubrir un componente de nuestra realidad, la ambición de infinito, que sin embargo se nos revela negada: “Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinitud ni menos a tu propia eternidad, te compadeces y te enciendes en doloroso amor a ti mismo”³⁹.

Comprendemos la trascendencia unamuniana no sólo como el deseo de un "más allá", sino como el anhelo de plenitud ilimitada cuyo modo de ser es la concentración y

³⁶ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, III, p. 87.

³⁷ *Ibid.*, p. 81.

³⁸ *Ibid.*, VII, p. 165.

³⁹ *Loc.cit.*

su plena realización, también aquí encontramos el señalamiento de esa “nadería”, su palpo, su sentir, como la apertura a la compasión y al amor.

Unamuno apreció de la mística española su idealización en lo “eterno humano”; valoró su búsqueda en el “hondón oscuro del alma”, que ahí, en el “hondón oscuro” fueron los místicos a buscar la nada: “San Juan de la Cruz quiere vaciarse con todo, busca esta nada para lograrlo todo”⁴⁰. Unamuno llamó “nadismo” al “quietismo” de Miguel de Molinos, pues un alado paso separa al quietismo del “nadismo”.

Hemos señalado que una manifestación del conflicto del ser consigo mismo es el que se refiere al conflicto ontológico de lo interno y lo externo, este aspecto nos señala la imposibilidad de una seguridad subjetiva respecto de sí. En este sentido podemos hablar de una consecuencia que se deriva de un *serse* siempre enfrentado a la exterioridad y lo que ocasiona una falta de definición absoluta, es decir, el hombre no se siente a sí mismo en suficiencia plena. Declara Unamuno que: “Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; **lo único sustancial es la conciencia**”⁴¹.

Parece que aquí la única realidad es hacer es sólo dar una pequeña vuelta al término de sustancia y que simplemente trata de evitar el contenido racional en la idea de sustancia para plantear otro tipo de sustancialidad, sin embargo, la sorprendente declaración; “Lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, **no es nada más que apariencia**”⁴², o la contundencia con que expresa que “Lo que no es eterno, tampoco es real”⁴³, nos lleva a comprender que se rechaza toda sustancialidad a la conciencia que no se haga consciente de su eternidad. Meyer conduce la interpretación de este pensamiento de Unamuno al contexto general del *serse* y el *serlo todo*, de manera por demás esclarecedora:

Si es verdad que toda conciencia de ser implica, como hemos visto, limitación y finitud, es preciso entonces afirmar que no puede existir una conciencia eterna. He ahí, pues, que nuestra conciencia, al no ser eterna, no es más que una mera apariencia, y todas las otras cosas no son, para esta apariencia más que apariencias también. Así

⁴⁰ M. de Unamuno, “Más sobre el japonismo”, en *Libros y autores españoles contemporáneos*, op. cit., p. 67.

⁴¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, VII, pp. 179-180. El énfasis es mío.

⁴² *Ibid.*, VII, p. 179.

⁴³ *Ibid.*, III, p. 80.

parece que todo el ser se presenta vacío de toda sustancialidad y se ve condenado a una *aparencialidad*⁴⁴.

Al conflicto ontológico de lo interno con lo externo, conflicto entre lo finito y lo infinito, se desprende la idea particular entre lo limitado (lo determinado) y lo ilimitado (indeterminado) en el que una conciencia que se da a si misma en el *serse*, en el que distingue “lo que ella es”, pero también “lo que no es ella”.

La noción de sustancia en Unamuno confronta la noción racional de sustancia como “fragmento rígido de la realidad”, que en su rigidez apresa la movilidad de la conciencia y evade lo que nuestro autor llama “sentimiento hipnótico del mundo”, sentimiento que nos arrebató la seguridad del ser para arrojarnos a la vida errabunda a enfrentar la fragilidad de nuestra humana existencia. La sustancia unamuniana no es sino objetivación de lo más subjetivo, es decir, la voluntad de perseverar en el ser a causa de la conciencia finita; la sustancia más desustancializada es la persona que se revela en el “ser de ficción”.

Grande es el poder que ejerce nuestro anhelo de plenitud, de cara a este anhelo lo que se muestra es nuestra menesterosidad de ser, nuestra insuficiencia, y en ese anhelo la existencia adquiere sentido en la medida en que ese anhelo se vuelve afán “encarnado”. Y es que enfrentar el enigma de la temporalidad es descubrir que la muerte no es sólo esa estación última de la vida biológica, sino una realidad que muestra mi anhelo de infinitud: “Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? ¿Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morir?”⁴⁵. De ahí que la muerte, en tanto que acecho diario, no deja de ser una emoción que pone a temblar el ser, de sentir que el sueño puede ser una terrible caída que conmina a querer no perderse en el vacío, y en la caída llega el ansia que empuja a ese querer más allá de lo dado, más allá del origen.

El deseo de inmortalidad de Unamuno, tan mal interpretado como exceso de soberbia narcisista, es la condición fundamental de un deseo de conocimiento reflexivo humano. Por el ansia de inmortalidad, Unamuno buscó en el *conatus* de Spinoza la fuerza que clama por la vida, una vida que quiere “perseverar indefinidamente en el ser” y ser plena, pues anhelamos la *plenitud de plenitudes* porque reconocemos la

⁴⁴ F. Meyer, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁵ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, p. 77

insuficiencia del propio ser, anhelamos lo infinito y, paradójicamente, su negación nos llena de plenitud.

Hambre de ser, es hambre de plenitud, pues si se llegara a su plena satisfacción no sería más que mezquina realización. “Tengo sed”, es la expresión de la finitud que Unamuno nos recuerda como *poquedad* y a la vez como *plenitud*, la tierra se esconde y el cielo se nubla, ningún lugar recoge ese “Tengo sed”, llanura de la existencia que se sabe conciente de su finitud y se estremece entre límites.

3.2 Lenguaje y metáfora

¿Qué es una palabra viva hablada sino una metáfora a presión de siglos históricos? ¿Y cómo se enriquece un idioma sino con nuevas metáforas, con nuevas relaciones entre imágenes vivas? De donde para desentrañar la sabiduría popular estribada en el lenguaje no hay sino llegar al tuétano de él.

M. de Unamuno, *Salud mental del pueblo*.

Las críticas de Unamuno al racionalismo tienen el propósito fundamental de una ardorosa recuperación por la razón, salvarla de los fanáticos del racionalismo. La razón, dice Unamuno, se tiene que abrir a la revelación de la vida y la vida tiene que abrirse a la razón. Pero este abrirse enfrenta un duro combate, una lucha que no se libra sino a través del lenguaje. El lenguaje es la fuerza titánica de unir razón y vida, la ansiada conjunción en la existencia concreta, en el “hombre de carne y hueso”. El lenguaje es una de las formas por las que el hombre se siente y se percibe como “bulto” concreto, un bulto que anda en busca de palabra porque quiere expresarse. Nuestro autor señala al lenguaje como esencialmente metafórico, incluso los conceptos creados por la ciencia con fines de cuantificación, cálculo y resultado, no son más que otra metáfora hecha a remendones:

¿Metáforas?, y ¿qué no es metáfora: La ciencia se construye con lenguaje, y el lenguaje es esencialmente metafórico. Materia fuerza, espíritu, luz, memoria..., metáforas todo. Cuando los que se tienen por positivistas tratan de barrer las metáforas de la ciencia, bárrenla con escoba metafórica, y vuelven a llenarla de metáforas⁴⁶.

La metáfora, pues, pertenece al mundo del lenguaje, pero eso no significa que sea una figura ornamental del lenguaje, una propiedad de la construcción retórica o una “bella forma” de decir del poeta. Y decimos que pertenece al mundo del lenguaje en la comprensión de que el lenguaje recoge la expresión humana y lo que vive dentro de la expresión no es sino la experiencia que del mundo hacemos; una experiencia múltiple no puede crear un lenguaje unívoco: “El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopéico, engendra el pensamiento”⁴⁷. Para el pensador vasco, nuestro sentimiento del mundo, nuestras relaciones con el mundo que nos conforma, no se sustenta en

⁴⁶ Miguel de Unamuno, “Intelectualidad y espiritualidad”, en *Viejos y jóvenes*”, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1944, pág. 145.

⁴⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, VII, p. 169

relaciones lógico-conceptuales, sino en estrategias comprensivas para acceder a una realidad que nunca es objetiva y por ello no es apresada ni con definiciones racionales ni con los sistemas racionalistas de las teorías del conocimiento:

El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico⁴⁸[...] Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopeico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma con la que pensamos nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica⁴⁹.

Unamuno considera el lenguaje de la filosofía racional como lenguaje científicista, creado para explicaciones mecanicistas, lenguaje que impide el acceso a la realidad más humana y que no llega a desentrañar las necesidades de la vida. A partir de esa consideración, Unamuno mantuvo la convicción de que la filosofía podía reconsiderar sus objetivos, replantear sus “para qué” a fin de no olvidar que no sólo se filosofa con la razón sino también con la carne, de ahí el señalamiento siguiente: “Para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua –una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida- para ella”⁵⁰.

La recuperación de un lenguaje es su reincorporación a la vida. El lenguaje metafórico es reflejo de un pensamiento vivo, como vivo y actuante el lenguaje en que se expresa; el lenguaje filosófico, forma en que se expresa su quehacer vital, debe ir a la recuperación del pensamiento vivo y expresar los “conceptos vivos” en lenguaje vivo:

Romancear los nuevos descubrimientos, acuñarlos en romance, es hacer carne la sabiduría. Cuando el lenguaje corriente de los bachilleres, de los primarios abunda en latín indigesto, en vocablos cultos no bien digeridos, no romanceados, ese lenguaje resulta reumático. Y reumático el pensamiento de los que lo piensan. Una lengua enferma y un pensamiento por lo mismo enfermo⁵¹.

De ahí que frente al lenguaje a ultranza de la filosofía racionalista, Unamuno proponga el “discurrir por metáforas” como otra forma de apertura al pensamiento que pretenda el acceso a la realidad que somos, un discurrir metafórico que se concibe como

⁴⁸ *Ibid.*, p. 170

⁴⁹ *Loc.cit.*

⁵⁰ *Loc. cit*

⁵¹ M. de Unamuno, “Salud mental del pueblo”, en *Visiones y comentarios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, p. 32.

voluntad por sacar de la entraña lo que en la oscuridad del abismo se guarda. Discurrir con el *Logos* es fluir de vida, es hacer vida en la palabra y palabra en la vida, pues “La Palabra, que fluye como el río, es tan permanente como la letra, como la montaña; es más permanente. Sobre todo cuando se hace océano, cuando la Palabra es Mar”⁵². La palabra, fuente del acto creador, cuando ha trascendido el uso que de ella hace la “cochina literatura” o la “filosofía abogadesca” se manifiesta en diálogo. Pues la palabra, la verdadera palabra, tiene que distinguirse del concepto vacío y de la letra muerta. Unamuno señala como palabra verdadera a la que se llena de vida agónica y caracteriza como dogmáticos a los conceptos vacíos y a la letra muerta. La verdadera ciencia y la verdadera literatura tienen como fin el universo, buscan nuevas formas de representarlo y esto no es sino acto de re-creación. La palabra es valorada por nuestro autor como “carne”, expresión repetida con frecuencia para dejar en claro el carácter vital que la contiene. “Carne de los conceptos”, “concepto encarnado” o “idea encarnada”, son maneras de expresar la vitalidad en las ideas y en los conceptos, maneras en que se expresa el abrazo de la razón con la vida⁵³.

Para quien consideró la lucha como fuente de vida, la palabra no podía menos que estar en constante lucha con los conceptos; abrazados como hermanos y enemigos, odiándose y envidiándose por puro amor, pero jamás separados. Concepto y palabra, unión que no es sino una forma en que se expresa el conflicto entre el pensar y la vida.

Unamuno buscó la luz para alumbrar el fondo oscuro en el que se forma el sentimiento trágico, pues un puro sentimiento muere si no alcanza la expresión. ¿De dónde ha de venir la luz, la claridad que la palabra anhela para ser? Para Unamuno, en el origen de la palabra se vive un proceso vital en tanto que el punto de partida brota de la vida ordinaria, del mundo social que nos circunda. La razón, en tanto conocimiento reflexivo, emerge del entramado social y del lenguaje, pues debemos al lenguaje articulado la capacidad de transmitir nuestro pensamiento al mundo social. Buscamos ideas, las encontramos y queremos “sacarlas de la nebulosa de percepciones oscuras a

⁵² M. de Unamuno, “El hombre espejo”, en *Obras completas*, T. II, Madrid, Aguilar, 1964, p. 247.

⁵³ “Conceptos encarnados” o “carne de conceptos” son nociones sumamente apreciadas por Ortega y Gasset y por María Zambrano, pues en éstas se expresan la inseparable relación razón-vida. Para Ortega y Gasset el concepto es “órgano de la percepción”, de ahí que “El meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad”. José Ortega y Gasset, “Las cosas y su sentido”, en *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Madrid, Castalia, 1988, p. 98. Y en otra obra expresa: “Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas”. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 103.

que representa”⁵⁴, pero darles forma sólo es posible por el enorme deseo de presentarlas a los otros, queremos hacernos comprender a través de ellas, queremos mostrar nuestro pensamiento, hacer inteligible nuestros estados de conciencia.

Pensamos las impresiones y buscamos la articulación y coordinación de las palabras que representen esa primera impresión. El concepto sería, pues, ese estado de conciencia que se concientiza, que se precisa en forma para ser expresado. Si no olvidamos que la palabra es el cuerpo de la idea, llegamos a la comprensión que la palabra antecede al concepto, de alguna manera la palabra busca el concepto, lo forma, lo “encarna”, por ello, las ideas, que no son sino fuerzas vivas, pueden ser expresadas en conceptos. En consecuencia, el pensamiento se vive, y se vive como lucha, como un drama en tanto que, lleno de acción, busca “extrañar” de la entraña profunda, hacer objetivo lo subjetivo. Los conceptos no son sino el intento por ir a la raíz del hombre mismo, son el esfuerzo del hombre por realizar la objetivación de la expresión. Un concepto es, para nuestro autor, un ser vivo porque al interior hay vida que se puede encarnar, porque los conceptos nacen de nuestra propia profundidad que busca la expresión ilimitada. Desde esta perspectiva, podemos comprender la metáfora ontológica de Unamuno planteada como “nimbo”

3.3 Nimbo: construcción de una metáfora ontológica

Cuando planteamos que hay en Unamuno la construcción de una metáfora ontológica, en realidad nos estamos refiriendo a que nuestro autor vislumbra la metáfora más allá del plano de la significación semántica para situarla en el plano ontológico. Nos aventuramos a plantear que Unamuno deja un importante trabajo sobre la metáfora y con ello abre un camino fértil en el que filosofías posteriores realizan la misma operación tanto en el ámbito español como en el de otras latitudes⁵⁵.

⁵⁴ M. de Unamuno, “El hombre espejo”, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁵ Zambrano señala que nuestro tiempo padece la “indigencia de metáforas vivas y actuantes”. De los “otros” modos de conocimiento expulsados del conocimiento racional, la filósofa española destaca el conocer por metáforas. Zambrano construye su “razón poética” desde la metáfora del corazón. “El corazón lo ha sido todo, hasta sede del pensamiento en Aristóteles”, dice Zambrano, pero también ha sido “la entidad más implacablemente condenada al destierro”. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 59-67.

El fecundo estilo en imágenes en el pensamiento de Ortega y Gasset es una invitación a explorar el juego de la metáfora como soporte de su pensamiento filosófico, sus ensayos, “ensayos de amor intelectual”, como les llama, reflejan una meditación profunda siempre en busca de metáforas vivas. Para Ortega y Gasset, la realidad íntima se exterioriza como poesía verdadera que “brinca sobre sí misma como un saltimbanco, se retuerce, se arquea solemnemente por ver si a fuerza de contorsiones consigue fingir un

La metáfora unamuniana se construye desde dos planos ontológicos que se plantean como “actividad”; uno de ellos corresponde a una actividad esencialmente “desentrañadora” del ser, el otro plano correspondería a la actividad realizadora o constructora. Desde este mecanismo, la metáfora unamuniana penetra en la realidad, se funde en su multiplicidad para hacer de ella su fuente nutricia y emerge de esa realidad ensayando múltiples formas de expresión. Es el sentido con el que nuestro autor ha señalado al nimbo, es decir, como un fondo de vinculación, una matriz que dota de vida a los conceptos, una “atmósfera ideal” que podemos señalar como el “dentro” de todas las cosas que les brinda continuidad. Y al decir “dentro” recuperamos el carácter que nuestro autor brinda a ese dentro; nunca un dentro luminoso, el “dentro” siempre es el espacio del clarooscuro, por eso el nimbo no se distingue de nada y sin embargo es la raíz de la distinción y el lecho de las combinaciones, o como en otras ocasiones nos ha señalado el propio Unamuno, el lecho de la semejanza y la desemejanza.

La distinción refiere la unidad, las combinaciones nos refieren las diferentes posibilidades o perspectivas desde donde se pueden ensayar distintas imágenes, todas ellas vivientes, movibles, de ahí que nuestro autor considere que los conceptos no sean del todo claros, sino entidades vivas, palpitantes, llenas de “carne”. Ese fondo, ese nimbo, es el espacio desde donde el ser humano emerge como suprema realidad *poiética* y empieza a perfilarse como concepto, como representación y como idea. Los conceptos se alimentan, se maduran y sólo se llegan a desarrollar y soldar, anegándose en sus nimbos, pues sólo el nimbo permite los contrastes de luz y sombra –alegrías y tristezas– para, finalmente, derretirse en esa penumbra vaga, la penumbra del nimbo de la vida, de ahí que “En lo hondo, el reino del silencio vivo, la entraña de la conciencia; en lo alto, la resultante en formación, el yo conciente, la idea que tenemos de nosotros mismos”⁵⁶. El sentido que aquí señala nuestro autor es el de la conjunción de la vida y la razón, conjunción que entraña la armonía de lo ideal con lo real; la conjunción del concepto y

significado”. J. Ortega y Gasset, “Méritos del balbucir”, en *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, op. cit., p. 122.

Para Ricoeur la constitución de la metáfora viva se da desde la innovación de sentido que provoca “la <<distorsión>> del sentido literal de las palabras”. La tesis de Ricoeur señala la necesidad de “suspensión de la referencia” inmediata propia del discurso descriptivo para buscar otra referencia: “Así, la suspensión de la referencia real es la condición de acceso a la referencia del modo virtual”, es decir, el paso de una referencia a otra nos entrega otra manera de captar la realidad susceptible de interpretación metafórica. Paul Ricoeur, “Una teoría de la denotación generalizada”, en *La metáfora viva*, Madrid, Trotta-Ediciones Cristiandad, 2001, pp.302-304.

⁵⁶ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, op.cit., p. 73

la carne; la desnudez de lo ideal se cubre con la carne de lo real, y es esa conjunción lo que logra que una idea sea comprendida en su realidad cambiante y múltiple.

