

Unamuno y la crisis de la razón

José Luis Damis

Después de Hegel

EL posthegelianismo, en forma manifiesta o velada, está inundado de Hegel. Desde el embeleso inicial que ejerce en su discípulo Feuerbach o en el joven Marx y aun en los posteriores replanteos de éstos, el hegelianismo ejerce su enorme influencia. Incluso si llevamos la cuestión a una inversión total de la cosmovisión, decimos Stirner o Nietzsche, podemos hablar de inversión porque el parámetro que se ha invertido es el sistema hegeliano.

Asimismo Schopenhauer retoma una forma de kantismo, como un regreso a una cosmovisión prehegeliana. El Positivismo, por su parte, acepta la posibilidad de la universalidad de un sistema, pero repudiando toda metafísica, ya que en última instancia, la filosofía sólo poseería como objeto propio el campo de la síntesis superior de carácter lógico, en tanto que la ciencia se ocupaba de todo el campo de la experiencia real.

El de Hegel era el gran "Sistema Metafísico de la Razón". La filosofía del siglo XIX y sus entronques en el presente siglo constituyeron y se fueron consolidando como el ataque a un "castillo medieval", donde su señor era el sistema de Hegel.

El interrogante surge solo: ¿por qué Hegel? Fue como si la razón en crisis, impotente ya para dar una visión totalizadora de la realidad, se rebelase y tratase de destruir lo que había sido la gran representación de ésta.

Dentro de los "caballeros" que acometieron esta dura batalla contra el "castillo" hegeliano, surge nítida la figura de Kierkegaard. Paradójica como su filosofía fue la suerte de su obra, recuperada y exhumada después de su muerte, en gran parte gracias a su compatriota Jorge Brandes. Kierkegaard fue quien

expuso uno de los planteamientos más radicales contra el hegelianismo, y es obvio destacar la deuda sartreana y del existencialismo, en general, con el filósofo danés.

Sin embargo, los críticos e historiadores de la filosofía, salvo excepciones –como las de Mayer–, generalmente han pasado por alto o restado importancia, perfilándolo como un filósofo menor o incluso negando su enmarque dentro de la filosofía, a un pensador que llevó a considerar la crisis de la racionalidad occidental en uno de sus enfoques más extremos. Nos referimos a Miguel de Unamuno.

Claves de interpretación y lectura

Naturalmente surge la complejidad de vertebrar una hermenéutica en una obra asistemática como la de Unamuno. Pero la asistematicidad de la estructura con que está expresado el pensamiento unamuniano no significa que el pensamiento en sí sea asistemático, si entendemos “asistematicidad” como sinónimo de “pensamiento incoherente y contradictorio”.

Unamuno requiere una clave de lectura: la lectura del pensamiento unamuniano no puede ser realizada en un plano estático o lógico, sino que es necesaria una captación del mismo en su propio devenir. Pongamos un ejemplo. Dice Unamuno en “Recuerdos de Niñez y Mocedad”, 1908:

“Es que acaso no haya concepción más honda de la vida que la intuición del niño, que al fijar su vista en el vestido de las cosas sin intentar desnudarlas, ve todo lo que las cosas encierran, porque las cosas no encierran nada, siente el misterio total y eterno, que en la más clara luz, toma la vida en juego y a la creación en cosmorama. Acaso el más hondo sentido que encierran aquellas palabras de Homero en su ‘Odisea’ (VIII, 579-580). ‘Los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres para que los venideros tengan algo que cantar’. Pero, no, no, no; hay un misterio, hay un más allá, hay un dentro”. (I, Págs. 327-28).

Un análisis del texto nos lleva a dividir a éste en dos partes. La primera va desde: "Es que acaso no haya concepción más honda de la vida que la intuición del niño...", hasta: "Los dioses traman y cumplen la destrucción de los hombres para que los venideros tengan algo que cantar". Siendo la segunda: "Pero no, no, no; hay un misterio, hay un más allá, hay un dentro".

Desde un plano lógico, la contradicción de lo expresado en el texto resulta evidente. Mientras que en la primera parte concluye que la Realidad es tal como se muestra "porque las cosas no encierran nada", el mundo es una trama lúdica; en la segunda afirma la necesidad de un "misterio" de un "más allá".