La idea comprendida logra su ejecución en la mente del creador; porque es ahí precisamente, en la ejecución donde llegamos a la revelación de continuidad y la vida íntima de la idea: “La idea *comprendida* se ejecuta sola, *sponte sua*, como en la mente shakesperiana”⁵⁷, pues una idea sin comprensión y sin ejecución se petrifica. Con la idea de un creador asistimos al proyecto unamuniano del personaje como un concepto vivo que puede llegar a hacerse persona, el camino hacia esa realización sólo es posible si se tiene en cuenta la capacidad de hacerse a través de la biografía, pues ella abre el camino a la autocomprensión, y la comprensión, en nuestro autor es el acto del conocer y conocerse en continuo proyecto; en el *serse*, en el continuo darse el ser, el hombre no sólo se proyecta como persona sino que retoma su realidad de “haber sido”, pues comprensión es movimiento continuo, tanto del pasado como de lo por-venir, es movimiento que faculta la apertura a los universos simbólicos.

Para nuestro autor, hay una idea que se forma de sí misma, espejo de sí cuyo reflejo será siempre el de un contraste confuso: el hombre, por ello el hombre no será ningún concepto claro sino *idea encarnada*: “¡Un hombre!, un hombre es la más rica idea, llena de nimbos y de penumbras y de fecundos misterios”⁵⁸. Nimbo, entonces, es esa metáfora que nombra al hombre y desde donde el hombre se hace como realidad verdadera, intimidad palpitante que lucha por ser; una realidad verdadera que el racionalismo dejó de lado, pues olvidó que el hombre brota de lo real, de su propio nimbo que es más hondo que la conciencia; olvidó que la existencia no está vuelta sobre sí misma como un hecho en bruto. El hombre de carne y hueso es esa realidad indeterminada que lucha por *serse*, que se expresa metafóricamente como un hacerse y rehacerse, como un vivir *desviviéndose*, que en su desvivir ejecuta la acción más noble; la de *dars-se* en vida a través de acciones por las que intenta escapar de la angustia de no ser. El hombre real encara su nimbo para constituirse o crearse una sustancia, y encuentra que esa sustancia está hecha de la “madera de los sueños”, intenta penetrar en su propio misterio para darse vida. Descenso del hombre al nimbo donde las sombras se funden y confunden, personaje y persona se mezclan, para dudar cada uno de su “madera. Y descender es llegar a La Mar llena de vida.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

En los personajes de la tragedia shakesperiana, vio Unamuno la ejecución de acciones y hechos; de acciones humanas y hechos significativos. En Hamlet, en Macbeth, vio un rico desarrollo psicológico interno que lograron su expresión en la escena y lo que se ejecuta en la escena shakesperiana no es sino el desarrollo del alma humana: “El rey Lear, Hamlet, Otelo, son ideas más ricas del contenido íntimo [...] ¡Un hombre!, un hombre es la más rica idea, llena de nimbos y de penumbras y de fecundos misterios”⁵⁹. Es Calderón, dice Unamuno, quien mejor expresa el individualismo: “La concepción de la vida y del mundo que se cifra y compendia en el dicho de la “vida es sueño” debió de nacer con el nacer mismo de la conciencia refleja”⁶⁰; pero en la sentencia de Shakespeare de que estamos hechos de la misma madera de nuestros ensueños, Unamuno vio la posibilidad de desplegar el ensueño como un sueño de acción.

“Poner nuestra realidad en el potro”, es la metáfora que construye García Bacca para traducir el pensamiento de Unamuno de sentir el ser, del dolor revelador de la existencia, tan intenso como la envidia y tan constructor como el amor.

En el discurrir unamuniano encontramos una serie de metáforas que hacen referencia a la vida, a sus necesidades y a su experiencia ontológica. La creación unamuniana recorre el nimbo, la niebla, o el sueño como espacios donde se expresa la inseguridad ontológica. Fragilidad del ser en el tema bíblico cainiano y en el símbolo unamuniano por excelencia; el Cristo agónico que no termina de morir. “Todos somos expósitos”, dice el personaje de *Niebla*. Mendicidad, hambre, sed, indigencia, lucha, entre otras, son metáforas con las que Unamuno expresa la penuria ontológica.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ M. de Unamuno, “La vida es sueño”, en *De esto y de aquello, op. cit.*, p. 63.

3.4 “Sentir el pensamiento y pensar el sentimiento”: el camino hacia una ontología estética

En cierta ocasión, uno de esos adoradores de la definición sistemática me decía: <<¿Pero por qué no se pone usted, don Miguel, a redactar su obra definitiva, en la que ordene y concentre su pensamiento integral?>> >>¿Definitiva? –le contesté–. Ah, sí; que escriba un volumen siquiera de cuatrocientas páginas, con notas, y apéndices y aparato biográfico, y a poder ser con gráficos; un libro así como de texto, o mejor, de consulta...¿es lo que quiere? Y de investigación, por supuesto, y no de estas ligeras fruslerías periodísticas...>>

M. de Unamuno, *Cartas al amigo*

Reiteramos la preocupación ontológica como sostén de la obra de Miguel de Unamuno, siguiendo su “Credo poético” nos atrevemos a señalar que nuestro autor intentó que el público que él buscaba lograra “sentir el pensamiento y pensar el sentimiento”. Unamuno nunca desarrolló un pensamiento sistemático, pretendió, en cambio, un pensamiento “orgánico” y el “discurrir por metáforas”, como él mismo dice. Esta falta de sistema en nuestro autor ha sido señalada ya por algunos estudiosos de la obra unamuniana –Carlos París, F. Meyer, María Zambrano, Blanco Aguinaga, entre otros⁶¹-. El discurrir unamuniano, pues, obedece a un proyecto personal que busca expresar por metáforas la vitalidad y lo “orgánico” de un pensamiento pues rechaza ser sujeto a sistemas lógicos. No está de más recordar la auténtica parodia que Unamuno hace a los tratados científicos en su “Apuntes para un tratado de cocotología” y en el “Apéndice” que aparecen en *Amor y pedagogía*, donde desdeña esquemas cerrados y mecanicistas que pretenden crear un sistema de comprobación en forma absoluta. “Apuntes” y

⁶¹ “Esta asistemática “organicidad” hace que ni las ideas ni los sentimientos que expresaba Unamuno estuviesen nunca ordenados y clasificados de antemano para un desarrollo en que cada concepto se apoya en uno anterior, sino que las ideas y sentimientos se desarrollan en su obra por impulsos e intuiciones, en tangentes muchas veces, dejando indicado aquí lo que en otra parte, y desde otro ángulo, penetraba a fondo. Se crea con ello en su obra un constante ir y venir de ideas, temas, emociones y sugerencias que, porque no se desarrollan plenamente en ningún momento específico, nos obligan a tener siempre presente toda la obra como organismo vivo”. Carlos Blanca Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, México, El Colegio de México, 1959, p. 227.

Para Carlos París, la obra unamuniana es un entramado de varios componentes que en su forma asistemática, temas y funciones logran una integración y unificación: “En unificación que no es, por supuesto, la del sistema, sino la de la peculiaridad del gesto personal, de un alma que siempre renace bajo cielos distintos y que comunica un sello genuino a la obra total y sus fragmentos [...] Filosofía y religión, preocupación político-nacional, estética y discusión de la ciencia, se realiza a un nivel celular, en una estructuración elemental, no como la interacción de diferentes aparatos y sistemas”. C. París, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, op. cit., p. 65.

“Apéndice” son la defensa que Unamuno esgrime contra los que en su tiempo atacaron su falta de sistema. Los “Apuntes” servirán a Don Fulgencio para llevar a cabo su extenso *Tratado crítico comparativo de Cocotología racional*. Los “serios y profundos” estudios de la cocotología contienen prolegómenos, aparato crítico, bibliografía, notas, etimologías, historia, definición, lugar que ocupa entre las ciencias, anatomía, embriología, notas, notas a las notas, comparaciones. Obviamente que no podían faltar - la moda lo exige-, ilustraciones bien claras y precisas para sustentar la investigación “científica” y el descubrimiento del cómo aparece el sexo en la “*cocotta vulgaris*, o pajarita de papel ordinaria”⁶². Unamuno responde a sus críticos y su respuesta, sin embargo, parece que no fue escuchada. “¿Es posible seguir identificando sin más la filosofía con su forma sistemática?”⁶³. Creemos que esta interrogante de María Zambrano sigue vigente, tan vigente como la urgencia que plantea la filósofa española de recuperar para la filosofía aquellas “otras” formas, “vivas y actuantes” del conocimiento.

La filosofía racionalista, dice Unamuno, se ha dedicado a teorizar y sistematizar el instinto: “...La filosofía racionalista no es en el fondo más que una justificación de los instintos elementales y primarios del animal humano”⁶⁴, contrario a esto, Unamuno señala que es imposible afirmar la existencia sobre bases puramente teórico-discursivas, hacerlo de esa manera es elaborar una clasificación de los instintos que en su construcción exige la renuncia a nuestro original componente, por lo que la renuncia a los instintos sería el rechazo a la experiencia que éstos nos brindan, de tal suerte que terminaríamos cerrándonos a la experiencia de nuestra propia existencia. Desde esa perspectiva, Unamuno considera la experiencia estética como una proyección desde la

⁶² Una edición del “Tratado” nos ayuda a comprender la parodia al sistema en los tratados científicos: “PROLEGÓMENO: En esta parte ha de tratarse de todo lo divino y lo humano [...] HISTORIA DE LA COCOTOLOGÍA: La historia de la cocotología [...] se pierde en la noche de los tiempos y acudiré al Larousse a ver que dice de ella. RAZON DE MÉTODO: ...Dividiré a los métodos, y por consiguiente a las ciencias que los encarnan, en dos grandes métodos: Métodos parados o terrestres y métodos en movimiento o fluviales. ETIMOLOGÍA: La palabra cocotología se compone de dos: de la francesa *cocotte*, pajarita de papel, y de la griega *logia*, de *logos*, tratado. La palabra francesa *cocotte* es una palabra infantil y que se aplica en su sentido primitivo y recto a los pollos y por extensión a todas las aves. En sentido traslaticio, a las pajaritas de papel y a las mozas de vida alegre. IMPORTANCIA DE NUESTRA CIENCIA: ...La importancia de la cocotología es que, como veremos más adelante, puede llegar a ser ciencia perfecta”. M. de Unamuno, “Apuntes para un tratado de cocotología”, en *Amor y pedagogía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968. 146-149.

⁶³ M. Zambrano, “La <<Guía>>, forma del pensamiento”, en *Hacia un saber sobre el alma*, op. cit., p. 71.

⁶⁴ M. de Unamuno, “Leyendo a Lucano”, en *De esto y de aquello*, op.cit., p. 26.

cuál es posible una experiencia ontológica que sobrepasa la existencia dada y que permite una apertura a nuestra íntima realidad *poiética*.

Nosotros retomamos el propio planteamiento unamuniano para considerar su onto-estética a partir de una comprensión del término “estética” en tanto “sensibilidad” abrazada al aspecto ontológico y no en la significación de “teoría de la belleza”. Recordemos que para Unamuno la revelación estética proyecta un ideal de vida como autoconciencia cuya posibilidad se encuentra en el arte, la imaginación, los sueños, los mitos o leyendas, pues a través de ellos no sólo se intensifica la vida, sino que, además, nos facultan la percepción del ansia de plenitud y nuestro deseo de continuar siendo de forma constante, de ahí que detener los impulsos sensibles es detener lo que la vida tiene de amplitud.

Para nuestro autor el mundo poético capta el interior profundo de las cosas porque hay una apertura en la conciencia creadora que lleva a descubrir el movimiento que emerge del ideal, un movimiento que no brota de lo real sino de lo irreal, movimiento que es apertura a la tragicidad de la existencia. Es importante puntualizar que la tragicidad unamuniana tiene una perspectiva marcada por el duro combate entre lo aparente y lo real⁶⁵. Es en ese combate donde Miguel de Unamuno quiere levantar su verdad *cordial* como la más grande de sus hazañas. Unamuno entra en combate porque

⁶⁵ Recordemos que la condena platónica del arte se sustenta en la proyección de una sociedad perfecta en la que se valora la supremacía del conocimiento racional sobre el conocimiento sensible: “Hay que examinar, pues, si estos comentaristas al encontrarse con semejantes imitadores, no han sido engañados, y al ver sus obras no se percatan de que **están alejadas en tres veces de lo real**, y de que es fácil componer cuando no se conoce la verdad; pues **estos poetas componen cosas aparentes o irreales**”. Platón, *República* X, 598 e-599 a (El énfasis es mío). Platón rechaza las expresiones artísticas imitativas por ser expresión de emociones irracionales que se contraponen a la moderación, a la tranquilidad y la luz de la razón. El poeta tiene que ser atacado y expulsado de la república pues “produce cosas inferiores en relación con la verdad”, más aún, el poeta no se conforma con ser un mentiroso, sino que, además, “trata con la parte inferior del alma y no con la mejor [...] Despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras hecha a perder a la parte racional” (605 a-b) Es pues, por la falta de “verdad racional”, por atreverse a mirar la parte “oscura” del alma, por ocuparse del cuerpo, esa “cárcel de bajas pasiones” que el arte se convierte en actividad tan indigna como amoral. Con la categorización “Bueno”, “Bello”, “Verdadero”, Platón señala la creación de valores metafísicos separados de la realidad humana, niega el componente irracional de la vida, esa parte oscura donde el poeta encuentra el “latido”, la “entraña”. Para Francisco La Rubia Prado, *Vida de Don Quijote y Sancho* es la respuesta de Unamuno a la expulsión de los poetas de la República de Platón: “La <<cuarta salida>> de Don Quijote en la *Vida de Don Quijote y Sancho* va a estar dirigida a la reconquista de la república para los poetas”. Francisco La Rubia Prado, “Vida de Don Quijote y Sancho, o el retorno de los poetas a la república”, en *Unamuno y la vida como ficción*, Madrid, Gredos, 1999, p. 116. “Mi señor Don Quijote” llama Unamuno a Don Quijote, pues que éste nunca dudó de la “realidad de sus visiones”, porque “su dechado eran vidas creadas y narradas por el arte, no sistemas armados y explicados por ciencia alguna”. M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938, p. 32. Don Quijote es para Unamuno el estandarte que guía su religión poética-creativa, pues es el máximo héroe en imaginativa poética y su canto brota de la plenitud del heroísmo: “Don Quijote canta. Don Quijote es poeta [...] ¿Es que hay doctrina más íntima ni más profunda que la que se da cantando?” *Ibid.*, pp. 202-203.

quiere hacer frente y rebelarse contra las verdades que tiranizan el espíritu. Su búsqueda de la verdad es la que lo hace salir de sí y volver sobre sí mismo, pues “debe volver uno por la verdad radical”. Y no es que Unamuno prefiera escapar de un mundo para entrar en otro, no es eso, lo que Unamuno pretende es compartir los distintos mundos que lo habitan, mundos de donde brota la pregunta por el sentido de lo real, pregunta omniabarcante pues se inserta en la apariencia, en lo artificial, en la realidad, en la irrealdad, en el sueño o en el mito: “La realidad en la vida de Don Quijote no fueron los molinos de viento, sino los gigantes. Los molinos eran fenoménicos, aparenciales: los gigantes eran numéricos, sustanciales. El sueño es el que es vida, realidad, creación”⁶⁶. Por esa “otra” realidad que construyó Don Quijote, Unamuno le admiró y se abrazó confiado a su imagen de hombre real, a él entregó por entero su fe, pues para Unamuno la fe “es adhesión, no a una teoría, no a una idea, sino a algo vivo, a un hombre real o ideal, es facultad de admirar y de confiar”⁶⁷. Unamuno, pues, se confió a Don Quijote pues sentía compartir en él la marginalidad de la racionalidad, quiso caminar y luchar a su lado y convertirse en caballero andante y buscador para dar la gran batalla a la “Inquisición científica” y ganar su *verdad cordial*.

La apertura a la sensibilidad hace conciente nuestra necesidad de lo real y de lo irreal; por lo irreal el hombre alcanza conciencia de la representación, conciencia de la existencia como “niebla”, conciencia del destierro ontológico; conciencia que se despliega en mito, en leyenda, en ente de ficción, en cuento, en poema, en *nivola* o en una “novela sin argumento”; conciencia a la que llegamos porque recuperamos a la imaginación como fuerza productiva y reveladora.

Consideramos que la onto-estética de Unamuno se despliega en el ámbito de la hermenéutica en la que se marcan dos vertientes interpretativas: “la vida como teatro” y “la vida como libro”, en ambas interpretaciones subyace nuestro original componente histórico, nuestra a-esencialidad desde la cual reconocemos nuestra finitud, nuestro innegable deseo de ser y ser por siempre, y nuestra facultad autocreadora. Con las metáforas vida-teatro y vida-libro, Unamuno señala dos vías de exploración sobre nuestra problemática de ser *persona*. Así, en la vida como teatro nos representamos, la idea de representación es lucha constante por intentar ser persona; mientras que en la vida como libro nos creamos, nos construimos como personas. Creemos, pues, que son

⁶⁶ M. de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, México, Espasa-Calpe, 1989, p. 19.

⁶⁷ M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, *op.cit.*, p. 96.

éstas metáforas, “la vida como teatro” y “la vida como libro”, las que sostienen la propuesta de la ontología estética en el pensador vasco, pues en la creación imaginativa unamuniana podemos distinguir la propuesta de un ejercicio práctico, de una voluntad de creación por la que es posible la construcción de la personalidad humana a partir de un constituyente histórico que faculta el concebirse como proyecto, como un irse haciendo. Y es que Para nuestro autor, el ser “persona” es un enigma al que se penetra por la vía de la creación literaria, y aquí tenemos que recordar al Unamuno que no separa literatura de filosofía, pues a través de la ficción es posible la comprensión del mundo, la persona, la existencia.

La voluntad de creación, que Unamuno señala como un “querer ser”, es el impulso vital por descender a las profundidades de nuestra nada para sacar los trozos de nuestro ser fragmentado, para hacernos carne de nuestra propia carne. Pensar en una onto-estética no resulta banal cuando hemos reconocido el ansia de plenitud, o como nuestro autor prefiere decir, el ansia de sobre-existencia, pues ésta ansia, este deseo, surge cuando percibimos los límites de nuestra existencia. La onto-estética en el pensador vasco es una respuesta a la metafísica racional que ha hecho de la vida un suceso limitado al principio de no contradicción, de ahí que promueva desde su “agonismo” la recuperación de nuestra condición primigenia contradictoria, pues ve en ella la posibilidad de recuperar nuestro original componente metafórico que nos permite ensayar múltiples y variadas perspectivas de autocreación. Y es que para Unamuno la vivencia inmediata se presenta como problemática penumbra, con éste planteamiento, el pensador vasco explora el “misterio” de la personalidad y de la existencia y la manera en que la cotidianidad, expresada en la terminología de nuestro autor como “crepuscularidad”, va cerrando el camino que conduce a la duda y nos impide el descubrimiento de la verdad auténtica acerca del existir.

3.5 Crepuscularidad-tragicidad de la existencia

En cuanto a lo de auténtico, le contaré lo de aquel que, como al decir: <<¡ Al fin, di con un hombre auténtico!>>, le preguntaran: <<¿Y qué es eso?>>, respondió: <<¡Pues..., pues un hombre de tamaño natural !>>.

M. de Unamuno, *Autenticidad*.

En la vida, dice Unamuno, vivimos bajo los cuidados y preocupaciones del orden temporal, pero también nos acechan hondas inquietudes acerca de lo inmaterial y el deseo de lo eterno. Sin embargo, las inquietudes más profundas llegan a encubrirse por una ola de evasiones que hacen de la vida una “trivialidad y >>vulgachería<<”, entonces nos “aseguramos” en el estereotipo, en el “suave remolino” de la vida cotidiana para construir como fundamental el valor de la vida biológica: “cuando no se cree más que en la vida de la carne, se camina a la muerte”⁶⁸, y caminar a la muerte es no buscar trascenderla.

Unamuno señala dos posibilidades de vivir la existencia; una se vive a la manera “crepuscular”, otra, se vive y se padece en forma “trágica”. Según este planteamiento, los personajes “crepusculares” habitan el mundo como meras figuras entregadas al vaivén de lo cotidiano cuyo movimiento es anti-vital y carecen de ansía de plenitud: “Esos personajes crepusculares –no de mediodía ni de medianoche- que ni quieren ser ni quieren no ser, sino que se dejan llevar y traer [...] no son en su mayoría personas [...] no tienen realidad íntima”⁶⁹. En contraposición, el hombre trágico, el yo agonista, sale del escaparate a la búsqueda y rescate de su personalidad, quiere descubrirla en sí mismo, pues quiere conquistar la autenticidad de su humanidad profunda, pretende forjar un espíritu propio y no fundar su realidad en el concepto ajeno, quiere levantar su yo y trascenderlo; el yo agonista vive la vida involucrando en ella tanto su existencia como la conciencia de su muerte a la que quiere trascender, quiere ir a un más allá de los límites que la vida impone.

La manera más directa de señalar el planteamiento *crepuscularidad-tragicidad* lo expresa Unamuno en términos de “fulanismo” frente a “personalismo”. En el “fulanismo” no hay trascendencia pues no hay construcción de un “yo”; en el “personalismo” el hombre vive el conflicto de la búsqueda de posibilidades por construirse un “yo personal” y cuando logra levantar su “yo” busca trascenderlo.

⁶⁸ M de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., p. 36.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

En la reflexión unamuniana del existir *crepuscularidad-tragicidad* queda sustentada la tensión individuo-sociedad, una tensión en la que el individuo que siente la conciencia personal siente el choque con el entramado colectivo, con las instituciones, con las creencias y costumbres. En la existencia como tragicidad, el hombre trágico se pregunta por su propio destino, por su propia finalidad para entregarse a la terrible contradicción que le desnuda el alma y desde su desnudez quiere ser y ser persona. Carlos París señala que la contraposición *crepuscularidad-tragicidad* de la existencia unamuniana, antecede al señalamiento heideggeriano acerca del existir banal y la existencia auténtica. Siguiendo a Unamuno, París nos aclara:

Fácticamente, ónticamente todo hombre crepuscular, vive en la penumbra de una realidad fugaz, nebulosa; más al hacerse cargo de ello onto-empíricamente, al palparse y contrastarse al límite positivo o negativo, conquista en su ideal el mediodía o la medianoche. La crepuscularidad se plantea en su propia limitación, se hace trágica y el hombre llega a existir de verdad al sentirse cual sombra fugaz, realidad insuficiente⁷⁰.

Ya en *En torno al casticismo*, Unamuno había señalado el contraste entre la superficialidad de la vida y la verdad que se vive por debajo de las olas de la historia, la intrahistoria. La existencia crepuscular alude a una existencia superficial en la que los hombres tienen firmeza en la seguridad de su existencia lo que impide el acceso a la duda, de ahí que Unamuno confronte la “seguridad” de la existencia crepuscular: “Si pudiera, mi mayor placer sería imbuirte la duda de tu propia existencia real y sustancial. Porque sé que sólo empezarás a vivir de veras una vida que merezca la pena de ser vivida –la pena de ser vivida ¡fíjate!- cuando empieces a dudar de que vives y aun de que existes⁷¹ La existencia crepuscular es la de aquellos que “creen vivir en la realidad porque viven en la sobrehoz de las cosas”⁷², son hombres que no padecen la penuria de la existencia, son los hombres “felices” que no han subido “al potro” a sufrir el dolor de la existencia, que no han descendido a sus entrañas a palpar la insustancialidad del ser, esa insustancialidad por la que se hace presente el querer ser, un querer ser todo y por siempre, pese a padecer la propia finitud, la finitud de la existencia.

3.6 La vida-teatro

⁷⁰ C. París, *op. cit.*, p. 177.

⁷¹ M. de Unamuno, “El dolor de pensar”, en *Mi vida y otros recuerdos personales*, (1889-1916), Buenos Aires, Losada, 1959, p. 165.

⁷² M. de Unamuno, “De la correspondencia de un luchador”, en *op. cit.*, p. 26.

Usted está representando o, mejor, representándose a sí mismo en el escenario de su propia conciencia [...] Usted todavía no parece darse cuenta de que está nada más que representándose. Aunque, en rigor, ¿qué otra cosa hacemos todos? Es lo primordial en la historia.

M. de Unamuno, *Conversión y diversión*.

En el discurso de Unamuno las palabras ficción, imaginación, sueño y teatro aluden a categorías por las que es posible el acceso a la comprensión acerca de la unión de lo ideal y lo real, o lo que en ocasiones señala como la conjunción de la idea y la carne, la idea y el ser personal. En el planteamiento unamuniano de la vida-teatro, todos somos actores de un papel que representamos en la tragicomedia humana, es decir, el mundo es una galería de personajes, de figuras que se presentan unas a frente a otras como público pendiente del recitado aprendido. El mundo se presenta, entonces, como una red de representaciones y lo que se representa es una lucha, un combate en el que un héroe, separado de “*coristas, comparsas..., racioneros*” al querer representar al vivo su papel, se atreve a “meter su *morcilla* en la comedia”, entonces, la comedia se vuelve tragedia para el héroe. La *morcilla* es esa libertad que el héroe arrebató para sí y con ello se separa del recitado aprendido, y es en ese momento en que se trasciende no sólo la cotidianidad, sino que el propio héroe se trasciende a sí mismo y se abre a la conciencia de su ser:

-La morcilla, ¡oh la morcilla! ¡Por la morcilla sobreviviremos los que sobrevivamos! No hay en la vida toda de cada hombre más que un momento, un solo momento de libertad, de verdadera libertad, sólo una vez en la vida se es libre de veras, y de ese momento, de ese momento, ¡ay! Que si se va, no vuelve, como todos los demás momentos y que como todos ellos se va, de ese nuestro momento *metadramático*, de esa hora misteriosa depende nuestro destino todo⁷³.

Aquel que logra meter su “*morcilla*” en la comedia construye su instante de libertad, momento *metadramático*, en el que se separa, se “autoextraña” para ganar su “mismidad”, o como dice Unamuno, “hay que ser propietario de sí mismo”⁷⁴, pues “la propiedad empieza por ser parte de nuestra persona”⁷⁵. Es pues, desde ese acto *metadramático* que el héroe conduce su autocreación, su posibilidad de acción para

⁷³ M. de Unamuno, *Amor y pedagogía, op. cit.*, p. 52.

⁷⁴ M. de Unamuno, “Nuestra egolatría de los del 98”, en *Libros y autores españoles contemporáneos.*, *op. cit.*, p. 138.

⁷⁵ M. de Unamuno, “La humanidad de los vivos”, en *Autodiálogos*, Madrid, Alianza, 1959, p. 187.

ganar conciencia de su creación. Subrayemos, entonces, que el papel que representa cada personaje que actúa dentro de la tragicomedia humana es su interpretación personal, su verdad construida, una verdad efímera pues no permanece, y sin embargo, es una verdad vivida con intensidad, arrebatada al “Gran dramaturgo”. En la idea del “Gran dramaturgo”, Unamuno nos señala los límites de la libertad humana, pues en la tragicomedia humana hay un “Supremo Director de escena”, distribuidor del papel que cada uno ha de representar, de tal suerte que mientras creemos obrar hay “otro” que tira de los hilos, alguien que guía el parlamento, de ahí que “recitamos el papel aprendido allá, en las tinieblas de la inconsciencia, en nuestra tenebrosa preexistencia”⁷⁶, pues incluso la *morcilla* “también nos la sopla al oído el gran Apuntador”.

En la metáfora de la vida-teatro nacer es entrar en escena, llegar al mundo, el mundo de la representación y de la “sonrisa de máscara”, un mundo en el que el héroe, el verdadero héroe “representa su papel al vivo” pues quiere ganar su trascendencia, quiere trascender la “línea” aprendida, la “línea” estática, quiere rebelarse a su “Creador”, a su “Dramaturgo”, quiere ganarse a sí mismo, y hacerse frente a los otros, pues a la tragicomedia del mundo entramos no para contemplar la vida como representación sino para vivir la vida como se vive dentro de la ficción representada, con toda la intensidad de quien sabe que ese vivir es limitado y efímero y después...nada.

En la idea de la vida-teatro nos señala nuestro autor que “así como nuestro morir es un *des-nacer*, nuestro nacer es un *des-morir*...aquí de la permutación”⁷⁷, es decir, la vida es un entreacto, antes y después de la vida no hay nada, que el desnacer es un retorno a la nada de donde salimos, que el punto de origen es tanto el *des-nacer* como el *des-morir*.

Como vemos, en nuestro autor la idea de representación está ligada al problema de la personalidad. En *El hermano Juan o El mundo es teatro*, Unamuno indaga este misterio a partir de la construcción de un personaje que va desarrollando su personalidad a partir de la reconfiguración histórica de los entes de ficción, personajes históricos, que le han precedido. La propuesta es indagar acerca del titánico esfuerzo que significa la construcción de una personalidad y que dicha construcción tiene a la base una realización histórica que toma a la tradición como su punto constitutivo.

⁷⁶ M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*, *loc.cit.*

⁷⁷ *Loc. cit.*,

Unamuno plantea una polémica entre la realidad de la ficción y la ficción de la realidad; una polémica entre el ente de carne y hueso que representa “al vivo” una ficción y el ente de ficción; una polémica entre el personaje de la ficción y los personajes históricos que le antecedieron y ante los cuales tiene que ganar su propia personalidad, personajes a partir de los cuales construye su “yo” y desde ese punto constitutivo el personaje levanta su afirmación como ficción para entregarse a la mirada curiosa de los otros, para darse en espectáculo

La verdadera escenificación, realización histórica, del personaje de ficción estriba en que el actor, el que representa al personaje, afirme que él y con él el teatro todo es ficción y es ficción todo, todo teatro, y lo son los espectadores mismos. Que es igual que lo otro, que lo que parece inverso. Son dos términos al parecer contradictorios, mas que se identifican. ¿Qué más da que se afirme que es todo ficción o que es todo realidad?⁷⁸.

La identificación en la contradicción implica que no hay separación ni jerarquización entre la realidad empírica y la realidad de la ficción, tampoco hay una equivalencia formal de la última con la primera, sino un entramado que evita distinguir de manera clara los opuestos, es decir, que hay en la “verdadera escenificación” una tensión vital entre la ficción y la realidad y es en ésta tensión donde la vida como representación se afirma en toda su contradicción.

Con su personaje Juan de *El hermano Juan o El mundo es teatro*, Unamuno trata de construir la personalidad de su personaje (el hermano Juan) frente a los personajes míticos de los que surge ¿Cómo ganar esa personalidad? Consecuente con su propuesta de afirmación de la voluntad de ser mediante la lucha, el personaje que quiere ganar personalidad sabe que esto es posible sólo mediante el combate. No se trata de una lucha en la que una personalidad se imponga sobre las otras, sino la manera en que una personalidad se gana a partir de la concepción histórica en la que se forja.

En *El hermano Juan o El mundo es teatro*, Unamuno subraya las dos “concepciones materialistas de la historia” –el materialismo histórico de Marx y el psicoanálisis de Freud- para poner frente, y contra ellas, la “concepción histórica de la materia”: “Mas frente a esta doble concepción materialista de la historia –dirigida ésta por el hambre y por la *libido*- hay la concepción histórica de la materia, la de la

⁷⁸ M de Unamuno, *El hermano Juan o El mundo es teatro*, en *Teatro Completo*, Madrid, Aguilar, 1959, p. 858

personalidad”⁷⁹. Las concepciones materialistas de la historia señalan la necesidad del individuo material en la conservación y reproducción biológica, mientras que la concepción histórica de la personalidad deja de lado la necesidad física para atender “la necesidad psíquica, espiritual, de representarse y con ello eternizarse, de vivir en el teatro que es la historia de la Humanidad”⁸⁰. Queda claro, entonces, que la idea de representación está en relación no sólo con el problema de la personalidad, sino además con el deseo de eternidad, de ahí que revivir el mito de Don Juan, la leyenda del mito español, es volver al mito como fuente de realidad histórica y volver a la fuente no es sino un deseo de revivir, para, por un lado, continuar la cadena perpetua de representaciones, y por otro lado, buscar la identidad personal.

No podía Unamuno dejar de ir a beber a la fuente original del mito, a ese “misterio -místico y simbólico-”⁸¹ y penetrar ese misterio, pues en enfrentar el misterio de la personalidad es factible acrecentar la conciencia y continuarse, darse vida en lo que está entrañado en el mito; el *origen*, es decir, la vida. Compartimos con Francisco La Rubia Prado el reconocimiento del objetivo de Unamuno al crear *El hermano Juan o El mundo es teatro*: “Representar el ser como constante llegar a ser en y por la representación de la ficción, ficción en cuyo centro se sitúa un personaje elusivo porque su propio proyecto de existencia descansa, como en ningún otro personaje unamuniano, en que **el ser propio es algo radicalmente a-esencialista: es teatro, representación, arte, lenguaje**”⁸².

Formar la propia personalidad desde un mito, desde una ficción y desde una representación del mundo como teatro patentiza la “concepción histórica de la materia, la de la personalidad”, una personalidad que se forja y se incrementa en la recuperación de la fuerza espiritual del mito, en el horizonte histórico que brinda la tradición. De ahí

⁷⁹ *Ibid.*, p. 859.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 859.

⁸¹ “Zorrilla, Tradicionalmente español como Tirso, vio en la vida del Tenorio un misterio religioso”, dice Unamuno. Ese misterio es “misterio -místico-simbólico-” y en él identifica algunas preocupaciones centrales de su pensamiento: La idea de compasión, la idea del misterio de la identidad, la idea de sobrevivencia, la conciencia de la finitud. A decir de Unamuno, las mujeres que se enamoran del seductor-burlador son la encarnación de la compasión maternal, compasión que les hace perdonar y amar al libertino que se representa a sí mismo sin que nadie sepa en realidad quien es, pues él mismo es un continuo buscarse. Don Juan quiere dejar nombre y fama para vencer a la muerte y sólo quiere vencer a la muerte quien es consciente de su finitud. Cfr. M. de Unamuno, “Prólogo” a *El hermano Juan o El mundo es teatro*, *op. cit.*, pp. 857-872.

⁸² Francisco La Rubia Prado, “El mito, o la ficción a la segunda potencia”, en *Unamuno y la vida como ficción*, Madrid, Gredos, 1999, pp. 96-97. El énfasis es mío.

que en la fuerza de la “concepción histórica de la materia” lo material y lo biológico tiendan a desaparecer: “La biología desaparece junto a la biografía, la materia junto al espíritu”⁸³. Entonces, la vida como teatro es ficción absoluta en la que de forma inacabada nos recreamos, nos hacemos de forma permanente:

Elvira.- La vida es sueño, reza el refrán...

Juan.- Vale decir que es comedia... Vida..., sueño..., río...

Inés.- A esos personajes los he visto hacer en el teatro...

Juan.- Hacerse, dirás...Y me estás viendo hacerme...personaje...Hay que hacerse..., y hacerse uno al mundo..., al teatro...

Inés.- Al teatro del mundo...⁸⁴

Acto III, Escena IX

Hay que hacerse al mundo como si éste fuese un teatro, es decir, hacerse poéticamente, porque somos “público que hace y deshace leyendas y personajes y comentarios”⁸⁵. Y en el hacer y deshacer personajes nos sumergimos en el “misterio de la personalidad” y distinguimos que la personalidad, nuestra personalidad, tiene como rasgo distintivo el ser un acto sin conclusión, y como bien señala Francisco La Rubia Prado, “el ser es a-esencialista” y en eso reside su potencialidad como proyecto estético.

⁸³ M. de Unamuno, *El hermano Juan o El mundo es teatro*, p. 858.

⁸⁴ *Ibid.*, Acto III, Escena IX, pp. 972-973.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 986.

3.7 “Niebla”, metáfora de la existencia

Estamos constituidos de la misma sustancia
que los sueños, y nuestra corta vida
en un sueño se cierra.
La tempestad. Acto IV. Esc. única.

William Shakespeare.

Porque es cosa terrible un hombre muy convencido
de su propia realidad de bulto.
M. de Unamuno, “Una entrevista con
Augusto Pérez”.

El dolor descubridor, tan reiteradamente señalado por Unamuno, lleva a hacer patente la conciencia de nuestra finitud, abre la puerta en la que nuestra propia nada se percibe. Con la metáfora “niebla”, Unamuno da expresión a la insustancialidad de nuestro ser, a la inseguridad de nuestra existencia por la que reconocemos nuestro ser expósito. No hay mayor desconcierto que las apariencias percibidas en el estado nebuloso de la niebla en que se ha fragmentado la percepción de lo real. Lo real bajo la niebla termina por disolverse, se pierden los contornos precisos y las definiciones exactas, entonces las formas se multiplican, se confunden y desaparecen los contornos precisos. “Dicen que lo helénico es distinguir, definir, separar; pues lo mío es indefinir, confundir”⁸⁶, dice Miguel de Unamuno a Víctor Goti en el prólogo a *Niebla*. Y en el encuentro de Augusto con Víctor, dice éste: “Y hay que confundir. Confundir sobre todo. Confundir el sueño con la vela, la ficción con la realidad, lo verdadero con lo falso; confundirlo todo en una sola niebla”⁸⁷.

Con *Niebla*, Unamuno lleva la experiencia visual de la niebla a la problemática de la conciencia; en esa *nivola*, la imaginación genera una fuerza conversiva donde se confunden el mundo como escenario de la realidad y la realidad de la ficción. La niebla

⁸⁶ M. de Unamuno, *Niebla*, Edición, introducción y notas de Armando f. Zubizarreta, Madrid, Castalia, 1995, p. 77.

Iris M. Zavala nos ofrece un análisis detallado sobre la dialogía y el mundo enunciativo de *Niebla*. En su importante estudio Zavala mantiene las propuestas de Bajtin acerca de la teoría de la novela polifónica. Iris M. Zavala, *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991. Francisco La Rubia Prado ofrece un interesante estudio de *Niebla* a partir de la estructura orgánica en la obra unamuniana. Francisco La Rubia Prado, *Alegorías de la Voluntad*, Madrid, Gredos, 1999. Para un estudio formal y crítico de *Niebla* véase Isabel Criado Miguel, *Las novelas de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.