Podría decirse que desde cierta perspectiva, la contradicción está expuesta de esta manera para expresar un interrogante irresoluble: ¿las cosas encierran o no un misterio?, preguntaría a un preguntar sin respuesta y lo que estaría expresando sería la teoría. Sin embargo, lo manifestado en el texto no es un interrogante ni una contradicción. Son dos afirmaciones realizadas por la conciencia. La cuestión es que una conciencia contradictoria sólo se puede expresar mediante contradicciones.

Lenguaje y conciencia como acceso al problema ontológico

La obra de Unamuno es ese desplegarse contradictorio de la conciencia en un lenguaje. Pero esto nos lleva a una consideración ontológica del problema.

Resumiendo: Afirmamos que una conciencia contradictoria, 'ontológicamente' contradictoria, sólo se puede expresar en un lenguaje contradictorio. La obra de Unamuno es una expresión directa, traducida a un lenguaje, de un desgarramiento ontológico.

Para aclarar este aspecto de la problemática que nos ocupa, resulta importante el abordaje que al mismo realiza François Mayer en su trabajo "La Ontología de Miguel de Unamuno", en donde dice:

“Para Unamuno el ser concreto, el único ser concreto que existe, es siempre y en todas partes contradictorio, polémico, agónico.” (Pág. 17).

Esto significa que la aparente incoherencia con que está dicha su obra no es azarosa, sino premeditadamente buscada. De aquí surge un presupuesto fundamental para la comprensión de la obra del filósofo español: “La contradicción es un estatuto del ser” El ser se encuentra constituido por una tensión de contradicciones, en consecuencia es imposible borrar nada, evitar o anular alguno de los opuestos de esta estructura antitética de las realidades y de las situaciones concretas. Por eso surge como necesaria e inevitable la afirmación alternativa de los contradictorios.

De ahí, que Unamuno afirme:

“Me conviene también prevenir a todo lector respecto a las afirmaciones cortantes y secas que aquí leerá y a las contradicciones que le parecerá hallar. Suele buscarse la verdad completa en el ‘justo medio’, por el método de remoción, ‘vía 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 contrarios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos del alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es la lucha. Tenga, pues, paciencia cuando el ritmo de nuestras reflexiones tuerza a un lado, y espere que su ondulación tuerza el otro y deje que se produzca así, en su ánimo, la resultante, si es que lo logra de esta manera.” (O. C., III, Págs. 4 y 5).

Es necesario, entonces, un método adecuado para un “ser” cuyo estatuto es la “contradicción”. Este método será el de la “afirmación alternativa de los contradictorios”.

Pero ¿de qué ser estamos hablando? Unamuno nos dice de un “ser” contradictorio, polémico, agónico. Hablamos antes de un “desplegarse”

contradictorio de la conciencia en un lenguaje. ¿Podemos establecer la identidad de “ser” y “conciencia”? En principio es válido afirmar que “ser” es igual a “tener conciencia de sí”; “ser uno mismo”, es “serse.” Pero todavía nos estamos moviendo en el plano reflexivo, estamos teorizando sobre el ‘sí mismo’, es decir sobre el “yo”. Y sobre el “yo” Unamuno dice:

“Al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal; no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte.” (*El Sentimiento Trágico de la Vida...*, Pág. 13).

Y así vamos llegando al “hombre de carne y hueso”:

“Al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma al verdadero humanismo –que no es el de las cosas del hombre sino el del hombre– y al afirmar al hombre, afirma la conciencia. Porque la única conciencia *de* que tenemos conciencia es la del hombre.” (Ibid. p. 17).

Al hablar Unamuno de que la única conciencia es la del hombre, está diciendo otra cosa que el significado idealista de conciencia.

Identidad de “ser” y “yo”

Dice Unamuno:

“La verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo. Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea.” (Ibid. p. 78).

Entonces, este “cuerpo vivo que piensa, quiere y siente”, el “yo concreto, contradictorio, agónico y polémico” “el hombre de carne y hueso”, es el “ser” unamuniano. Y vuelve a insistir Unamuno:

“... que no se confunda este ser concreto, circunscripto, de carne y hueso ... con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni ... el Único teórico, de Max Stirner”. (Ibid., p. 31).

Hemos llegado a la “corporización ontológica”. Este “yo de carne y hueso” se ha transformado en objeto y sujeto de la filosofía. Del mismo modo que Kierkegaard, Unamuno filosofa partiendo de su propia experiencia personal, de sus propias angustias que lo atormentan:

“La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él”. (Ibid., Pág. 31).