⁸⁷ M. de Unamuno *op.cit.*, p. 253.

de *Niebla* patentiza la zona en que se moviliza nuestro ser como “simulacro”, el espacio en que la realidad queda atrás y por delante nuestro ser de ficción, ahí la conciencia es un entramado de dudas, de contradicciones, de confusión y de lucha.

En *Niebla*, el sueño y la ficción no son el mundo tranquilo donde habite Augusto Pérez, sueño y ficción son su envoltura. Sueño y ficción clavan la duda de la existencia, de no saber quién sostiene los hilos de la existencia. Augusto Pérez, al sentirse desplazado de la realidad social en la que creía sentirse seguro, empieza a experimentar la angustia del desplazamiento, siente el desprecio y la burla de quienes lo rodean, entonces percibe su condición de “criatura”, condición análoga a la del animal que encuentra en la calle y despierta su compasión, pues el cachorro, en su abandono, “parecía buscar camino en tierra. ¡Pobrecillo! –se dijo–. Lo han dejado recién nacido a que muera”⁸⁸. Y Augusto, que en ese momento acepta el papel de salvador del perro abandonado, lo abraza y lo lleva a su casa:

- ¿ Pero ahora se le ocurre comprar perro, señorito?
- No lo he comprado, Domingo; este perro no es esclavo, sino que es libre; lo he encontrado.
- Vamos, sí, es expósito.
- Todos somos expósitos, Domingo⁸⁹.

Como expósitos, estamos, pues, arrojados de una matriz originaria, hemos perdido posición, y en tanto arrojados, expuestos a peligros y a posibilidades desconocidas. En su condición de expuesto, el expósito se muestra a la mirada ajena y las miradas que recoge le hacen sentir extraño, siente que él mismo se muestra como espectáculo. Hay algo originario en nuestro ser expósito que es un vacío, un hueco que es fuente de donde brota el dolor del abandono. De nuestro hueco, que no es sino el reflejo de una ausencia, brota una débil queja, queja que más tarde, cuándo se reconozca la indigencia del ser, se expresará en rebeldía al clamar y reclamar por esa parte ausente. Y será la ausencia un punto de partida hacia la búsqueda, pues si algo se percibe en la nebulosa realidad de la existencia es precisamente una ausencia, una ausencia que no se alcanza a percibir más que como fugaz sombra; es la ausencia de un “otro” que no muestra del todo su rostro, una ausencia de la que no se sabe si pertenece a la realidad, pues de ésta también se empieza a dudar.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁹ *Loc. cit.*

La indefinición y la estrechez de límites entre lo irreal y lo real es la nota definitoria de *Niebla*. Augusto Pérez se desarrolla como personaje conforme se desarrolla la novela misma, no es un personaje que entre a la ficción con un conflicto ya determinado, sino que frente a los lectores él anda a la búsqueda de su individualidad y va creando su realidad.

Augusto se va haciendo conforme a sus actos, a sus deseos, incluso llega a defender su propia realidad frente a su creador, es decir, a quién le dio vida, y en esa defensa Augusto declara que él es tan sombra de sueño como su creador. En la defensa y reclamo de ser por parte de un ente de ficción, Unamuno asienta de forma tajante la debilidad entre la ficción y la realidad. Vale la pena detenernos en la última parte de la entrevista de Augusto con Don Miguel, su creador:

– ¿Conque no, eh? –me dijo– ¿conque no? No quiere usted dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, verme, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme: ¿conque no lo quiere? ¿conque he de morirme ente de ficción? Pues bien, mi señor creador Don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió... ¡Dios dejará de soñarle! ¡Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos, todos sin quedar uno! ¡Entes de ficción como yo; lo mismo que yo! Se morirán todos, todos, todos. Os lo digo yo, Augusto Pérez, ente ficticio como vosotros, *nivolesco* lo mismo que vosotros. Porque usted, mi creador, mi don Miguel, no es usted, más que otro ente *nivolesco*, y entes *nivolescos* sus lectores, lo mismo que yo, que Augusto Pérez, que su víctima...

– ¿Víctima? –exclamé.

– ¡Víctima, sí! ¡Crearme para dejarme morir! ¡Usted también se morirá! El que crea se crea y el que se crea se muere. ¡Morirá usted, don Miguel, morirá usted, y morirán todos los que me piensen! ¡A morir, pues!

Este supremo esfuerzo de pasión de vida, de ansia de inmortalidad, le dejó extenuado al pobre Augusto.

Y le empujé a la puerta, por la que salió cabizbajo. Luego se tanteó como si dudase ya de su propia existencia. Yo me enjuagué una lágrima furtiva⁹⁰

Como vemos, atrás ha quedado el Augusto incapaz de sentirse y en el momento en que se le niega la existencia se hace “dueño de sí”, clama y reclama por su realidad. El “supremo esfuerzo de pasión de vida” expresa el desarrollo de personalidad que Augusto ha ganado en tanto personaje. El que Augusto llegue a crear su individualidad ha sido no sólo porque ha llevado hasta sus últimas consecuencias las acciones de su vida desde el momento en que toma conciencia de la niebla de su existencia, sino porque además no rechazó la cadena de acciones que el mundo le presentó: no negó la

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 266-267.

tempestad del alma, tempestad encubierta por la niebla, pues bajo la aparente calma y tranquilidad de su existencia se gestaba la tempestad que lo arrastró al dolor.

Y es que Augusto no dejó de amar a Eugenia, esa figura que surgió de la nebulosa de la vida y que el forjó a solas como figura ideal, no dejó de amar al ideal pues que era un ideal hecho carne. Augusto no dejó de amar a la mujer amada a pesar de ser despreciado y humillado por ella; no se negó a vivir la envidia hacia el “otro”, hacia Mauricio, el amante que fue primero y que logró obtener el amor que él deseaba; no se negó al llanto silencioso, pues que “en el llanto silencioso se le derretía el pensamiento”. Augusto “aprendió a vivir viviendo” y viviendo comprendió que “no hay más que dos legados: el de las ilusiones y el de los desengaños”⁹¹. Augusto Pérez dudó de su existencia y dudar de la propia existencia es la negación absoluta del sujeto como sustancia y un acto supremo de liberación, “lo más liberador del arte es que le hace a uno dudar de que exista”⁹², dice Víctor Goti, sentencia que afirma el Unamuno-personaje en “Una entrevista con Augusto Pérez”:

Y que el hombre que nunca haya dudado de su propia existencia substancial, de que sea algo más que una ficción, una sombra, un sueño, o el sueño de una sombra, que dijo Píndaro, no está liberado. Y el pobre Augusto Pérez acaso tenía razón de sobra al exclamar, cuando le participé mi decisión de hacerle morir, que todos los que leyeron su historia no sean más que entes ficticios también. Porque es cosa terrible un hombre muy convencido de su propia realidad de bulto⁹³.

Augusto, al cuestiona la realidad del autor y la de sus lectores *nivolecos* cuestiona su propio ser de ficción. Él, ente de ficción, ha podido hacer patente la construcción de su subjetividad como ente de ficción, su voluntad de ser, más, a la par de ese acto de voluntad nos presenta también su acto de “noluntad”, su “voluntad de no ser” pues que opta por el acto suicida, un acto despojado de parafernalia heroica. La “morcilla” de Augusto revela que la suprema libertad del hombre no consuela el dolor de ser insustancial. ¿No será que nos aferramos a nuestra creencia de sujeto absoluto como supremo valor porque de alguna manera intuimos el dolor que causa el saber nuestro ser insustancial? Es en sus *nivolos* donde Unamuno señala las múltiples maneras en que pretendemos afirmar la “seguridad” de una existencia que consideramos como dada y sin más. En los personajes *nivolecos* que pretenden autoafirmarse sin

⁹¹ *Ibid.*, p. 152.

⁹² *Ibid.*, p. 257.

⁹³ M. de Unamuno, “Una entrevista con Augusto Pérez” (textos complementarios), en *Niebla*, p. 297.

cuestionar su existencia, o los personajes llenos de “orgullo” a causa de su “caudal de conocimientos” que pretenden construirse frente a los “ignorantes” se patentiza la “vanidad de vanidades” en la que “cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia”⁹⁴. Así, pues, con la metáfora “niebla” Unamuno ofrece la alternancia y la multiplicidad para fracturar el espejismo del sujeto unitario, presenta el mundo como ficción a fin de considerar la ficción del mundo como espacio en el que hemos insertado la supuesta realidad concreta del ser.

La metáfora “niebla” de Unamuno nos lleva a reconsiderar el sentimiento hipnótico del mundo como una forma de confrontar la pretendida racionalidad de sustancia como ser en sí, como un “trozo” rígido e inamovible de la realidad. Para comprender la concepción hipnológica de la vida debemos partir, dice Unamuno, por comprender la diferencia entre “dormir” y “soñar”:

Nuestra lengua castellana no tiene más que un solo sustantivo para expresar la acción *dormir* y la de *soñar*, confundiéndose en nuestro vocablo *sueño* los dos distintos sentidos de las voces francesas *sommeil* y *rêve* o de las inglesas *sleep* y *dream*. Por esto han adoptado algunos la voz *ensueño* para expresar la acción de soñar –sacando a aquel vocablo de su sentido vulgar y corriente– y reservando *sueño* para el acto de dormir⁹⁵.

Las dos acciones que la lengua castellana ofrece para la palabra “sueño” lleva a Unamuno a distinguir la actitud con que nos situamos frente a la vida y la concepción que tenemos acerca de nuestro ser. Si percibimos la vida como un soñar sin ensoñación, es decir, un acto biológico que tiene dentro de su curso el acto de dormir sin soñar, estaríamos en la visión “crepuscular” de la existencia. Vivir la vida sin ensueños, mero acto de dormir sin soñar, es un acto que nos puede conducir a la “modorra”, a un morir de sueño sin tener conciencia de la muerte pues que se puede vivir en la muerte de la inconciencia. Para el hombre que se instala en la visión trágica de la existencia, la vida transcurre en la inseguridad del ensueño. La visión “crepuscular” pertenece a “los que creen vivir despiertos, ignorando que sólo está de veras despierto el que tiene conciencia de estar soñando”⁹⁶.

El discurrir unamuniano acerca de la realidad de la existencia, de la conformación del ser, toma como punto de partida tres sentencias que recogen el

⁹⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento...*, III, p. 91.

⁹⁵ M. de Unamuno, “Sueño y acción”, en *De esto y de aquello*, op. cit., p. 16.

⁹⁶ M. de Unamuno, “Historia de *Niebla*”, en *Niebla*, op.cit., p. 316.

sentimiento hipnótico de la vida: la sentencia de Píndaro de que el hombre es “sueño de una sombra”, la sentencia calderoniana que declara que “la vida es sueño” y la shakesperiana en la que asegura que “estamos constituidos de la misma sustancia que los sueños”, ésta última que Unamuno traduce como “estamos hechos de la madera de los sueños”. Para Unamuno la concepción de la vida como sueño aparece ligada a la concepción de “conciencia refleja”, es decir, conciencia que en el *serse* deja ya la marca de lo finito. En ésta concepción el hombre ha hecho patente su preocupación por un más allá de la muerte, de ahí que “La sentencia de la vida es sueño lleva como correlativo esta otra: la muerte es vela”⁹⁷. La sentencia calderoniana es una sentencia cristiana que pretende consolar el pensar de la existencia finita: “El cristianismo [...] dio sustantividad ideal al hombre, a quien se guardaba mucho de reducir a la sombra”⁹⁸. Y es que Calderón, dice Unamuno, no se deja embargar por la duda acerca del destino final del hombre, pues que considera la realidad de otra vida después de la muerte, una vida sólida que se ha de vivir como vela.

Pensar el sentimiento hipnótico del mundo tiene como acción despertar al dormido, y en esta acción se presenta el “¿para qué?” unamuniano: “He dicho y repetido cien veces que la decimoquinta obra de misericordia es despertar al dormido. ¿Para qué? Para que sueñe la realidad. Y esto aunque la realidad sea, como es, un sueño. Lo malo es que el dormido no sueñe, sino duerma, en la más profunda inconsciencia”⁹⁹. Así, pues, el soñar trágico es un despertar del dormir para soñar la realidad, es soñar en el sueño que es la vida y quien sueña el ensueño de la vida de ella quiere tener más y más vida; quiere vivir el sueño y soñar la vida y hacer del sueño una acción.

En su “Señor Don Quijote” vio Unamuno el ejemplo claro del sueño a la acción, pues Don Quijote fue del sueño de su locura a la acción, es decir soñó la acción y la realizó en el ensueño. Más admiración despierta Don Quijote al pensador vasco cuando se muestra como un ente de ficción lleno de dudas en su acción: “¡Crítico momento en la vida de Don Quijote éste en que desciende del sueño de su locura a la vigilia de su cordura, y muestra la duda de que conquiste algo de sustancia, a fuerza de sus trabajos”¹⁰⁰. Calderón no tuvo dudas acerca del destino final del hombre, mientras que

⁹⁷ M. de Unamuno, “La vida es sueño”, en *op.cit.* p. 65

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 66.

⁹⁹ *Op., cit.*, p. 68.

¹⁰⁰ M. de Unamuno, “Sueño y acción”, en *De esto y de aquello, op.cit.*, p. 17.

Don Quijote vive la duda de su destino final y en esa duda vive la trágica encrucijada de enfrentar el retorno al ocio de su aldea o abrazar una nueva locura, locura humana que busca nuevas acciones para ganar un ideal.

Si la sentencia calderoniana puede llegar a ser una esperanza consoladora respecto a la inquietud por un más allá de la vida, las palabras trágicas de Shakespeare revelan que nuestro ser es un sueño. Y si en verdad nuestra madera es la de los sueños, si mi ser es insustancial, el ser no es sino mera voluntad, un mero querer ser, por lo cuál podemos decir que la ontología unamuniana se funda en la concepción del ser como voluntad, como querer.

El sueño, en su oscuridad, hace aparecer la luz de la conciencia, pero ésta no aparece a plenitud sino que se muestra como penumbra vaga. La imaginación, entonces, se muestra como la facultad que va en contra del anonadamiento, pues contra ella yergue su batalla, de tal suerte que la madera del yo es continua creación y el sueño tiene que ser revitalizado de forma inacabada; soñar y reiniciar el sueño de mi vida para luchar contra la finitud, así, el vivir se transforma en eterna agonía y en tragedia. Pero en la tragicidad pervive la esperanza por querer ser, pese a que la misma esperanza parece abandonar a quien la espera: “huérfano me he quedado de tu abrigo”¹⁰¹, le dice Unamuno a la esperanza en un soneto.

El querer ser no corresponde a la voluntad lógica racionalista, sino a la voluntad que sólo es posible a través de la capacidad creadora imaginativa, por consiguiente, darse el ser de esa manera es aceptar el ser como ficción, como creación permanente.

La búsqueda del yo verdadero parte necesariamente, no podría ser de otra manera, del sentimiento de la vida como tragedia y de la obsesión por penetrar en el misterio de la identidad:

Respecto al protagonista masculino de mi -<<misterio>> le he hecho llamar- *El otro*, me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación, del misterio –no problema- de la personalidad, del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal¹⁰². Cabe en rigor sostener que cada uno de nosotros lleva dentro de sí muchos hombres, más por lo menos dos: un yo profundo, radical, permanente, el yo que llaman ahora muchos *subliminal* –de debajo del *limen* o nivel de la conciencia-, y otro yo superficial, pegadizo y pasajero, el *supraliminal*¹⁰³.

¹⁰¹ M. de Unamuno, “A la esperanza”, de *Rosario de sonetos líricos* (1911), en *Antología poética*, prólogo de Arturo Souto Alabarce, México, Porrúa, 2000, p. 119.

¹⁰² M. de Unamuno, *El Otro*, en *Obras completas*, Madrid, T. III, Ediciones de la fundación José Antonio de Castro, 1996, p. 417.

¹⁰³ M. de Unamuno, “Sobre la consecuencia, la sinceridad”, en *Obras Completas, op. cit.*, p. 861.

El yo misterioso de Unamuno implica una revelación que lleva a situar ese yo como polaridad, es decir, dos “yos”: un yo real que habita en nosotros y un yo profundo, yo ideal que es el que quiere ser; el yo que soñamos, yo creador, por el cual o “nos perderemos o nos salvaremos”. En el yo profundo anida la fuerza para soñar la propia vida y la identificación con el ideal soñado, identificación que no brota de manera espontánea, tiene su decurso, su desarrollo y fluir en el tiempo, es un yo histórico que se alimenta de la contradicción, pues es un yo que quiere ser otro sin dejar de ser el que se es; contradicción de un yo en su propia perspectiva temporal en tanto que no pretende dejar de ser, sino que pretende ser el que era y el que será, el que aún no es. La búsqueda del verdadero yo implica una fuerza imperiosa que nos arrastra de la sumersión del sueño propio al sueño del otro.

En la niebla de la existencia, la madera de mi ser es soñado por otros que a la vez son sueño, y uno y otro se enfrentan y cada uno quiere ser más que un sueño, pues cada uno quiere tener más vida sobre otro y cada uno pretende arrebatarse la vida que el otro posee. Y es la multiplicidad de los otros sueños soñados que rodean mi sueño una constante modificación sobre mi ser de madera, me orillan a hacerme y rehacerme, a rechazar la aniquilación y a reconocer la fragilidad de mi “firme madera”, pues mi yo individual está en relación polémica con otros, y de esos otros no alcanzo a saber en realidad cuál soy, entonces acaece la desesperación de saber que la identidad no es un objeto estable, que es algo móvil, que se configura pluralmente, vinculándose en la otredad y en la autoconstrucción. De ahí que la fragilidad de la existencia es aún más patente cuando el ansia del todo y de la nada arroja a la desesperación por saber que en el yo individual hay la convivencia polémica con otros varios.

En la inseguridad el yo se siente a medias, se siente incompleto y se percibe al otro como extraño. ¿Es que esos varios que soy, no son en realidad más que nada, ficción del verdadero yo? ¿Y ese yo verdadero y anhelado, no es acaso más bien otro? ¿Cuál el camino para perseguir a ese otro? La imaginación, en tanto vía de la creación, es la base para la re-configuración de ese yo fracturado. Pero al acto de reconfigurar le ha precedido la interrogación sobre el yo y el sueño: “¿Quién soy yo: el yo que sueña o el yo que es soñado?”.

En el tablado de la conciencia somos, al mismo tiempo, espectadores y cómicos: como espectadores buscamos palparnos, sentir nuestra realidad, y al palparla nos damos cuenta que ésta no es sino la sombra de otra sombra, entonces nos volvemos cómicos en

nuestro tablado de representación de pasiones. La superioridad del yo ideal sobre el yo real se patentiza en la ficción. ¿Cómo se muestra esa superioridad? A través de la autonomía del personaje frente a su creador. Autonomía que no es sino el asumir la responsabilidad de la existencia y de ese hacerse cargo de sí es que el personaje pueda exigir a su creador la respuesta.

El punto más hondo de la tragicidad es el momento en que el yo busca en realidad saber quién es, “dime quién soy...dime quién soy...que vivo”¹⁰⁴, cuando el yo clama por ser y ser persona. Reclamo de un yo que no es sino sombra de sueño y niebla. Ser persona es ser conciente de sí mismo, el fondo de la persona es un pozo sin fondo, sin embargo “no hay mayor profundidad que la de un pozo sin fondo”¹⁰⁵.

El otro supone una modificación del yo en tanto mantiene con él una red recíproca de acciones y en ellas se sustenta la existencia del ser de ficción, es decir, el yo de ficción siempre en relación a otros seres de la misma madera y desde la relación que entabla con los otros el yo de ficción se salva del solipsismo. El ejemplo más claro del alejamiento del solipsismo en la construcción del yo unamuniano lo encontramos en *Don Sandalio, jugador de ajedrez*, pues cuando Don Sandalio y el narrador se separan, éste sufre un desajuste en su vida íntima. El diálogo se ha fracturado con la ausencia de compañero de juego, el juego de la vida, entonces acaece la más dolorosa mutilación de sí, ¿qué quiere decir Unamuno con *Don Sandalio, jugador de ajedrez*? Que el otro me constituye, que ya no hay juego de la vida sin ese otro con el que llego al diálogo; que el otro forma parte de mí; que el otro y yo nos constituimos como seres dialogantes, pues dialogar es construirse con otro y por el otro.

Puntualicemos que la comunicación entre el narrador y Don Sandalio se da a nivel de mutua interpretación en cuya base está la imaginación, pues entre estos dos hombres apenas asoma la palabra, pero entre ambos está el reflejo de una autenticidad, de una interioridad que une comunicándose en silencio. Y eso que se deja oír en el silencio es la presencia del otro, su movimiento corporal y su pensamiento, pero sobre todo, lo que se deja oír, uniéndolos, es la silenciosa conciencia de la finitud. La partida de ajedrez, convertida ya en ritual entre estos dos solitarios, se practica entre el barullo del casino, entre la palabra “del día”, palabra trivializada del entorno. En el juego de

¹⁰⁴ M. de Unamuno, “¡Libertate señor!”, de *Poesías*, (1907), en *op.cit.*, p. 37.

¹⁰⁵ M. de Unamuno, “Sobre la consecuencia, la sinceridad”, en *op. cit.*, p.257.

ajedrez, “que es el juego de la vida”, Don Sandalio y el narrador se afirman cada cual en un símbolo, el del juego de ajedrez, que da posibilidad al diálogo, pues ha sido el juego el que lleva a los dos personajes a la apertura de uno a otro y a su mutua comprensión, es decir, en la comunicación silenciosa de Don Sandalio y el narrador se configura el acto de interpretación de uno para el otro. Cuando señalamos que este acto partía de la imaginación, es porque no se trata de una interpretación abstracta, sino que tiene su origen en el acto de la creación, pues que el narrador se dedica a construir, imaginando, la vida pasada de su compañero de juego, mientras que Don Sandalio prefiere “figurarse” lo que piensan los demás. En este sentido, *Don Sandalio, jugador de ajedrez* nos sugiere que interpretación es creación del otro y con el otro, por lo que comunicación, interpretación y representación son, pues, como ya hemos visto, formas en que se va definiendo la existencia misma y que aquí, en esta novela, Unamuno da una propuesta de lo que significa la autoconstrucción de la persona a través de la alteridad y el diálogo.

Miguel de Unamuno, como crítico de la conciencia, señala los límites de ésta al apuntar que la conciencia es la posibilidad de abrir nuevos horizontes desde la conciencia misma; ampliar el propio campo de la conciencia abriéndose a una conciencia universal.

Hay en la conciencia, en coexistencia y contradicción, dos polos: todo existe en la frontera de un “otro”; en la conciencia la alternancia permite ir de un yo a otro porque no son realidades separadas, de ahí que en varios de los prólogos que Unamuno escribe en sus obras, encontramos que de manera directa dedica su obra al lector, es decir, Unamuno no se dirige a una masa indiferenciada, busca la intimidad de un lector que sea capaz de recibir su obra como espacio para un diálogo y como lazo de unión.

La creación se produce, nos dice Unamuno, en compañía de un lector, pues éste, sin saberlo, inspira al autor, le entrega su soplo creador. El alma de un personaje de *novela* no se la brinda el propio personaje, su autor tampoco, quien la brinda es el lector, razón por la que nuestro autor tiene plena conciencia de andar siempre en busca de un público especial.

¿Cuál es el público que busca Miguel de Unamuno? “El de los que conmigo se arriman alguna vez al brocal del pozo sin fondo de nuestra conciencia humana personal y de bruces sobre él tratan de descubrir su propia verdad, la verdad de sí mismos”¹⁰⁶. El

¹⁰⁶ M. de Unamuno, *El otro*, en *op. cit.*, p. 418.

público que nuestro autor busca es el que es capaz de pensar y sentir la existencia; capaz de pensar y sentir la idea; capaz de recoger la idea y continuarla como “larva de pensamiento”.

La situación del hombre como expósito y su ansía de vientre materno revela con más claridad la finitud, pero también en ella se refleja la autopoibilidad creadora: “El segundo nacimiento, el verdadero, es nacer por el dolor a la conciencia de la muerte incesante, de que estamos siempre muriendo. Pero si te has hecho padre de ti mismo es que te has hecho hijo de ti mismo también”¹⁰⁷, dice Víctor Goti a Augusto, pues, como lo ha señalado en forma reiterativa nuestro autor, la vida no es sólo mero instinto de conservación vía la reproducción biológica, sino que vivir es creación y creación no es sino construcción de un sujeto *poiético* que lucha por dejar de ser sombra y hacerse persona. De ahí que la sentencia de que estamos hechos de la madera de los sueños sea la revelación terrible de nuestra inseguridad ontológica, que el ser no se nos ha dado de forma fortuita; que el inacabamiento de nuestro ser es la marca trágica por la que andamos menesterosos y envidiosos. Y la envidia es más terrible que el hambre, pues más que hambre espiritual es avaricia espiritual y una forma de hacer patente la penuria ontológica, es hambre de realidad.

La tragicidad de la existencia es la conciencia de la vida como finitud, es vivir en el sentimiento agónico de ser y no ser en lo infinito y lo finito; la tragicidad de la existencia no es sino afirmación de la vida, o como dice Unamuno, es vivir la “vida de veras”.

Descender es llegar al mar lleno de vida, vida plena en la contradicción y la lucha por serse y ser persona:

Hay que afirmar enérgicamente que la ontología de Unamuno no es sólo de la finitud, sino también y aun en mayor medida la del infinitismo buscado y perseguido. Hay incluso, en la onto-estética unamuniana, un primado de la infinitud, en cuanto ésta es la que establece y define la finitud misma”. La que eleva a la experiencia del ser, arrancándola de su puro estar sonambúlico¹⁰⁸.

¹⁰⁷ M. de Unamuno, *Niebla*, XXX, Madrid, Castalia, 1995, p. 254

¹⁰⁸ C. París, *op.cit.*

3.8 La relación hombre-naturaleza

En la preocupación por el hombre de carne y hueso, Miguel de Unamuno desarrolla una perspectiva en la que está presente el conflicto entre nuestro ser y el universo material. Dos perspectivas desarrollan la temática respecto de la naturaleza; por un lado la naturaleza se muestra con toda su fuerza avasalladora y negativa, en la que la naturaleza se percibe como páramo hostil a los más caros anhelos del hombre. La naturaleza como negatividad se patentiza en una de las imágenes unamunianas más cargadas de significación ontológica; la imagen de la tierra como nada y como elemento que fundamenta el destierro. Por otro lado, esa naturaleza no es ya la del destierro angustioso, sino que la convierte nuestro autor en el seno de la unidad última, en regazo al que se retorna en busca de la eternidad histórica, de rencuentro con la divinidad, aspecto desarrollado con mayor intensidad en el Unamuno poeta.

Para Carlos Blanco Aguinaga, Unamuno busca la soledad y el silencio de la naturaleza porque es fuente de paz, interpretación en la que se inspira para su *Unamuno contemplativo*¹⁰⁹. Con la temática de la naturaleza, Unamuno expresa dos experiencias, pero éstas se mantienen en tensión, no se separan, pues son dos caras de un mismo conflicto ontológico, es decir, el hombre es originariamente un desterrado que busca trágicamente un retorno, pues ¿cómo habría de busca el retorno quién no ha salido? La otra vertiente es la vuelta al vientre, al origen, pero con la seguridad de que hay en ese retorno un ideal de armonía, porque se sabe que esa vuelta es volver a la inconciencia de que hemos salido. Sin embargo, nos aventuramos a plantear que incluso dentro de la vertiente “contemplativa”, ésta se mantiene siempre con una dosis de angustia, pues, como hemos visto, la plenitud unamuniana siempre está en tensión con aquellos “arrechuchos de poquedad”. Podemos apoyar esta interpretación en una breve pero significativa descripción del paisaje de Palencia: “Es como un oasis el contorno de esta ciudad de Palencia, un oasis en medio del trágico desierto de la Tierra de Campos, de

¹⁰⁹ “Será la naturaleza el catalizador que saca a flote sus más vagorosas honduras contemplativas y produce en su espíritu, más libres, más puros –de manera quizá, menos “patológica”-, más hondos, los mismos estados del alma, la misma paz espiritual, la misma tendencia a “fundirse” que, según hemos visto, le producía el recuerdo del regazo de la madre”. Carlos Blanca Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 167.

los campos Góticos”¹¹⁰. Y ya en lenguaje poético con el que ahonda la descripción: “¿no saca acaso la sandía su dulce jugo y refrescante de las abrazadas tierras de secano?”¹¹¹ [...] “Al borde del desierto han brotado los más jugosos, los más fuertes cantos de la eternidad del alma. Ni hay agua como el agua profunda, soterrada, del desierto”¹¹². Pareciera, entonces, que la misma plenitud está entrañada en una sequedad trágica y ahí mismo encuentra su límite. Queda claro que la exploración de la naturaleza unamuniana no es unívoca, siempre se muestra en infinidad de posibilidades siempre distintas, de ahí que las andanzas y visiones del paisaje español sea polémica en Unamuno.

“El campo es una metáfora”, dice quién vio en el campo la fuente en la que brota el instante poético, ese instante que atrapa una gota de agua en el desierto. Unamuno y sus andanzas, adentrándose en el campo español en el que descubre que, “No hay, al menos para mí, espectáculo más conmovedor que el de un cementerio abandonado. Una tumba vacía me dice mucho más que una vacía cuna”¹¹³.

La imagen del cementerio abandonado se proyecta en *El Cristo yacente de Santa Clara*, “ese Cristo que es como un símbolo y resumen del paisaje trágico castellano”¹¹⁴, se refleja en el poema Cristológico originalmente escrito a línea seguida para declarar el triunfo total de la materia sobre la nada; una nada de la tierra, una nada de la conciencia: “No es ni sueño la vida; todo no es más que tierra; todo no es sino nada, nada, nada...y hedionda nada que al soñarla apesta”¹¹⁵. Cristo, se ofrece como reflejo de una naturaleza que no se abre al consuelo, que niega la morada al hombre, pues el hijo de Dios, el representante de la humanidad no es más que un despojo del absurdo con sus faldillas de oro que le cubren las “hediondas vergüenzas”.

Triunfo total de la materia en la declaración tajante: “Cristo todo materia”. Cristo expósito del cielo y de la tierra: “con los ojos cerrados cara al cielo avaro en lluvia y que los panes quema. Y aun con sus negros pies de garra de águila querer

¹¹⁰ M. de Unamuno, “En Palencia”, en *Andanzas y visiones españolas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941, p. 179.

¹¹¹ *Loc. cit.*

¹¹² *Ibid.*, p. 180.

¹¹³ M. de Unamuno, “León”, en *op. cit.*, p. 67

¹¹⁴ M. de Unamuno, “Visiones rítmicas”, en *op.cit.*, p. 201.

¹¹⁵ M. de Unamuno, “El Cristo yacente de Santa Clara (Iglesia de la Cruz) de Palencia”, en *op.cit.*, p. 217.

parece aprisionar la tierra”¹¹⁶. Entre la nada de la tierra y la plenitud inalcanzable del cielo que parece perpetuar la sed de ser, el representante de la humanidad ante Dios y de Dios ante los hombres cristianos se abandona en espectáculo de penuria. *El Cristo yacente de Santa Clara* es reflejo fiel del abandono cósmico del hombre, símbolo transparente de la ontología y la vivencia de la angustia metafísica de Miguel de Unamuno:

Hay un Cristo triunfante, celestial, glorioso; el de la Transfiguración, el de la Ascensión, el que está a la diestra del Padre, pero es para cuando hayamos triunfado, para cuando nos hayamos transfigurado, para cuando hayamos ascendido. Pero aquí, en esta plaza del mundo, en esta vida que no es sino trágica tauromaquia, aquí **el otro**, el lívido, el acardenalado, el sanguinolento y exangüe¹¹⁷.

El Cristo de esta vida es el de la escombrera y el de la “Real Gana”¹¹⁸, que no le da la gana terminar de vivir pues que no se siente a sí mismo, no siente el dolor del pensamiento, no siente el dolor de sentir la existencia, no se siente siendo: “Este Cristo cadáver, que como tal, no piensa, libre está del dolor del pensamiento”. *El Cristo yacente de Santa Clara* arrastra a la revelación de la inconsciencia, a la negación de la afirmación de la vida como sueño, y sin embargo, en la exclamación final podemos adivinar el esfuerzo unamuniano por la negación de la nada absoluta y la posibilidad de una afirmación salvadora: “¡Y tú, Cristo del Cielo, redímanos del Cristo de la tierra!”. Afirmación sugerida de la que nuestro autor se responsabiliza, pues acepta que después de escribir este “feroz poema” llegó el remordimiento: “Y fue cierto remordimiento de haber hecho aquél feroz poema –lo hice en esta misma ciudad de Palencia, y en dos días- lo que me hizo emprender la obra más humana de mi poema *El Cristo de*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹¹⁷ M. de Unamuno, “El Cristo español”, en *Ensayos, op.cit.*, p. 395. El énfasis es mío.

¹¹⁸ “¡Gana! ¡Admirable palabra!, *gana* es algo como deseo, humor apetito [...] La gana, ya lo hemos dicho, no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la *noluntad*, de *nolle*, no querer. Y la *noluntad*, hija de la *desgana*, conduce a la nada”.

¡Nada!, otra palabra española henchida de vida, de resonancias abismáticas, que el pobre Amiel –otro agonizante solitario, ¡y cómo luchó con la virilidad!– graba en español en su *Diario íntimo*. ¡Nada! Es a lo que vienen dar la fe de la virilidad y la virilidad de la fe.

¡Nada! Así es como se ha producido ese especial nihilismo español –más valdría llamarle *nadismo*, para diferenciarle del ruso– que asoma ya en San Juan de la Cruz, que reflejaron pálidamente Fenelón y madame Guyon y que se llama *quietismo* en el español aragonés Miguel de Molinos. M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 64-65

Velásquez”¹¹⁹. Y la reacción al remordimiento tiene como fruto los 2538 endecasílabos que componen *El Cristo de Velásquez*.

Dice el Rector de Salamanca que, “Las formas que vemos fuera tienen un dentro como lo tenemos nosotros, y así como no sólo nos conocemos, sino que *nos somos*, ellas *son*”¹²⁰. Las cosas *son* porque tienen entrañas, así las formas, los contornos corporales del Cristo crucificado *son* entrañas y en ellas *nos somos*. El sufrimiento del *Cristo de Velásquez*, es espejo de la angustia existencial del autor vasco que se declara amante del cuerpo yacente, pues en él se plasma la búsqueda de la carne inmortal. El Cristo que no termina de morir deja de ser idea abstracta y se da a la mirada de una Humanidad de la que él mismo es reflejo; se ofrece como misterio de una vida digna de ser contemplada. Cristo espejo, idea viva, cuyo cuerpo es mansión de la palabra y es sueño que sueña; sueño de otro Cristo por el que se hace carne, carne desgarrada y sangrante como vaciedad de la existencia. Cristo es el misterio de la muerte y ante ese misterio el hombre sólo tiene incompreensión de sí. *El Cristo de Velásquez* expresa el sufrimiento del hombre. ¿Sufrimiento de qué? De saberse limitado, de saberse atrapado en los límites que la finitud impone. Dios, conciencia del Universo, se encuentra limitado por la materia, imagen que refleja mi propia imagen como sufriente y me orilla a buscar algo próximo, que de tan próximo se haga íntimo, se haga “prójimo”: “Cuando oigo la queja de mi prójimo, que para el ojo es una forma enchufadora de otras, siento dolor en mis entrañas y a través del amor, la revelación del *ser*. A través del amor llegamos a las cosas con nuestro *ser* propio no con la mente tan sólo; las hacemos *prójimos* y de aquí brota el arte”¹²¹.

Del horror ante el cadáver en el *Cristo de Palencia*, llegamos al sufrimiento del *Cristo de Velásquez* como representación de una humanidad impregnada de dolor y de muerte. La imagen del Cristo sangrante descubre las máximas fuerzas creadoras; la compasión y el amor, fuerzas que se dan a la par para sentir a toda la humanidad, pues la entraña del contemplado se funde con la entraña del contemplador y es éste el más

¹¹⁹ M. de Unamuno, “En Palencia”, en *Andanzas y visiones españolas*, *op.cit.*, p. 181.

Tenemos que considerar la advertencia de Unamuno de que su *Cristo de Velásquez* está lejos de ser producto de ideas teológicas: “¡Cuidado con la literatura! Usted, en su sermonecete, me recuerda mi poema <<El Cristo de Velásquez>>. Vuelva usted a leerlo y mejor. Apareció sin <<imprimatur>> y sin censura eclesiástica. Aquello quiere ser poesía, pero sincera y en serio. Es decir, que no la di ni por teología ni menos por una confesión”. M. de Unamuno, “Conversión y diversión”, en *Visiones y comentarios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, p 123.

¹²⁰ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, *op.cit.*, p. 38.

¹²¹ *Ibid.*, p. 38.

puro acto de amor del que brota “el amor espiritual y doloroso [...] Amar en espíritu es compadecer”¹²². Con la contemplación activa de la imagen de Cristo se gana la posibilidad de traspasar la imagen del hombre para llegar a lo divino¹²³, la posibilidad de llegar a la humanidad toda y divinizarla. Con la larga contemplación del *Cristo de Velásquez*, Unamuno señala la estrecha relación de lo divino con la nada, la estrecha relación del yo y la humanidad; la fusión del hombre con la naturaleza; la compaginación del hombre con Cristo: su deseo de no terminar de morir, pues finalmente la eternidad del alma es un placebo para la angustia de la finitud y lo que el hombre de carne y hueso quiere es vivir y vivir por siempre.