Unamuno se definió como “este cuerpo vivo que piensa, quiere y siente”. Y entonces,

“...filosofa no con la razón solo, sin con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo, filosofa el hombre”. (Ibid., Pág. 31).

De aquí, el filósofo es una existencia concreta y lo racional no ocupa más que una limitada porción de su ser. El sujeto humano, el hombre, ese “hombre de carne y hueso” es ante todo sentimiento, pasión y “solo” también intelecto. Entonces surge una interrogación capital: ¿qué valor de universalidad puede tener esa mezcla de sentimiento y razón, siendo al parecer, la universalidad propia de toda filosofía?

Además, la “vida” es el objeto del filósofo. Pero esta “vida” no es de ninguna manera aprehensible por la razón. La misma es radicalmente no racional. La razón no puede aprehender la “vida”. Lo racional no puede conocer al hombre concreto, no puede penetrar su realidad. “Vida” y “sistema” son incompatibles.

Claramente dice el pensador español:

“Hegel... todo lo racional es real y todo lo real es racional...; pero..., no convencidos por Hegel..., lo realmente real es irracional, que la razón construye sobre irracionalidades”. (Ibid., Pág. 10).

En Unamuno la única realidad es el “ser” y el “ser” es el “hombre de carne y hueso”; “este cuerpo vivo que piensa, quiere y siente”; digamos, “esta vida”; y como vimos, la razón no puede aprehender la “vida” porque ésta ya no es la razón hegeliana, se ha desgarrado del Logos, se ha finitizado, está quebrada.

La “vida” no puede definirse, pero si hay que expresarla de alguna manera, será expresada por lo que no es. La “vida” no se agota en la razón, por lo tanto es expresada como “irracional”. Y como la “vida” es el “ser” y el “ser” “hombre de carne y hueso, agónico, desgarrado, contradictorio, cuerpo vivo que piensa, quiere y siente” es no racional, es decir, irracional; la realidad es entonces; “todo lo real es irracional”, que quiere decir: la única realidad es la vida que está lejos de agotarse en la razón. Nos encontramos ante una vida que escapa a toda posibilidad de formulación racional.

¿Es posible la filosofía?

¿Acaso la filosofía, por su propia ley de forma no requiere que la Realidad sea interpretada mediante una relación armoniosa de conceptos? ¿Cómo se confrontan Hegel y Unamuno?

Zubizarreta nos transcribe este texto de Unamuno:

“Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella ha dejado en mí. Hoy mismo creo que en el fondo mi pensamiento es hegeliano. Luego me enamoré de Spencer, pero siempre interpretándolo hegelianamente. Spencer, de vasta cultura, es como metafísico muy tosco”. (Federico Urales, *La evolución de la Filosofía en España*, Barcelona, La Revista Blanca, 1934, t. II, p. 206).

Y por paradójico que parezca, Unamuno, profundo conocedor de Hegel, permaneció fiel a éste. Y por permanecer fiel lo negó. Intuyó que era el momento de la negación de la última síntesis del gran sistema. Estaba quebrado el logos hegeliano históricamente quebrado. Ya no era posible la filosofía como la constituía Hegel. Y esto es lo que percibe Unamuno.

Por eso no compartimos la consideración de Julián Marías:

“Unamuno es el ejemplo característico del pensador que tiene sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía” (Miguel de Unamuno, Pág. 15).

Por el contrario, la madurez de Unamuno fue comprender que no era posible el sistema. Por eso en el pensador español hay “materialmente” filosofía, toda su temática es acuciantemente filosófica, pero el problema que se plantea es el de su expresión formal. La filosofía tendrá que ser expresión de la “vida” y ésta no puede ser conceptualizada.

Unamuno necesitaba otra forma de expresión que la conceptual. Debía buscar un medio apto para expresar la “vida”. Serán los “personajes” de sus novelas, de sus obras teatrales, los encargados de expresar esa “vida” contenedora de pasiones, voluntades, angustias, agonías, que desborden al concepto.

Y así, por ejemplo, la “vida” se ha mostrado en “Alejandro Gómez”, el personaje-persona de “Nada menos que todo un hombre”, como esa voluntad dominante del yo exacerbado avanzando en medio de la pasión.

Otra forma en que la “vida” surge resbalándose ante la muerte mediante el odio, se encarna en “Joaquín Monegro”, personaje de la novela “Abel Sánchez”. Ahí vemos el odio engendrado por la imposibilidad de aceptar la muerte, pero alimentando el deseo fáustico de serlo todo, de poseer el poder infinito sobre los otros y el mundo.

En “Augusto Pérez” de “Niebla”, encarna Unamuno la angustia que se va transformando en niebla y niebla es toda creación del pensamiento y el pensamiento mismo.

También en la historia de “San Manuel Bueno, Mártir”, es la lucha cotidiana de la fe en la inmortalidad personal por hacerse posible. Sobrevivir en los otros, obtener que ellos la sueñen mediante el recuerdo, logrando al mismo tiempo la continuidad del ser, pero manteniendo viva entre sus gentes la ilusión de la vida eterna.

Unamuno va perfilando en cada personaje los contenidos vitales, agónicos, contradictorios, pasionales, los que van brotando como las “unidades expresivas”, con las que se va configurando el mundo. Ésa es su filosofía y ésa es su manera de expresarla.

El problema de la inmortalidad

Es cierto lo que sostiene Mayer, que en Unamuno hay una manera kantiana de pensar, digamos de ver el mundo desgarrado, pero lo que hace Unamuno es hacer “carne”, lo que en Kant o en Hume era una ruptura intelectual con el fundamento. Quedó lejos el “sujeto trascendental” kantiano o el “solipsismo” de Hume, lo que hace Unamuno es llevar a la “vida” el desgarramiento. Y a partir de ese desgarramiento, Unamuno desespera:

“...Porque no quiero morirme del todo; y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo... la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo... la resignación; c) no puedo saber ni una ni otra cosa y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada o una desesperación resignada y la lucha” (*Del Sentimiento Trágico...*, Pág. 35).

Acá están planteadas las posibilidades como una forma de mostrar a la conciencia en su perpetua lucha, en su tremenda agonía, porque sólo la tercera posibilidad es la que cuenta para la razón, la “resignación en la desesperación” o “una resignación” desesperada. Pero la razón es abandonada y estalla una necesidad vital, la tragedia está presente en toda su intensidad:

“Imposible... concebimos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia de su propio anonadamiento” (Ibid., Pág. 39).

“Más, más y cada vez más; 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 y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no ser todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. O todo o nada” (Ibid., Pág. 34).

Y junto con esto nos dice:

“... lo que determina a un hombre, lo que le hace ‘un hombre’, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad primero en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Y un principio de continuidad en el tiempo... el que soy hoy proviene, una serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años” (Ibid. Pág. 13).

Y continúa su rebeldía existencial:

“Si la conciencia no es... nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más de execrable que la existencia” (Ibid. Pág. 18).

“Yo soy el centro del Universo... Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la Humanidad” (Ibid. Pág. 46).

“Y ¿quién eres tú?, me preguntas, y con ‘Obermann’ te contesto: Para el Universo nada, para mí todo”. (Ibid. Pág. 47).

“Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes, el ansia de perpetuidad, sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte más allá de la muerte” (Ibid. Pág. 50).

Este desborde unamuniano nos va llevando a la necesidad de penetrar en el sentido, de atrapar de alguna manera esa “vida” que se derrama en el texto y buscar la clave que nos haga comprensible, ese anhelo de inmortalidad.

Recuperación del yo en la universalidad

Unamuno fue determinando “un principio de unidad en el espacio y un principio de continuidad en el tiempo”, como fundamento de la constitución del “yo concreto”. Y es este “yo” el que tiende a la inmortalidad, a ser perpetuo. Pero cabe una pregunta: ¿qué se entiende por inmortalidad?. Unamuno dice:

“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 y prolongarme a lo inacabable del tiempo”.

¿Qué significa esto? El yo, sin dejar de serlo, tiende a recuperarse en la universalidad, “ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongar lo inacabable del tiempo”. Y Unamuno había continuado diciendo: “De no ser todo y por siempre es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. O todo o nada”. Con esto estamos apuntando a un segundo movimiento en la concepción unamuniana. Habíamos visto la corporización ontológica. El “ser” como el “yo agónico”. Ahora este “yo agónico” tiende a universalizarse.

Y resulta interesante que frente a Spinoza es donde Unamuno nos da la clave de su propio pensamiento:

“La esencia de un ser no es sólo el empeño de persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño de universalizarse; es el hambre y sed de eternidad y de infinitud” (*Obras Comp.*, III, Pág. 448).

Entonces surge que la angustia ante el problema de la supervivencia, si bien un tema dominante en toda la concepción unamuniana, no es más que una

manifestación particular de una pasión más esencial, la de serlo todo, el "querer serlo todo".