Un modelo reconoce Unamuno para su construcción de metáforas que giran alrededor del campo español; Santa Teresa de Jesús:

Santa Teresa de Jesús se servía de metáforas caseras y de huerto familiar [...] En la obra de la santa de Ávila se ve esas dulces huertas interiores de esta tierra grave y tan llena de roca, de hueso. Aquí en esta tierra se comprende lo que es eso del jardín interior del alma, del jardín cercado y con su humilde noria¹²⁴.

Y es que, a decir de Unamuno, la monja de Ávila debe sus visiones tanto a las lecturas piadosas como a la lectura del libro de la Naturaleza, libro en el que la monja se detiene en las lecturas del paisaje español: “aquél paisaje llegó a formar parte de los cimientos del edificio de su doctrina”¹²⁵.

El paisaje castellano es para Unamuno ya paisaje metafísico que refleja angustia por la nada y el anhelo de eternidad, ya idea de retorno a la morada interior, pues que con la sequedad del campo, con la realidad agreste del paisaje español, Unamuno construyó su morada interior, su morada del alma. “El campo es una metáfora”, dice Unamuno, y decir metáfora es decir recuerdo y memoria, de ahí que volver al paisaje

¹²² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...* VII, pp. 163-164.

¹²³ Coincidimos con Carlos París cuando declara que “La categoría de lo divino, que en Unamuno precede a la idea de Dios, encontraría su raíz en un mecanismo de proyección”. Carlos París, “Unamuno, la religión como soteriología existencial”, en *Filosofía de la religión*, Manuel Fraijo, [Compilador], Madrid, Trotta, 1994, p. 437. Respecto al mecanismo de proyección a que alude París, es necesario recordar de manera exacta las palabras de Unamuno: “No fue, pues, lo divino algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo”. Para Unamuno el concepto de divinidad brota del sentimiento que de ella tiene el hombre, sentimiento “oscuro y naciente” de personalidad que se vierte al exterior: “Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros”. M. de Unamuno, *Del sentimiento...* VIII, *op. cit.*, p. 182.

¹²⁴ M. de Unamuno, “Paisaje teresiano”, en *Andanzas y visiones españolas.*, *op.cit.*, p. 195.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 193.

sea una vuelta a recuperar el alma. El alma que quiere beber el agua que corre entre las raíces —apenas un hilo de agua—, es como un hilo de la existencia, agua en la que quiere mirarse y detener su rostro en ella por siempre. “El campo es una metáfora” y “La metáfora es el fundamento de la conciencia de lo eterno. Y la conciencia de lo eterno, el ansía de inmortalidad, es la esencia del alma racional. Alma racional y metafórica”¹²⁶. Un alma racional que no se concibe sin su componente metafórico; alma que busca sentirse y palpase y busca expresar su palpo y su sentir fuera del andamiaje de “causas y efectos”, fuera de las construcciones lógicas a que orilla el lenguaje racionalista. Alma que se aviene a la metáfora para expresar desesperadas vivencias ontológicas y hondas inquietudes metafísicas. “Alma racional y metafórica” es lecho desde donde Unamuno canta a la poesía y la filosofía, esas “hermanas gemelas”, que Unamuno intentó retornar a su original maridaje por el camino de “sentir el pensamiento y pensar el sentimiento”.

Consideramos que la tarea de crear personajes de novela y de teatro como conceptos vivos, llenos de intrahistoria y capaz de hacerse personas, son producto de la valoración de nuestro autor por la relación entre vida y pensamiento, de considerar esta estrecha unión como inseparable.

Para Unamuno, los conceptos, como las personas, luchan por satisfacer su ansia de plenitud y de eternidad. Las ideas, los conceptos no son estáticos, puros o plenos cuando “han vivido en acción”: “Hay ideas que no son puras, ¡benditas ellas!, y que son como semillas envueltas en imágenes vivas y que pueden germinar luego de enterradas”¹²⁷.

Las ideas “enterradas” dejan su pureza y claridad para volverse “impuras” en el “cautiverio del dolor”, el dolor será su cárcel, el cuerpo será su cautiverio y de él brotarán como ideas puras a vengar la muerte de sus hermanas: “la idea impura es la que vengará la muerte de las otras, de las puras ideas, separadas de su cuerpo”¹²⁸. Vemos, pues, la conjunción entre vida y pensamiento en las ideas que brotan desde las raíces del alma como entidades movibles, con fuerza dinámica y es ésta fuerza las que les lleva a busca donde “encarnar” porque desean eternidad y plenitud: “... Andan las almas y las ideas buscándose las unas a las otras. Hay almas que atraviesan la vida sin haber

¹²⁶ M. de Unamuno, “Paisaje teresiano”, en *Andanzas y visiones españolas*, *op. cit.* p. 196.

¹²⁷ M. de Unamuno, “Mudarra, el hijo de la cárcel”, (publicado en *El norte de Castilla*, Valladolid), en *De esto y de aquello*, *op. cit.*, p. 44.

¹²⁸ *Loc.cit.*

encontrado su idea propia, y son las más; y hay ideas que, manifestándose en unas y otras almas, no encuentran, sin embargo sus almas propias, las que las revelarían en toda su perfección¹²⁹.

Por su fuerza vital hay ideas que germinan, que pueden llegar a ser proyecto de creación artística, un proyecto que logra su plena expresión después de un peregrinaje hacia su intrahistoria, término unamuniano que aquí interpretamos como la construcción de una biografía por la que es factible pasar de un personaje-idea –que sería la concreción de una idea encarnada, esto es, idea o concepto “encarnado” –, a personaje que va en busca de inmortalidad: “Un ente de ficción es una idea, y una idea es siempre inmortal”¹³⁰.

La encarnación de ideas o conceptos en personajes es la apertura a un nuevo orden auténticamente artificial que brinda acceso a una nueva revelación; la de la realidad multiforme y cambiante. Los personajes que nacieron de una idea, de un concepto, pueden llegar a hacerse personas porque traen la problemática de la vida toda, porque no son sino posibilidad de ser y de querer ser por siempre.

Un concepto, un personaje o una persona son la pura realidad íntima, una realidad que no se da en la simple captación del mundo sensible, sino en la voluntad del querer, voluntad de detenerse en ese mundo sensible a penetrar su entraña en búsqueda de significados simbólicos.

No rechaza nuestro autor que el hombre de carne y hueso aloja tanto el ansia de plenitud, el ansia de ser, como la poquedad; la nada convive con el deseo de ser en plenitud, el planteamiento de Unamuno señala esa paradoja en el ser de ficción en tanto persona; la persona es tan personaje como un personaje es persona: “Un hombre, y un hombre real, que quiere ser o que quiere no ser, es un símbolo, y un símbolo puede hacerse hombre. Y hasta un concepto. Un concepto puede llegar a hacerse persona”¹³¹. El concepto es germen que se arraiga en el símbolo y el símbolo es la más noble representación de la verdad humana porque en él se contiene la triada de la representación que no excluye sino que vincula; la unidad individual, la unidad colectiva y la unidad universal. El símbolo, pues, entrega la anhelada continuidad.

¹²⁹ M. de Unamuno, “El secreto de la vida”, en *op. cit.*, p. 838.

¹³⁰ M. de Unamuno, *Niebla*, p. 270.

¹³¹ M. de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, México, Espasa-Calpe, 1989, p. 21.

A partir de la metáfora de la vida-teatro y con la particular concepción acerca de nuestro ser como personaje, nuestro ser de ficción, Unamuno va marcando los modos en que el personaje va haciéndose para así llegar a la concreción del ser persona, dejando en claro que la persona no es un bruto dado, es un proyecto y es creación, pues: “A un hombre de verdad se le descubre, se le crea en un momento, en una frase, en un grito”¹³². Momento que quiere eternizarse, duración nunca acabada del instante; frase que abraza a la idea, a la palabra, -“La idea nace de la palabra y la palabra de la idea, pues que son lo mismo”-¹³³; grito en el que demuestra su más completa humanidad, su “realidad íntima”.

El personaje que en un grito quiere “mostrar su alma desnuda” es un proyecto, un germen de persona pues que contiene un universo simbolizado, el personaje pretende realizarse como obra de arte eterna, eternidad que se alcanza a través de la objetividad que el mito ofrece, objetividad hecha de tiempo y de historia, perspectiva temporal que no es lineal sino multiforme, cambiante y dispersa. Así, la persona, al igual que un personaje, busca la unidad en el tiempo y en la historia, busca su universo simbólico, su significación y su eternidad. La persona, como el personaje, se hace en el tiempo. El ente de ficción, como el hombre, va haciendo su realidad, entonces, la persona no es algo dado, es un continuo hacerse. Ser persona es búsqueda que tiene su punto de partida en la voluntad y carece de punto de llegada pues es creación constante, inacabamiento, es la fuerza para hacer desaparecer la “sonrisa de máscara” y esperar el supremo “momento de la acción”, momento en el que se deja atrás al personaje para iniciar el doloroso camino del hacerse, hacerse persona. Momento clave ese de la “acción” por el que conquistamos el mundo interior y ganamos el paso preciso que lleva de la representación a la creación, momento de libertad que abre el heroísmo de lanzarse a la conquista de la verdad íntima, “momento de visión”, que brota de la angustia o del dolor revelador en el que alcanzamos a ver que “el mundo es creación y no representación”.

Unamuno sitúa la construcción de la persona desde el carácter dinámico y fundador que emerge de la historia, elemento que marca su diferencia vital con el resto de lo viviente: “Decimos de una ostra, y hasta de un árbol, que viven y, sin embargo, el concepto de vida en este caso es muy otro que cuando hablamos de la vida del

¹³² *Ibid.*, p. 22.

¹³³ M. de Unamuno, “prólogo” a *El hermano Juan o El mundo es teatro*, *op. cit.*, p. 872.

pensamiento o del sentimiento. Una ostra y un árbol no tienen historia. Y para un hombre la vida, fuera del todo de la Historia, no es vida humana, no es verdadera vida¹³⁴. Historia y vida, que en Unamuno, lo hemos visto ya, señala la circularidad en que tradición es posibilidad de actualizar la historia como elemento vivo y actuante en el que la persona, inmersa en lo social, alcanza el desarrollo de su personalidad: “Lo vital para el ciudadano –y el ciudadano es el hombre ya que éste es, según Aristóteles, *zoonpoliticon*, es decir, animal civil– es lo histórico”¹³⁵.

En la *Novela de Don Sandalio* Unamuno señala la necesidad del otro para la autocreación y en *El hermano Juan* el desarrollo de la personalidad no se da sino bajo la mirada del otro, pues el mundo, que es teatro, no se forma sin el otro:

Antonio.- Siempre tienes presente al público...

Juan.- ¡De él vivo! ¡En él vivo!

Antonio.- Ello te quita naturalidad...

Juan.-Pero me da humanidad¹³⁶

(Esc. V. Acto II.)

De ahí que sin la alteridad no es factible la realización del proyecto persona. En el yo, como proyecto, en la conquista suprema de lo individual, late la necesidad de lo externo para la propia conformación; el yo se afirma en su deseo de ser con la inclusión de los demás, pues la persona está siempre en tensión con su entorno y de él toma su máxima posibilidad, de ahí que no podamos declarar de forma tajante una “autoinmolación” del yo o la conformación de la persona como “sacrificio” por el entorno, se trata ante todo de ver la conformación de nuestra persona en conflicto constante, una lucha, y lucha agónica, entre lo social y lo individual en que se sustenta la vida.

El carácter histórico es propiamente un carácter humano y es el sustrato de la vida, por ello Unamuno considera que hay que clavar la mirada “en los abismos de la Historia –que son los de la política–, donde se encuentra uno con la mirada de la Esfinge”¹³⁷.

Nuestra ansia de plenitud es ansia por ser persona, y la persona no vive simplemente y sin más, sino que se hace la vida en cada instante en el que quiere ser

¹³⁴ M. de Unamuno, “Vida e historia”, *op.cit.*, p. 165.

¹³⁵ *Loc. cit.*

¹³⁶ M. de Unamuno, *El hermano Juan o el mundo es teatro*, *op. cit.*, p. 938.

¹³⁷ M. de Unamuno, “Sobre una obra filosófica del señor Sánchez de Toca”, en *op.cit.*, p. 168.

eterna; la persona se hace en acción, y es acto *poiético* porque es descubrimiento y creación; descubrimiento de la más íntima realidad que posibilita la creación constante y eterna.

3.9 La vida-libro o el hacer-se leyenda

Si bien Don Miguel de Unamuno desde el inicio de su carrera como escritor, ya había planteado tanto el tema del destierro ontológico así como el misterio del hacerse persona, será con la producción literaria que nace a partir de su experiencia del destierro físico -*De fuerteventura a París, La agonía del cristianismo, Cómo se hace una novela y Romancero del destierro*-, que Unamuno llega a darnos una pauta clarificadora de la significación de estos temas como posibilidad autoconstructora.

Para Ricardo Gullón, hay un paralelismo entre la metáfora del libro como espacio para la vida y la del mundo como teatro: “La vida es el libro –o el libro es la vida-. Metáfora previsible y paralela a la del mundo-teatro. Libro que habremos de leer; teatro en donde necesariamente representaremos”¹³⁸.

En la concepción unamuniana de la vida como teatro, nuestro autor había planteado nuestra existencia como una máscara constante de representaciones y había simbolizado la rebelión de personajes como símbolo del hombre que exige afirmar la personalidad en el mundo. En la propuesta de la vida como libro, el autor vasco nos lleva a la posibilidad de autocreación, esto no es sino declaración tajante de que nuestro ser es una constante acción de ser, que no basta el palpo de sentirse finito, que hay una voluntad creadora por ser y ser persona. En *Cómo se hace una novela* creemos encontrar una clave interpretativa del hacerse persona.

Es importante tener en cuenta que en esa obra Unamuno declara tajantemente que el hombre que se va a ser es un personaje que se nombra como Jugo de la Raza, es decir, el propio Unamuno, esto señala que es la novela personal de Jugo de la Raza y no de cualquier hombre, lo cual nos lleva a interpretar el carácter personal que señala la experiencia del novelar la vida. Es el propio Unamuno el que nos aclara:

Cuando les cuento cómo se hace una novela, o sea cómo estoy haciendo la novela de mi vida, mi historia, les llevo a que se vayan haciendo su propia novela, la novela que

¹³⁸ Ricardo Gullón, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964.

es la vida de cada uno de ellos. Y desgraciados si no tienen novela. Si tu vida, lector, no es una novela, una ficción divina, un ensueño de eternidad, entonces deja estas páginas, no me sigas leyendo¹³⁹

[Con *Cómo se hace una novela* nuestro autor entrega una nueva reflexión acerca del problema de la conciencia. Sin separarse del todo del aspecto reflexivo de lo consciente con respecto a la vivencia propia del existir, tal como se expresa en varios pasajes de la obra de Unamuno -*Del sentimiento trágico de la vida* o *Niebla*, entre otras-, esa conciencia ahora se vislumbra en toda su auto-posibilidad por la que es factible forjar nuestra propia realidad.

Nos arriesgamos a señalar que nuestro autor plantea una posibilidad de autoconstrucción desde el nivel narrativo, nos referimos a aquello que nombramos como “leyenda” y que no es sino la leyenda de nuestra propia realidad histórica, pues “la historia es leyenda”, dice Unamuno. Lo que desarrolla el pensador vasco es que nuestra leyenda está sustentada en una posibilidad *poiética*; que desde la narratividad es posible la autocreación de nuestra íntima realidad.

Entre el “Comentario” y la “Conclusión” de *Cómo se hace una novela* se desarrolla la novela sin argumento de Jugo de la Raza, y al decir desarrollo comprendemos el peregrinaje del desterrado que busca serse en el hacerse. Si como declara Unamuno, “la novela humana no tiene tuétano, carece de argumento”¹⁴⁰, entonces el argumento, nuestro argumento, nuestra historia, que es novela humana, tiene que irse forjando a partir de la conciencia del destierro ontológico.

En *Cómo se hace una novela* Unamuno relata la manera en que, cargando a cuestas sus sesenta y tres años, vive el destierro impuesto. Los días pasan y en ellos se combinan el vivir cotidiano y superficial con los tormentos de sus viejas y constantes preocupaciones. A Unamuno se le vuelve a “clavar la rueda del tiempo”: “¿He de repetir mi expresión favorita *la eternización de la momentaneidad*? Mi gusto innato -¡Y tan español! De las antítesis y del conceptismo me arrastraría a hablar de la *momentaneización de la eternidad*. ¡Clavar la rueda del tiempo!”¹⁴¹. “Clavar la rueda del tiempo” es más que un garigoleo de la palabra, es la voluntad por dotar al instante de todo el tiempo, hacerlo eterno y que esa eternidad se condense, que el pasado y el futuro

¹³⁹ M. de Unamuno, “Comentario” al “Retrato de Unamuno, por Jean Cassou,” de *Cómo se hace una novela*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 190-120.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

sean una y la misma en el presente. Con esa obsesión Unamuno intenta escribir una novela. Sus recuerdos de lector le traen la *Piel de Zapa* de Balzac. Reconocimiento de una novela con la vida propia. Recuerda al protagonista de Balzac, Rafael de Valentín, que en un arranque de desesperación opta por el suicidio, pero al hallazgo de un curioso talismán, la piel de zapa, le distrae de su objetivo pues el objeto encontrado le prodiga el cumplimiento de sus deseos. Finalmente el objeto le causa terror y se desprende de su uso. Rafael de Valentín no tiene conciencia de que va a morir, cosa que finalmente ocurre. Con el recuerdo de esa novela, Unamuno ha decidido escribir una novela autobiográfica que diera cuenta de su experiencia del destierro¹⁴².

Frente al papel en blanco llega la pregunta eterna que acomete a todo escritor de novelas ¿cómo hacerla? Unamuno toma una decisión: “Pienso que la mejor manera de hacer esa novela es contar cómo hay que hacerla. Es la novela de la novela, la creación de la creación”¹⁴³. La invención del personaje central, que es el “yo mismo” de Unamuno se habrá de llamar U. Jugo de la Raza. Según el narrador, a U. Jugo de la Raza “le gustan las novelas para vivir en otro”¹⁴⁴, pero hay algo más profundo en ese simple gustar de novelas por aparente identificación, y es que lo que U. Jugo de la Raza no ha comprendido que “en realidad busca las novelas a fin de descubrirse, a fin de vivir en sí, de ser él mismo”¹⁴⁵.

El apunte de acción en realidad es de extrema sencillez: Jugo de la Raza topa de forma casual con una novela de las que se apilan en las llamadas “librerías de viejo”, apenas ha puesto sus ojos en cualquier hoja y la lectura le arrastra, lo saca de sí y entra en el personaje de la novela, encuentra vida en la lectura, siente que su vida se prolonga conforme lee. Por un instante el lector separa los ojos de la lectura y clava sus ojos en las aguas estancadas del Sena. El espejo inmóvil le horroriza. ¿Qué descubre en ese espejo de agua estancada? Lo que la mirada encuentra es la imagen de un yo que se espanta de su reconocimiento, lo que ha reconocido es el vaciamiento en el espejo, su disolución en nada.