Pero nada tendrá que hacer la razón en esta tentativa de universalización. La inteligencia pura es sólo una abstracción. Para Unamuno, el racionalismo, la teoría pura, el sistema, no son más que engaños. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidizarlo con la mente y es que, en rigor, "la razón es enigma de la vida" (Ibid. IV p. 533).

Y afirma Unamuno que la razón tiene una naturaleza esencialmente disolvente. Y lo raro reside en que la labor destructora de la razón se mueve preferentemente en lo que más nos interesa y afecta, fundamentalmente en nuestra necesidad de inmortalidad. Porque el dominio propio de la inteligencia es lo relativo, y todo lo que toca se vuelve también relativo, debido a su propia naturaleza.

Frente a la razón se encuentra Unamuno con la fe, que para el filósofo español es voluntad desesperada de sobrevivir, negación de la muerte y hambre de inmortalidad. En Unamuno se da la afirmación de toda realidad que trasciende los límites de lo puramente lógico. Negada a la razón la capacidad de alcanzar el objeto de nuestro anhelo vital a saber, la inmortalidad, y no pudiendo, por otra parte, renunciar a ella, so pena de privar a la existencia concreta del hombre todo, de su auténtico y definitivo sentido, recurre Unamuno a la voluntad. La voluntad entendida como fe es la proyección vital del propio sujeto del cual es creación. "Fe no es creer lo que no vemos, sino crear lo que no vemos pero queremos" (*Del Sentido Trágico*, p. 36). La fe es la tendencia de la voluntad hacia su objeto supremo: la inmortalidad personal.

La insuperable irreductibilidad entre la razón "que prueba pero que no consuela" y la voluntad "que consuela sin probar", hace imposible la paz entre ambas. "... anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo, otras, que esta vida no tiene el valor que se le da..." (Ibid. Pág. 48). Este conflicto entre razón y fe

hermana a Unamuno con Kierkegaard. Sin embargo, hay una diferencia esencial entre el pensador español y el danés. Al respecto dice Sánchez Barbudo:

“El subjetivismo de Unamuno no es, por tanto, el mismo que el de Kierkegaard. Unamuno planteaba su ‘lucha’ sobre la base de una negación previa; Kierkegaard, en cambio, luchaba por llegar a creer íntimamente, verdaderamente, algo cuya verdad no discutía. Él no quería perder la tabla de salvación a la que estaba agarrado, mientras, que Unamuno la había visto alejarse hacía tiempo y manoteaba sobre el vacío, cuidando el gesto” (*Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Pág. 119).

La fe que supone la existencia de Dios fuera y por encima del hombre, y no sólo en el interior del corazón, la fe en ese Dios era la que Unamuno no tenía, porque en ese Dios no creía. Por eso decía jugando con las palabras que lo “creaba”, ese Dios que la fe “crea” es un producto de nuestra voluntad de perpetuación, de universalización, la necesidad del yo finito de crear un Absoluto y llamarle Dios.

El problema de la verdad

En Kierkegaard hay un punto de llegada: el Absoluto-Dios. Este punto de llegada es el que Unamuno tendrá que crear. Por eso en el danés, la angustia es expresión del vértigo espiritual ante la elección que habrá de decidir sobre la salvación y la felicidad eterna, y esta angustia sólo adquiere sentido por referencia a un Dios trascendente con respecto al existente. Otra cosa es la congoja de Unamuno:

“Yo creo que el mundo no tiene finalidad... somos los hombres quienes le damos un sentido y una finalidad que no tiene” (Ibid. p. 70).

Así, en Unamuno la congoja nunca tuvo el carácter de elección. Estamos ante la terrible soledad de la vida; el yo necesita universalizarse, tiene la pasión de “querer serlo todo”.

La Razón hegeliana era la seguridad del yo. Ahora "ha muerto". "Dios ha muerto", bramaba Nietzsche. El yo estaba en desolación, la vida ha quedado abandonada a sí misma. La vida desgarrada de su "viejo logos" tiene que "crear uno nuevo", recuperarse en una nueva universalidad, en un nuevo sentido, si no quiere sucumbir. Y entonces Unamuno afirma que el mundo es obra de nuestro querer y voluntad. Lo dice en *Vida de D. Quijote y Sancho*:

"Y en esa angustia, en esa suprema congoja de ahogo espiritual, cuando se te escurran las ideas, te alzarás en un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento sustancial. Y verás que 'el mundo es tu creación, no tu representación' como decía el tudesco..." (Pág. 113).

termina diciendo, en una clara alusión a Schopenhauer.