¹⁴² “>>La agonía<<, es el título de la última parte del terrible estudio filosófico –así le llamó su autor- de la *Peau de chagrin*, al fin del cual el protagonista, es decir, el que lucha, que agoniza en primera fila, Rafael de Valentín, muere sobre su mujer, Paulina, mordiéndole el seno”. M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2003, p. 68.

¹⁴³ M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, p. 133.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴⁵ *Loc.cit.*

Ha sido suficiente el separar los ojos del libro un instante, tan sólo un instante, para que la vida toda desaparezca. Y al volver los ojos al libro, a la lectura de la novela “para encontrarse en ellas, para en ellas vivir”¹⁴⁶, Jugo lee la fatídica advertencia: “<<Cuando el lector llegue al fin de esta dolorosa historia se morirá conmigo>>”¹⁴⁷. La analogía con la inscripción en la piel de zapa que encontró Rafael de Valentín es directa¹⁴⁸. El símbolo empieza a cobrar vida: la vida como lectura, pues Jugo siente vivir en el otro, el que está en la letra, otro que vive como personaje de novela. La disyuntiva está planteada; sumergirse en la lectura para acrecentar la conciencia y adquirir más vida, a través del otro de la ficción, o la posibilidad de llegar al final de la lectura con la conciencia de que al final de la historia morirá. Jugo ha encontrado en la lectura tanto la amenaza de la finitud como la posibilidad de continuar viviendo.

En *Cómo se hace una novela*, Unamuno ofrece una meditación acerca del destierro y la indagación de la angustia por el problema temporal. *Cómo se hace una novela* es la novela de aquél que quiere eternizarse bajo los rasgos del desterrado, muestra la vida como “comentarios de comentarios”, y al último “una final cajita... vacía. Pero así es el mundo y la vida”¹⁴⁹.

Con el destierro político Unamuno acentúa el destierro ontológico que, como hemos dicho, ya había sido explorado por el escritor vasco. El destierro físico se transforma en destierro de la eternidad. Se aspira a lo inmortal y se encuentra el hombre con la fugacidad, con el estremecimiento de no poder escapar de la vida cotidiana en la que no hay trascendencia, sólo vacío: “Nada dura más que lo que se hace en el momento y para el momento”¹⁵⁰. Ni siquiera el ensueño tiene asidero, pues está sin soñador que lo sueñe y la agonía ya no representa ninguna solución al problema existencial.

La angustia de Jugo de la Raza es la de ser personaje sin argumento, sin historia, angustia que se acrecienta al intentar “escapar de su yo desconocido” para darse realidad contándose su historia y lo que encuentra es la radical aniquilación dada en la

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴⁷ *Loc.cit.*

¹⁴⁸ “SI ME POSEES, TODO LO POSEERÁS, PERO TU VIDA ME PERTENECERÁ. ASÍ LO HA QUERIDO DIOS. DESEA Y TUS DESEOS SE CUMPLIRÁN SEGÚN TU VIDA. AQUÍ ESTÁ. A CADA DESEO TUYO. MENGUARÉ YO COMO TUS DÍAS. ¿ME QUIERES? TOMA. DIOS TE OIRÁ. ¡AMÉN!”, es la inscripción impresa en el objeto encontrado por Rafael de Valentín, está escrita en sánscrito. Honoré de Balzac, *La piel de zapa*, Barcelona, Ediciones Áltera, 1995, p. 50.

¹⁴⁹ M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela.*, p. 120.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

pregunta “¿Y si la historia no fuese más que la risa de Dios?”¹⁵¹. El desterrado, el hombre expulsado de su patria y de su historia, transforma el dolor del destierro en dolor por el absurdo de su ser expósito de eternidad.

El desterrado, al que se le vislumbran acciones a futuro, iría a la “rebusca del olvido de la historia”, “iría oyendo el silencio de los abismos humanos” a buscarse en las aguas estancadas, espejos que le devuelven un rostro en el que se dibuja su tragedia; su angustia por el tiempo, un rostro que es llamado a muerte, que descubre que por debajo de las aguas estancadas hay nada.

Nuestra historia se comprende como una reflexión de lo que ha sucedido, de lo que se sucede en cada individuo, en cada pueblo: “Con sucesos, sucedidos, se constituyen hechos, ideas hecha carne”¹⁵². Escribir de algo es hacer experiencia de ese algo; escribir de sí es hacer experiencia de sí, hacer de sí una creación continua. La experiencia de hacer y hacer-se historia es omniabarcante en tanto que compete no sólo a quien escribe sino a quien lee: “Y aquí estalla la universalidad, la omnipersonalidad y la todopersonalidad –*omnis* no es *tous*-, no la impersonalidad de este relato. Que no es un ejemplo de *ego-ismo* sino de *nos-ismo*”¹⁵³.

En *Cómo se hace una novela* Unamuno deja en claro la autonarración como modo de vivir la historia que nos vamos creando; vivir conforme a creación sin dejar de considerar la tradición para la conformación del yo histórico.

Ligado al tema de la historia y la eternidad aparece el tema de la niñez como una metáfora de la vida, de ahí que no se muestre en una forma estática sino que se moviliza para dar cauce a las más variadas experiencias. La infancia se ve como intuición de la realidad, como pérdida y reconquista del paraíso perdido, pero es, ante todo, una presencia que nos habita, una base en la que se levantan los andamios de la personalidad, “tronco del alma”, dice Unamuno.

La niñez guarda el significado de apertura a la vitalidad primaria, punto de origen, de eternidad y esperanza. El espíritu retorna a bañarse a las aguas eternas de la niñez, aguas que alimentan pues es la raíz que hace subir la savia a la corteza de la vida adulta, corteza dura y agrietada por los vientos helados de la experiencia en que al

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵² *Ibid.*, p. 130.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 132.

recoger la vida perdemos la infancia: “La más noble ocupación de un espíritu es la de escudriñar en sí mismo su propia niñez y compadecerse por haber salido de ella”¹⁵⁴.

El hombre adulto, al ser conciente de la realidad infantil que lo habita, intenta la recuperación de ese mundo lleno de misterio que no ha quedado como un simple estado pasajero, sino como la fuente de su mundo histórico y de la más ansiada continuidad, una manera en que se expresa el ansia de ser y ser por siempre.

En *Cómo se hace una novela* encontramos “Continuación” como una posible respuesta, es decir, la niñez aparece como una posible visión del desterrado que busca el contacto de las montañas guardianes de la historia. En esa respuesta Unamuno vislumbra una posibilidad de recuperación a la calma de la angustia temporal, recuperación que se sustenta ya no en el padecer y sí en el hacer. Lo que apunta nuestro autor es que en la acción hay la búsqueda de posibilidades y una de ellas es la recuperación de la infancia, pues en ella y por ella es posible el recuperar la eternidad histórica. ¿Cómo se plantea esa respuesta? A partir de reconocer que en la niñez está la recuperación de lo eterno, de la persistencia del ser, su continuidad y su ignorancia de la muerte.

Hay una conciencia que va a la otra vida, a la vida de la intracuna, a la vida de antes del nacimiento en el que el inconsciente sentir de vida borra la franja muerte-vida y por la que es posible sentir el tránsito muerte-vida como desnacimiento: “Le llamo al morir deshacer, y la muerte es otro parto”¹⁵⁵. Desnacer es recuperación, es camino de regreso al tiempo original; es el regreso del río a la Mar. “El niño que llevamos dentro es el justo por el que nos justificamos”¹⁵⁶; salvación y revelación en la niñez. Salvación en tanto que la conciencia infantil ignora la dimensión de la finitud, revelación porque entrega la conciencia de la persistencia en el tiempo. Vemos, entonces, “Continuación” como respuesta, como voluntad de esfuerzo. La respuesta, sin embargo, arroja a otra pregunta, ¿será duradera esta respuesta, este esfuerzo? “No hay más que el camino”,

¹⁵⁴ M. de Unamuno, “La originalidad de la niñez”, en *La vida literaria*, *op.cit.*, p. 169. Es largo y fecundo el discurrir unamuniano respecto a la infancia. El tema de la niñez se entrecruza con otras metáforas continuadas de la gran metáfora unamuniana del “descenso” y enriquecen la visión de la “sumersión” en sí mismo: “¡Oh, estas sumersiones en la remota infancia! No sé como puede vivir quien no lleve a flor de alma los recuerdos de su niñez. Trece volúmenes llevó ya publicados, pero de todos ellos no pienso volver a leer sino uno, el de mis *Recuerdos de niñez y de mocedad*, donde en días de serenidad ya algo lejana, traté de fijar no mi alma de niño, sino el alma de la niñez”. M. de Unamuno, “De vuelta de la cumbre” (Salamanca, 1911), en *Andanzas y visiones españolas*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁵ M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, *op. cit.*, p. 182.

¹⁵⁶ M. de Unamuno, “La soledad de la niñez” (publicado en *Caras y caretas*, Buenos Aires, 15-07-1920), en *De esto y de aquello*, Vol. II, *op. cit.*, p. 309.

dice Unamuno, un camino que no es sino la elección a la disyuntiva de la posibilidad de vida en la lectura-escritura o la posibilidad de asesinarnos en ella. Un camino que se abre a base de esfuerzo por recuperar la memoria sustituida en la bruma de las imágenes artísticas o artificiales.

La eternidad de la niñez es una roca a la que hay que ir a buscar el brote del agua que se ofrece como recuerdo. Agua del tiempo eterno, pues es perpetuidad hacia el pasado y perpetuidad hacia el futuro. Es la voluntad un esfuerzo de creación continua por el que descendemos a las propias entrañas para volver a la esencia de nuestra filialidad que es hacernos padres y madres de nosotros mismos, pues “somos nuestra propia obra”, lo que nos hace ser autores responsables de nuestra leyenda, de nuestra existencia. Ser responsable de nuestra leyenda es ya haber aceptado nuestro más íntimo problema: “Yo me he hecho problema, cuestión, proyecto de mí mismo. ¿Cómo se resuelve esto? Haciendo del proyecto, trayecto del problema, *metablema*; luchando”¹⁵⁷.

Si hemos aceptado la tragicidad de la existencia, podemos participar tanto del heroísmo trágico como de la conciencia creadora; somos continuación de un personaje, de un autor, de una novela porque participamos de la misma entraña humana universal, entraña que no es ningún Motor Inmóvil, sino entraña que se muestra en su carácter siempre móvil y cambiante, por eso podemos autocrearnos, perseverar de forma continúa siempre dándonos vida.

“Continuación” también alude a la inquietud unamuniana de continuar en el otro sin dejar de ser yo, de hacer que otro se continúe en mí, de hacerme una historia a través de la historia de otros y por esos otros tener autoría de mi mismo hacerme; hacerme leyenda en la leyenda, pues leyendo historias me doy mi historia, penetro en mi intra-historia, en la entraña profunda del alma: “Todo lector que sea hombre de dentro, humano, es lector, autor de lo que lee y está leyendo”¹⁵⁸. Ahondar en mí mismo es luchar por recuperar el lenguaje original para poder comunicarme, que no es sino lucha por brindarme un nuevo alumbramiento.

Continuar en otro es penetrar en la entraña del pensamiento de ese otro, pues sólo penetrando en el otro llego a la comprensión, a la intimidad común. Llegar a vivir en el otro para continuar de manera infinita, hacerse una leyenda leyendo, pues somos

¹⁵⁷ M. de Unamuno *Cómo se hace una novela.*, p. 193.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 185.

“hijos de una leyenda, escrita u oral”. Hacerse uno con otro para salvar la más radical soledad; hacerse uno y dejar que cada uno se actualice y se eternice.

Miguel de Unamuno, que al escribir *Cómo se hace una novela* se ve a sí mismo como lector de su vida y vislumbra que con el final de la lectura puede llegar el final de su vida, que es la vida de Jugo de la Raza, también percibe que en el retorno a la infancia está la nada. ¿Cómo ha de acabar, entonces la novela sin argumento? ¿Es qué hay otra posibilidad para esa novela sin argumento?

¿Y después de esto, en mi novela de Jugo le he de hacer acabarse en la experiencia de la paternidad filial, de la filialidad paternal?

Hay otro mundo, novelesco también; hay otra novela. No la de la carne, sino la de la palabra, la de la palabra hecha letra. Y ésta es propiamente la novela que, como la historia, empieza con la palabra o propiamente con la letra, pues sin el esqueleto no se tiene en pie la carne¹⁵⁹.

Según este planteamiento, la posibilidad existe como novela, es decir, la vida puede hacerse, construirse tal como se construye una novela; sin argumento; la vida puede hacerse en y desde el relato¹⁶⁰. Y si “La novela humana no tiene tuétano, carece de argumento”¹⁶¹, entonces la vida hay que escribirla de continuo. Hacernos conforme a argumento es recoger el murmullo de la Mar y llevarlo a la tierra, a la Letra. Sentirse siendo en el relato es escuchar lo que la Letra trae, escuchar la Palabra sembrada en la escritura y llevarla como semilla a nuestro ser para empezar a hacernos relato.

Desde el plano de la ficción, Unamuno plantea una ontología de la creatividad y desde ella una onto-estética de la acción de la existencia –existir es serse–, cuya posibilidad es la de crearse como sujeto histórico desde la voluntad de contar y vivir la vida: “Contar la vida, ¿no es acaso un modo, y tal vez el más profundo, de vivirla?”¹⁶².

Unamuno piensa la finitud no sólo para recuperar la tragicidad de la existencia, sino para tender entre la finitud y el nacimiento la tensión del sujeto que se construye un ser conforme construye su vida, o las posibles partes de su vida.

Unamuno fue fiel a la obsesión metafísica por pensar la muerte, pero al dotar al nacimiento de significación ontológica traicionó esa obsesión y fijó su autodesierto de

¹⁵⁹ M. de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 184.

¹⁶⁰ “Es curioso que el verbo que significaba sentir o percibir (*catar* en español) –*aisthanesthai*, de donde viene *aisthetike*, estética- venía a concretarse en oír. “sentir de uno un relato” era oírsele”. Miguel de Unamuno, “Los oídos del corazón” (publicado en *Caras y caretas*, Buenos Aires, 19 de mayo de 1923), en *De esto y de aquello*, op. cit., p. 344.

¹⁶¹ M. de Unamuno, “Comentario al <<Retrato de Unamuno>> de Jean Cassou, en *Cómo se hace una novela*, op. cit., p. 121

¹⁶² *Ibid.*, p. 195.

las ideas “claras y distintas” para arrojarse a las tinieblas de la expresión metafórica; para sembrar su *verdad sentida*, su *verdad cordial*, en el mundo que no soporta la tiranía de la ciencia y de la lógica racionalista. Su *verdad cordial* despierta las dormidas potencias del misterio, se acerca a la imaginación pues ve en ella la facultad para rehacer la vida conforme a argumento, facultad para darse una vida y una historia sin punto final.

Conclusiones

Mucho debe la filosofía y la literatura a la obra de Miguel de Unamuno. En el trabajo que aquí presentamos apenas hemos esbozado de manera tímida lo que consideramos el punto en que podríamos iniciar una posterior exploración a su pensamiento.

En este breve diálogo con nuestro autor, hemos podido comprender que su escritura contiene una pluralidad de interpretaciones de lo que conocemos como “lectura de la experiencia humana”, o “leyenda” de lo humano como dice Unamuno. Tal vez por eso la interpretación de sus escritos se aleja de toda interpretación unívoca. Nuestra interpretación, pues, es una más dentro de toda las posibles interpretaciones que la obra unamuniana ofrece, por ello no hemos dejado de señalar tanto la coincidencia como la diferencia de nuestra interpretación con los interpretes que nos ayudaron a abrir la escucha para recibir la voz de nuestro autor

Una pregunta que estuvo presente durante el proceso de la presente investigación fue la siguiente, ¿qué ofrece la escritura unamuniana para que los lectores aceptemos “pensar el sentimiento y sentir el pensamiento? No hemos llegado a ninguna respuesta absoluta, pero si podemos aventurar que la escritura unamuniana se ofrece como un espacio para el necesario encuentro entre saberes y desde ese encuentro posibilitar la indagación que lleve a la apertura de nuevas formas de autoconstrucción, pues pensamiento y sentimiento, lo hemos visto ya, son la base para reconfigurar el yo fracturado. Así pues, hemos podido comprender que en Unamuno poesía y literatura no son anclaje de formas discursivas filosóficas. Filología, no es “herramienta” que sirva a la filosofía, ambas comparten el mismo amor por la palabra original, ambas van al origen, a lo “intra”; con ello vemos que Unamuno se abrazó a la filología, a la filosofía, a la poesía y su escritura pretende mantener esa conjunción de saberes como conexiones con las que pretende superar la escisión de la filosofía con otras ramas del saber.

Si bien no hemos dejado de reconocer la original y conciente asistematicidad en la obra general de Unamuno, ello no quiere decir en ningún momento que exista una falta de sistema al interior de su escritura, sino que hay un apego a la tradición filosófica española del “discurrir por metáforas”, Así, el Rector de Salamanca *discurre* sin ceñirse a esquemas, sistemas, ritmos o formas que encierren o limiten el palpitar de la palabra que emerge del fondo de su espíritu siempre contradictorio y en lucha consigo mismo.

Su palabra refleja la vitalidad de quien busca nuevas formas de expresión, y a veces esa búsqueda entrega que aquello que se busca está entre lo “olvidado de puro sabido”, por lo que sólo hay que recuperar aquello olvidado. Unamuno recupera, pues, el *discurrir por metáforas* para expresar hondas preocupaciones filosóficas.

En el campo de la poesía la recuperación se da a través de la espera paciente, pues en su quehacer poético Unamuno rechaza el artificio musical para esperar el nacimiento del ritmo, ese que nace junto con la idea, cualidad poco apreciada por la crítica que sólo escucha el verso “rípido” unamuniano para sustentar la supuesta “deficiencia” formal del Unamuno poeta. La recuperación de Unamuno en el campo formal de la poesía, decíamos, está en el ritmo, un ritmo que refleja el apasionado abrazo de sentimiento y pensamiento, pues de ese ritmo apasionado y lleno de vida, surge la rica prosa poética con que describe el campo español, de ese ritmo emerge en su poesía la totalidad de inquietudes humanas; no es sino ritmo vital lo que sostiene el eje argumentativo de sus *nivolas* en que los personajes se van haciendo conforme avanza nuestra lectura.

Ritmo del sentimiento y pensamiento hacen que la verdad se levante de entre su propio nimbo, que brote de su propio “fondo claroscuro” para moverse entre la niebla, sentimiento y pensamiento hacen que la verdad, la *verdad cordial* unamuniana sea un ejercicio de voluntad, un *serse* desde la imaginación creadora.

Del señalamiento de una crítica de la razón, cuyo enfrentamiento se da desde la perspectiva de la llamada “crisis de fin de siglo”, hemos podido vislumbrar que la urgencia unamuniana por acabar con el cientificismo que invade a la España decimonónica tiene como objetivo el enfrentar el seco intelectualismo científico y el desechar dogmas, pues bajo el “despotricar” de Unamuno subyace la exigencia de una ciencia que no rechace su propia facultad imaginativa. Unamuno, al arremeter contra la “hechología” cuestiona la concepción positivista de la verdad como un objeto que existe porque se sustenta en hechos que la demuestran; su lucha contra la “ideocracia” obedece a su deseo de hacer ideas vivas, pues una idea que se hace viva es una verdad práctica.

Unamuno no va contra la razón sino que busca la amplitud de la razón al llevarla a considerar los componentes de la vida toda, en éste punto podemos resumir que la búsqueda de otra España que sea diferente a la España de la “modorra” y el marasmo, así como su enfrentamiento con la verdad lógica y objetiva abren el camino por el que Unamuno penetra a la búsqueda de su *verdad cordial*.

Hemos podido ver que desde la crítica de la razón nuestro autor ha señalado que la modernidad y la razón ilustrada habían llevado al hombre a una extrema valoración de la conciencia cuya consecuencia ha sido el extravío de lo que el hombre creía poseer con más seguridad: la conciencia de sí mismo, es decir, el hombre había querido “la claridad de la conciencia” y había dado a cambio la renuncia de sí mismo, Unamuno consideró que frente a esa renuncia el camino posible era reconsiderar ese “sí mismo” como el fondo invaluable por recuperar. El problema de la conciencia es enfrentado por el Rector de Salamanca con lo que el llama “actitud quijotesca”, actitud que le lleva a plantear la “conciencia trágica” como arma para hacer frente al racionalismo, con ella llega a considerar una nueva manera de comprender la razón, una razón que no excluya la realidad fundamental que es la vida.

Desde su conciencia trágica Unamuno desciende a su yo viviente y sufriente para empezar a concebirse como no existiendo y es ésta su primer batalla, su primer experiencia trágica. Unamuno quiere comunicar la experiencia trágica que aleja de la risa superflua, de la felicidad banal, quiere entregar la vivencia que acerca a la congoja suprema, a la angustia que nos hace sentir que la finitud y el ansía de eternidad trituran el corazón; comunicar la experiencia que hace sentir “sobre la boca del alma el aletazo del ángel del misterio”; pretende comunicar la experiencia de la vida como tragicidad y compartir la experiencia del descubrimiento de la vida, vida “de veras”, que aleja de la existencia “crepuscular; si hay una concepción de la vida auténtica en nuestro autor ésta será la vida como tragicidad, la vida como agonía, por ello hemos comprendido lo trascendental unamuniano no como la concepción de un “más allá”, sino como la aceptación del desgarramiento ético originario que se expresa como anhelo de plenitud y temor por la nada.

En la promulgación de la actitud quijotesca para enfrentar el racionalismo y a la razón teórica-discursiva, se hace patente que a Unamuno le importa Europa; la crítica al quehacer cientificista nos deja en claro su preocupación por la ciencia, la educación y la cultura de su patria. En la inquietud por conciliar razón y vida late la preocupación por el destino de España, por el destino de Europa, por el destino del hombre.

Si el racionalismo había rechazado las experiencias trágicas del ser humano, Unamuno intenta recuperar esas experiencias desde el sentir agónico, desde y con ese sentir va a la búsqueda de la verdad que lo impulsa al *descenso*, aquí también podemos aventurar que con la idea del descenso el escritor vasco enfrenta la tradición filosófica y

sus estructuras formales de un pensamiento filosófico ascendente que ha separado el componente “oscuro” del ser humano.

Nombrar la vida como sueño es creer en una vigilia y en un despertar, así, pues, soñamos la vida y en ese sueño vivimos...vivimos de sobre vida, “nacemos” y “desnacemos” en una lucha por ser persona y es ésta una lucha desesperada, un padecer.

Nacer y *desnacer* señalan el carácter ambiguo de la nada unamuniana, los “arrechuchos de poquedad” que hacen que esa nada sea una posibilidad de volver a ser, tener un nuevo nacimiento y con él una nueva ansia de más plenitud, un deseo por querer más ser y por el que es factible el volver a *serse*.

El sí mismo recuperado es un yo en vigilia que marca el reconocimiento de la existencia como concreta en su a-esencialidad. A ese sí mismo recuperado hay que salvarlo del peligro de caer en el egoísmo a que conduce el solipsismo, Unamuno salva el solipsismo a través del *nosísmo*, pues dilucidamos que si el yo unamuniano se llena de más yo, es para volcarse a los otros, es un yo que clama y reclama la alteridad, es, pues, un yo que se disuelve en los otros sin dejar de ser sí mismo, es la tensión agónica entre el yo y el otro la que abre la puerta al reconocimiento de la alteridad y el diálogo.

Hemos puntualizado el planteamiento de Unamuno respecto a la verdad “intrahistórica” como un traspasar los hechos históricos para lograr un descenso a la verdadera realidad histórica contenida en la tradición. Con su concepto de “intrahistoria” el pensador vasco ofrece nuevas interrogantes al campo de la reflexión histórica para señalar la problemática del sujeto, de la representación, del lenguaje, el papel de la historia y el significativo valor del pasado en nuestro presente para asumir nuestra responsabilidad colectiva con sentido hacia el futuro. Así, nos ofrece un “concepto *vivo*” y fecundo de la tradición” que nos lleva a romper con el tradicionalismo y valorar la tradición como organismo con capacidad reproductora y renovadora y capaz de crear nuevas formas de ser y de estar dentro de la historia.

En relación con la tradición hemos señalado, aunque de manera somera, la idea de “pacto” en nuestro autor. Con ésta idea, Unamuno señala la forma ideal de vinculación donde lo individual y lo colectivo buscan un fin de armonía mutua. Valoramos el espíritu unamuniano que rechaza cualquier forma de exclusión y busca prácticas de incorporación de experiencias que enriquecen el conjunto de la historia.

En nuestra exposición hemos señalado que Unamuno expresa su afán por desgarrar el misterio de lo humano no a través de un sistema sino a través de sus metáforas siempre vivas y actuantes y en la voz de sus personajes *nivolecos*. Es en el

discurrir metafórico donde se plasma la angustia por nuestro ser expósito, la tragicidad de una realidad de “niebla”, la inseguridad de la existencia siempre a la orilla de la nada.

La metáfora unamuniana es más que recurso poético. Más que raíz y sustento del lenguaje, la metáfora construye el verdadero cimiento de la realidad, es decir, la metáfora sostiene el verdadero conocimiento que nos descubre que el alma racional no es más que instrumento para la penetración de la verdadera realidad. Incluso podemos aventurar que aquello que aquí hemos nombrado como “metáforas de la vida” no son sino la vida misma, pues si algo hemos podido dilucidar de nuestro acercamiento a una onto-estética en el discurso unamuniano es que en la vida-teatro, la vida-sueño y la vida-libro se expresa toda nuestra problemática del ser persona.

Si bien Unamuno sustenta a la existencia concreta como realidad fundadora y se separa de las tradicionales concepciones de sustancialismo para señalar nuestro ser de ficción, es frecuente encontrar en su discurso expresiones del tipo “sustancia”, “esencia”, “alma”, sin embargo, este tipo de expresiones, que refieren a lo constitutivo de la persona, generalmente intercambian su significación en el discurso general unamuniano, pero lo que no cambia es su valoración como principio enraizado en la vida, sustento activo por el que es posible no sólo el “ensancharse”, sino sostener en ello la voluntad de persistencia.

En el peregrinaje de la máscara a la persona dilucidamos una onto-estética narrativa, desde la cual es posible el retorno a la fuente de nuestro mundo histórico para hacernos nuestro propio argumento y hacernos en diálogo, hacer posible el *nos-ismo*.

Es la vida-libro una propuesta a no rechazar la necesidad de contar y contarnos para hacernos memoria, o *hacernos* simplemente, *hacernos* desde la dimensión humana que recoge la narratividad. En el diálogo, dice Unamuno, nos “seguimos haciendo” para resistimos al *consummatum est* y seguir en el aprendizaje de ser persona.

La interpretación que hemos ensayado para acercarnos al pensamiento de Miguel de Unamuno está más cerca de errores que de cualquier acierto, sabemos que cualquier interpretación a las temáticas unamunianas no es más que un camino que se abre a la multiplicidad de vertientes interpretativas de un pensamiento que no se deja atrapar por un sistema o por una interpretación unívoca.

Con éste trabajo pudimos reconocer que la voluntad creadora unamuniana tiende a la revaloración de la vida y a inquirir sobre la dimensión espiritual del hombre concreto, del “hombre de carne y hueso”, que el descenso al sentir de las emociones es la entrada al ámbito en que razón y vida se funden como componentes totales de la vida.

Pensamos el quehacer de Unamuno como una filosofía vital en tanto que contiene el vigor y la fuerza para cuestionar valores enclavados en conceptos como ciencia, historia o verdad; filosofía vital porque al cuestionar un mundo postrado al imperio y la alabanza de la verdad de suposiciones y construcciones lógicas contrapone su *verdad cordial* expresada en el ritmo fecundo en que filosofía y poesía se “abrazan como hermanas mellizas” y bailan sobre el mar en que nacen las “verdades del barquero”, sobre “el corazón melodioso y denso” del “hombre de carne y hueso”.

Con su búsqueda de la verdad, Unamuno afronta la humana necesidad de buscar un sentido a nuestra vida, La menesterosa búsqueda no es sino amor a la verdad y es este tipo de amor el sustento de la contradicción unamuniana y raíz de la inquietud que nos deja el pensador vasco: “¿Sabemos acaso dónde acaba la poesía y empieza la verdad, o mejor, dónde acaba la verdad y empieza la poesía?”¹.

¹ M. de Unamuno, “Conversión y diversión”, en *Visiones y comentarios*, p. 123.

Bibliografía

De Miguel de Unamuno

Ensayos

____, *Andanzas y visiones españolas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941.

____, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Espasa-Calpe, 1976.

____, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 2000.

____, *La agonía del cristianismo*, Madrid, Alianza, 2003.

____, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938

Ensayos breves

____, “¡Adentro!”, en *Obras Completas, Ensayos*, T. I, Madrid, Aguilar, 1951

____, “Autenticidad”, en *Visiones y comentarios*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949.

____, “Cartas al amigo”, en *Visiones y comentarios*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949.

____, “Cientificismo”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1955.

____, “Conversión y diversión”, en *Visiones y comentarios*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949.

____, “¿Crítico?...nunca”, en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.

____, “De los recuerdos de la vida de Cajal”, en *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

____, “Del primer firmante”, en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.

____, “Después de una conversación” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.

____, “De vuelta de Madrid” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959

____, “Diálogos del escritor y el político”, en “*De esto y de aquello*”, T. IV, ordenación, prólogo y notas de Manuel García Blanco, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954

____, “Días de bochorno” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.

____, “El Cristo español”, en *Obras Completas, Ensayos*, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.

____, “El dolor de pensar” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.

- _____, “El desinterés intelectual” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “El hombre espejo”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- _____, “El individualismo español” en *Viejos y jóvenes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- _____, “El secreto de la vida”, *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “El zorrillismo estético”, en *De esto y de aquello*, T. IV, ordenación, prólogo y notas de Manuel García Blanco, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954.
- _____, “Escepticismo fanático”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1955.
- _____, “Glosas a la vida”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1955.
- _____, “Intelectualidad y espiritualidad”, en *Viejos y jóvenes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- _____, “La cultura española en 1906”, en *Libros y autores contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- _____, “La dignidad Humana”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “La evolución del Ateneo de Madrid” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “La fe”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “La humanidad de los vivos”, en *Autodiálogos*, Madrid, Alianza, 1959.
- _____, “La locura del doctor Montarlo”, en *Viejos y jóvenes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- _____, “La ideocracia”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “La originalidad de la niñez”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- _____, “La soledad de la niñez”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “La vida es sueño”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Leyendo a Baltasar Gracián”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Leyendo a Lucano”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Los oídos del corazón”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Macanas de Miguel” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “Más arabescos”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- _____, “Manuel Machado y yo” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “Más sobre el japonismo”, en *Libros y autores españoles contemporáneos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.

- _____, “Mis paradojas de Antaño” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “Mi visión primera de México”, en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “Materialismo popular”, en *Mi religión y otros ensayos breves*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1955.
- _____, “Moharrachos sin nombre”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Morirse de sueño”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Mudarra, el hijo de la cárcel”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Nada de pretensiones”, en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “Nuestra egolatría de los del 98”, en *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- _____, “Pequeña confesión cínica” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “¿Qué es verdad?”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “¡¡Ramplonería!!”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “Restauración y renovación”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “¡Res=Nada!”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- _____, “Salud mental del pueblo”, en *Visiones y comentarios*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.
- _____, “Rueda la rueda”, en *La vida literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- _____, “Sobre el fulanismo”, en *Viejos y jóvenes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1944.
- _____, “Sobre la erudición y la crítica”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “Sobre la filosofía española”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “Sobre la consecuencia, la sinceridad”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “Sobre mí mismo” en *Mi vida y otros recuerdos personales*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- _____, “Sobre una obra filosófica del señor Sánchez de Toca”, en • *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- _____, “Soledad”, en *Obras Completas*, Ensayos, T. I, Madrid, Aguilar, 1951.
- _____, “Sueño y acción”, en *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- _____, “Vida e Historia”, en *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

Novelas

_____, *Amor y pedagogía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

_____, *Cómo se hace una novela*, Madrid, Alianza, 1971.

_____, *Niebla*, Edición, introducción y notas de Armando F. Zubizarreta, Madrid, Castalia, 1999.

_____, *Novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, Madrid, Siruela, 2005.

_____, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, México, Espasa-Calpe, 1989.

Teatro

_____, *El hermano Juan o El mundo es teatro*, en *Teatro Completo*, Madrid, Aguilar, 1959.

_____, *El Otro*, en *Teatro Completo*, Madrid, Aguilar, 1959.

Complementarios

_____, *Antología poética*, Prólogo de Arturo Souto Alabarce, México, Porrúa, 2000.

_____, *De esto y de aquello*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

_____, *Epistolario y escritos complementarios, Unamuno-Maragall*, Madrid, Seminario y Ediciones S. A, 1971.

_____, *La vida literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981

_____, *Libros y autores españoles contemporáneos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

Sobre Miguel de Unamuno

Álvarez, Gómez, Mariano, *Unamuno y Ortega*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

Arocena, Luis A., *Unamuno, sentidor paradójal*, Buenos Aires, Emece, 1981.

Blanco, Aguinaga, Carlos, *El Unamuno contemplativo*, México, El Colegio de México, 1959.

Criado, Miguel, Isabel, *Las novelas de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.

Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, XXVII-XXVIII, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

Ferrater Mora, José, *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957

Gullón Ricardo, *Autobiografías de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964.

- Guy, Alan, “El existencialismo abierto: Miguel de Unamuno” en *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- La Rubia, Prado, Francisco, *Alegorías de la voluntad*, Madrid, Ediciones Libertarias/Prodhufi, 1996.
- _____, *Unamuno y la vida como ficción*, Madrid, Gredos, 1999.
- López, Morillas, Juan, “Unamuno y sus criaturas: Antolín S.Paparrigópulus”, en *Intelectuales y espirituales*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- _____, “Unamuno y Pascal: Notas sobre el concepto de agonía”, en *Intelectuales y espirituales*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- Marcos, Luis Andrés, “El intraexilio filosófico de Miguel de Unamuno”, en *Exilios filosóficos de España*, Actas del VII seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana, Coordinador y editor Antonio Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.
- Meyer, François, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962.
- Mosquera, Villar, José Luis, *De la lógica a la paradójica, un estudio en torno a Unamuno*, Santiago de Compostela, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1979.
- París, Carlos, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____, “Unamuno: La religión como soteriología existencial”, en *Filosofía de la religión*, Edición de Manuel Fraijó, Madrid, Trotta, 1994
- Spinoza, Benedictus, de *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.
- Zambrano, María, *Unamuno*, Edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, Barcelona, Debate, 2003.
- Zavala, Iris, M., *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos, 1991.

General

- Abellán, José Luis, *Historia Crítica del pensamiento español*, T. V (II), Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2003.
- Balzac, Honoré, de, *La piel de Zapa*, Barcelona, Ediciones Áltera, 1995.
- Brugger, Walter, *Diccionario de filosofía*, México, Herder, 1972.
- Cerezo, Galán, Pedro, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
- Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXVII-XXVIII, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- Farre, Luis, *Unamuno, William James y Kierkegard y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial LA AURORA, 1967.

- Flores, Cirilo, “La crisis de 1898. Interpretación filosófica”, en *La filosofía española en la crisis de fin de siglo (1895-1905)*, Anuario filosófico, Vol. XXXI / I, Navarra, Universidad de Navarra, 1998.
- Fraijo, Manuel, (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994.
- Gabriele, John, P. (ed.), *Nuevas perspectivas sobre el 98*, Madrid, Iberoamericana, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, T. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.
- García, Bacca, Juan David, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Vol. I, Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, 1947.
- Guy, Alan, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985.
- _____, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Heredia, Soriano, Antonio, [Coordinador y editor] *Exilios filosóficos de España*, Actas del VII seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992.
- Jiménez, Moreno, Luis, *Práctica del saber en filósofos españoles*, Barcelona, Anthropos, 1991
- Laín, Entralgo, Pedro, *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1962.
- López, Morillas, Juan, *Intelectuales y espirituales*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- Llano, Alejandro, “Subjetividad y realidad en los últimos cien años de filosofía española”, en *La filosofía española en la crisis de fin de siglo (1895-1905)*, Anuario filosófico, Vol. XXXI / I, Navarra, Universidad de Navarra, 1998.
- Maeztu, Ramiro, *Defensa de la hispanidad*, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1942.
- Miaja, María Teresa y Zea, Leopoldo [Comp.], *98: Derrota Pírrica*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Navajas, Gonzalo, *La modernidad como crisis. El modelo español del declive*, Anales de la literatura española contemporánea, Vol. 23, Issue 1, 1998, University of Colorado, USA.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2004.
- _____, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- _____, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, Madrid, Castalia, 1988.
- _____, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- _____, *Obras completas*, T. XII, Madrid, Alianza, 1983.
- Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1998.

- Ribbans, Geoffrey, *Niebla y Soledad, aspectos de Unamuno y Machado*, Madrid, Gredos, 1971.
- Rico, Francisco, *Historia y crítica de la literatura española*, T. VII, Época Contemporánea (1914-1939), Barcelona, Crítica, 1984.
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta-Ediciones Cristiandad, 2001.
- Rivara, Kamaji, Greta, *La tiniebla de la razón*, México, ITACA, 2006.
- Sánchez, Ron, José Manuel, *Jornadas sobre TIEMPOS DEL 98*, Fundación El monte, Sevilla, 1998.
- Shakespeare, William, *La tempestad*, Traducción de Ma. Enriqueta González Padilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Shaw, Donald, *La generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1997.
- Subirats, Eduardo, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981.
- Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *Obras reunidas*, Madrid, Aguilar, 1969.
- _____, *Senderos*, Barcelona, Anthropos, 1989.