Y contra la inteligencia va afirmando Unamuno la voluntad:

"No es la inteligencia, sino la voluntad la que nos hace el mundo, y el viejo aforismo escolástico de 'nada se quiere sin haberlo antes conocido', hay que corregirle con un 'nada se conoce sin haberlo antes querido'".

"Esta es la verdad pura: el mundo es lo que a cada uno de nosotros le parece y la sabiduría estriba en hacérselo a nuestra voluntad" (*Vida de D. Quijote y Sancho*, Pág. 100).

Entonces, para Unamuno, el mundo real y verdadero no es otra cosa que la creación de nuestra voluntad. Dicha creación es proyectada por el mismo querer en ese otro mundo que el sentido cree sustancial, pero que en sí no es más que mera apariencia.

"Y no nos quepa duda de que con los ojos de la carne D. Quijote vio los molinos como tales molinos y las ventas como tales ventas y de allá en su fuero interno, reconocía la realidad del mundo apariencial; aunque una realidad apariencial también, en que ponía el mundo sustancial de su fe" (*Ibid.* Pág. 153).

¿Qué es la verdad? Lo que cada cual se forja.

“Yo forjé con mi fe, y contra todos, mi verdad, pero luego así forjada ella, mi verdad se valdrá y sostendrá sola y me sobrevivirá y viviré yo con ella.” (Ibid. Pág. 237).

“Lo que basta para la seguridad da la conciencia, eso es la verdad y sólo eso.” (Ibid. Pág. 135).

Y “ser”, “conciencia”, “hombre de carne y hueso”, “cuerpo viviente que quiere, siente y piensa”, se identifican. Es entonces la “vida” que crea por la voluntad de continuar siendo “vida” un mundo para sobrevivir, para salir del terror del aniquilamiento. ¿Cómo saltar el abismo? El yo está abandonado a su finitud y a la permanente posibilidad de su aniquilamiento. ¿Cómo salir de su límite sin perderse como yo? Pero, en realidad, ¿qué significa este aniquilamiento? El aniquilamiento es el “sin sentido”. Y, ¿de dónde proviene el “sin sentido”? Proviene de la finitud. Sólo la universalidad es otorgadora de sentido. De manera que la existencia debe salir hacia la universalidad, recuperarse en la universalidad.

La universalidad de la imaginación de Unamuno

Cada existencia tiene que “crear” su universalidad. El pensamiento concreto deberá proceder por síntesis y por lo tanto, por creación. En esto consiste la obra de la imaginación. “Porque la razón aniquila y la imaginación integra o totaliza.” (*Ensayos*, Pág. 890).

Toda la vida de Unamuno, su tragedia, fue la búsqueda del sentido de esa misma vida, recuperándolo en una “universalidad imaginada” para después perderlo y sumirse en la congoja.

La primera universalidad en la que su vida adquiere sentido no es “creada” sino “dada”: la religión. Así dice Blanco Aguinaga que la niñez y mocedad de Unamuno fueron profundamente católicas. “Soñaba con ser santo”. Pero, como dice Sánchez Barbudo, antes de los dieciséis años tuvo Unamuno como una

revelación del vacío. "Y me dio una congoja que no sabía de dónde arrancaba y me puse a llorar sin saber por qué". (*Estudios...* Pág. 69). Pero la ruptura consciente ocurrirá en Madrid poco después. En carta a Clarín del 31 de mayo de 1895 le dice: "He estado asistiendo a misa al día y comulgando al mes con verdadero fervor y no por fórmula hasta los veintidós años, y de pura religiosidad creo que dejé de hacerlo". (Ibid. Pág. 82). Y en la misma carta le confiesa: "Entra un día en una iglesia, y el recinto, las luces... le transportan a sus años de sencillez... y cobra nueva fe y oye misa, sin ser creyente oficial..." (Ibid. Pág. 75). Ya entonces la religión para Unamuno deja de ser algo "creída" para ser algo "creado". Necesita una dimensión de infinitud y la va creando a través del recinto, de las luces, al transportar su imaginación a sus "años de sencillez". Las formas respondían a la religión de la infancia, los contenidos a la proyección vital de su ser buscando un sentido para sí mismo. Dirá después en 'Del Sentimiento...':

"No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador" (Pág. 60).

Por eso para Unamuno el Cristo que le importa es el histórico, el Dios vivo, contrarracional, sufriente. Cristo conoce "el sentido", por eso es inmortal: "Atanasio sentía que no puede Cristo hacernos dioses si él antes no se ha hecho Dios" (Ibid. Pág. 60). Cristo pudo recuperarse en la inmortalidad del sentido, por eso se hizo Dios y por esa universalidad, en la que el yo en su finitud debe reconocerse, es posible que nos haga dioses, "conocedores partícipes" del sentido. Pero la paradoja es que Cristo encontró su universalidad, pero ésta es intransferible. Unamuno debe encontrar su propia universalidad. Cristo es sólo el "modelo" de un yo que salió de la finitud. La voluntad de pervivir, en el "modelo universal de Cristo", encuentra que esto es imposible. Cristo sería la mediación, el "modelo que necesita la imaginación para crear su universalidad". Pero Unamuno en la pubertad descubrirá a la mujer:

"Soñaba con ser santo y de pronto atravesaba ese sueño su imagen. Ella iba vestida de corte... Mi soñada santidad flaqueaba" (*Obras Comp.*, Pág. 367).

La religiosidad se quiebra porque el yo-Unamuno necesitaba de lo sensible. Pero a partir de lo amoroso va a recuperar a la mujer en una universalidad, buscando el sentido que perdió en el desgarramiento religioso. Y es así, que en su famosa crisis de 1897, cuando en su lecho matrimonial le sobreviene un llanto inconsolable y su mujer Concepción Lizárraga lo consuela, Unamuno proyecta en ella aferrarse a un nuevo sentido.

“Mi verdadera madre, sí. En un momento de abismática congoja, cuando me vio en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobrehumano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobrehumanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ‘hijo mío’... ella, mi espejo de santa inconciencia divina, de eternidad” (*Tras la huella de Unamuno*, Pág. 96).

Y así Unamuno ve en su mujer la imagen de la madre en su sentido más universal. Y esta mujer-madre, alcanza también la dimensión de lo religioso. En 1923 en “Teresa” rememora:

“En mi vida podré olvidar la escena que presencié el día de San Bernardo de hace dos años, de 1921... en la iglesia de la Trapa de Dueñas... Era a la vez un canto de cuna, un canto de brizamiento para el sueño de vida eterna que sentían aquellos hombres. Era como si desearan añadirse, remontar el curso de la vida hacia su fuente, volver a la niñez y desnacer, entrando en el vientre de la Virgen Madre para dormir en él y en la paz de la inconciencia, la eternidad.” (*Obras Comp.*, II, Pág. 328).

También la naturaleza es otra forma de madre-universal:

“Poco a poco ha ido el hombre convirtiendo a la Naturaleza en habitación suya, haciéndola más humana, humanizándola. Y a la par, su trato con ella, el continuo roce, ha ido acercándole a ella más y más, enseñándole a mirarla con amor, naturalizándole en fin” (*Ibid.* Pág. 46).

“El hombre humaniza con su labor a la Naturaleza y ésta naturalizándole, como en pago y de rechazo, al hombre, y es así cómo nos hacen vislumbrar el ideal de un hombre eternamente natural en comunión íntima con una naturaleza a la que podríamos llamar, ya humana” (*Ibid.* Pág. 50).

Pero esta madre-naturaleza-universal ya no es pasiva, para que el yo pueda recuperarse en “comunidad íntima con una naturaleza ya humana” necesita penetrarla, dominarla a través del trabajo:

“Hasta que el hombre no se emancipe de su madre natural la tierra, que le rechupa sudor y sangre; hasta que no se sacuda de las cadenas que la Historia le ha adscripto a la Gleba; hasta que no movilice la propiedad territorial y haga de la agricultura una libre industria; hasta tanto no llegara a ver por completo el campo con ojos de alma que bebe su reposo y en su sosiego su meta, no la llegará a ver como madre, y no cual hoy, como madre en el parto, y en el querer como madrastra” (*Obras Comp.*, III, Pág. 536).

El yo busca su recuperación en “una unión íntima con la naturaleza”, pero ello no será posible hasta no transformar las condiciones sociales de trabajo de la tierra. Pero lo social en Unamuno siempre está al servicio de la “experiencia ontológica de finitud” y su necesidad de recuperarse en la madre-naturaleza.

Para Unamuno, el sentimiento estético de la Naturaleza, nacido del agradecimiento que nos hace, sólo se perfecciona y acaba en la medida que nos hacemos dueños de esos favores mismos, de los que antes éramos esclavos. Y así la naturaleza se va recuperando en una universalidad estética. En “Paz en la Guerra”: “... lo he sentido así en la cima de la Peña de Francia, en el reino de las mudanzas, la eternidad debajo del tiempo, he tocado el fondo del mar de la vida”. La naturaleza expresa la posibilidad de que la vida, se reconozca a sí misma. En “El Perfecto Pescador de Caña”:

“La contemplación del quieto fluir del río nos lava de la sucia costra de los cotidianos afanes, y limpia y monda el alma, respira a sus anchas, por sus poros todos, la serenidad augusta de la Naturaleza. Libertados de la obsesión de la vida, gozamos de ésta como sus dueños” (*Ibid.*, Pág. 518/19).

La naturaleza hecha paisaje pasa a formar parte de la trama ontológica de la vida. El yo adquiere la dimensión estética y está resguardado en la universalidad.

Habíamos afirmado que la obra de Unamuno es una expresión directa, traducida a un lenguaje de un desgarramiento ontológico, buscando el yo en la universalidad para poder reconocerse como yo. Y es así, que en 1902 en “Amor y Pedagogía”, esa universalidad va a ser la Humanidad:

“Apolodoro siente de noche, en la cama, como si se le hinchase el cuerpo todo y fuera creciendo y llenándolo todo, y a la vez que se le alejan los horizontes del alma y le hincha un ambiente infinito. Empieza la Humanidad a cantar con él; en los abismos de su conciencia... Revélase la eternidad en el amor” (Ibid., Pág. 425/26, III).

Blanco Aguinaga dice:

“Aquí... vemos al llenarse Apolodoro de infinito, se le alejan los horizontes del alma hasta que llega a perder los límites de la conciencia” (*Unamuno Cont.*, Pág. 131).

Pero no debemos entender en esto una despersonalización psicológica. Unamuno se expresa a través de la metáfora. La metáfora del “henchirse”, “hendirse” o “dilatarse del yo”, está utilizada para expresar una “experiencia ontológica del yo”, que puede reconocer el sentido de “sí mismo” en un contexto totalizador de sentidos. No se pierden los límites de la conciencia en su universalidad, sino que es esa universalidad donde el yo adquiere su verdadero límite. Y será también el amor y la intersubjetividad una forma de recuperación:

“... el hombre ni vive solo ni es un individuo aislado, sino que es miembro de una sociedad..., el individuo como el átomo es una abstracción” (*Del Sentido Trágico*, Pág. 28).

“Y la relación con el ‘otro’ se determina en un acto de amor..., amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, pues como yo es mío” (Ibid., Pág. 124).

“Vida” y “Sistema” eran incompatibles para Unamuno. El “hombre de carne y hueso”, quebrado el “viejo logos” que le daba racionalidad y sentido a la vida, era el yo en desolación. La nadería del “sin sentido” lo había dejado en pleno

desamparo. Ahora la “vida” para no sucumbir debía crear su propio sentido. Entonces, el hombre Unamuno, va “creando” su “universo de sentidos”. Para eso debía concebir la “verdad” como lo que cada uno se forja y la “vida” debía forjarse universalidades para poder reconocerse como “vida”. Y así va “creando” a Dios, va encontrando su “ser” en el “ser universal de la mujer-madre” y en la “madre naturaleza”, en la “unidad en el paisaje” como conciencia estética, en fin, en los otros, como “universalidad moral”. La “vida” ha “creado” su “sistema”. Ahora puede reconocerse en él.

Citas Bibliográficas

MIGUEL DE UNAMUNO: *Obras Completas*. Aguado 1958, Madrid.

MIGUEL DE UNAMUNO: *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Losada, 1971, Buenos Aires.

MIGUEL DE UNAMUNO: *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe, 1945, México - Buenos Aires.

JULIÁN MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, EMECÉ, 1970, Buenos Aires.

BLANCO AGUINAGA: *Unamuno Contemplativo*, F.C.E., 1959, México.

SÁNCHEZ, BARBUDO: *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Guadarrama, 1968, Madrid.

FRANÇOIS MAYER: *Ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, 1962, Madrid.

ZUBIZARRETA: *Tras la Huella de Unamuno*, Taurus, 1960, Madrid.