

MIGUEL DE UNAMUNO: ¿AMOR A LA RAZÓN O RAZÓN DE AMOR? LECTURA DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

LUIS ANDRÉS MARCOS

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. España
landresma@upsa.es

Resumen: Suele entenderse la Filosofía como el desarrollo de problemas guiados por un método que el autor del texto propone, siendo este generalmente un método racional. Pero la propuesta que aquí se hace es que los textos capitales de Miguel de Unamuno se configuran como una estrategia, para que el lector se implique con el autor en problemas y métodos que deben comprenderse en claves distintas a los usuales. Los textos de Unamuno entienden la tarea del lector como condición de posibilidad para su propia comprensión. Y en este sentido necesitan al lector. Pero el tipo de lector que requiere no es un lector científico (racionalista) sino un lector mitológico. Mostrar esta propuesta, en la lectura *Del sentimiento trágico de la vida*, es lo que me propongo en este trabajo.

Palabras clave: alma, compasión, inmortalidad, lector, muerte, vida.

*MIGUEL DE UNAMUNO: LOVE FOR REASON OR REASON OF LOVE? READING
ON DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA*

Abstract: Philosophy is generally understood as the development of problems, usually guided by method, proposed by the author of the text, and this is usually a rational method. But the proposal made here is that the main texts of Miguel de Unamuno are configured as a strategy to involve the reader with the author in troubles and methods that must be comprehended in different keys from the usual. The texts of Unamuno understand the task of the reader as a condition of possibility for their own comprehension. And in this sense it requires the reader. But the kind of reader needed is not a scientist reader (rationalist) but a mythological reader. Show this proposal in reading *Del sentimiento trágico de la vida* it's my purpose in this paper.

Key Words: soul, compassion, immortality, reader, death, life.

La bondad es la mejor fuente de claridad.

(Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*)¹

INTRODUCCIÓN

No parece discutible que la Historia de la Filosofía pase por ser una historia de los autores que escribieron los llamados textos filosóficos. Esa sería pues, una historia de textos entendida desde sus autores. Pero cuando se trata abordar el estudio de la obra de Miguel de Unamuno, la idea más repetida es que no pueden comprenderse sus textos con los criterios que se han establecido para otros autores, porque en ella algo no funciona como en los demás. Y todo parece proceder de su método, o mejor de su falta de método, pues es lo que con mucha frecuencia se le achaca. Y es que estamos acostumbrados generalmente a que los filósofos nos lo sirvan en “buena lógica” para una perfecta comprensión de su contenido.

Pero el caso es que no sucede así en la obra de Unamuno, en cuya lectura tenemos la sensación de sentirnos perdidos. No nos muestra con claridad el camino, es decir, el “método”, y de ahí que estemos confusos también respecto a su “filosofía”. Incluso que dudemos si la tiene. Los temas que trata, de una u otra manera, parece que están dentro del ámbito que llamamos filosofía, pero no así el método. Tal vez de ahí provenga nuestra incertidumbre.

En este trabajo quiero mostrar cómo para este autor la “buena lógica”, es decir, el método, no lo pone el autor, sino el lector. Sus textos, en mi opinión, establecen una estrategia para el lector, para que el método sea una consecuencia y una experiencia ganada en la lectura de su obra. Podríamos decir que en sus textos, en terminología de John L. Austin, el acto locutivo (el decir), estaría al servicio del acto ilocutivo (el hacer al decir) y del perlocutivo (los efectos en el lector). Así pues sostengo que en su obra el método no es tarea del autor sino del lector; que el lector es el método. De ahí la importancia que en la obra de Unamuno tiene la figura del lector, porque está comprendido como condición de posibilidad para que el texto funcione de forma adecuada y logre los efectos pretendidos. En sus textos el lector debe cobrar experiencias y no solo presentar verdades objetivas o dar conocimientos que, a fuerza de haber sido oídos, ya

1 Las obras de Miguel de Unamuno van a ser citadas en el texto y por la edición de *Obras Completas* (Ver Referencias bibliográficas), indicando el tomo en números romanos y la página en arábigos.

están olvidados y no tienen fuerza (ilocución), ni efecto (perlocución), en quienes los leen. Tales conocimientos están desasidos de la vida y no se encarnan en ella. No forman ni transforman al lector.

Para que la lectura se resuelva en formación es necesario que haya una relación íntima entre el texto y la subjetividad. Y esa relación podría pensarse como experiencia, aunque entendiendo experiencia de un modo particular. La experiencia sería lo que nos pasa. No lo que pasa, sino lo que nos pasa (Larrosa, 2013, 28).

La razón tecno-científica ha convertido la experiencia en método, en experimento, y le ha expropiado al lector su propia experiencia, la propia subjetividad. Por eso mismo la subjetividad es lo que la obra de Unamuno pretende poner de nuevo en ejercicio. Hay una pretensión, según creo, de que por mediación del texto se pongan en relación dos subjetividades, la del autor y la del lector. Si pudiéramos afirmar que el prot-agonista de su obra fuera el mismo Unamuno, el lector sería su ant-agonista.

Porque si hay algo recurrente en la obra toda de Miguel de Unamuno es la presencia, dentro del propio texto, del lector. El objetivo que me propongo en este trabajo es continuar mi propuesta de lectura de la obra de Miguel de Unamuno, que inicié en mi artículo titulado *El lector unamuniano como clave filosófica* (Andrés Marcos, 2008, 89-97), en la que el lector es entendido como método de conocimiento filosófico y no solo como recurso literario, que es como generalmente se ha tomado. O ni siquiera eso, pues en realidad no se le ha dado importancia alguna al lector en su obra. En este artículo citado proponía yo la centralidad del lector en la obra de Unamuno, dado que en las primeras páginas de *En torno al casticismo* distinguía el propio autor dos tipos de lectores que, en su terminología, eran llamados el “lector notariesco y silogístico” y el lector de “alternativa de contrarios”. Obviamente Unamuno requería este último tipo de lector para llegar a la comprensión de su obra, dado que él mismo advierte que no podrá ser entendida por el primer tipo de lector, que después llamará “lector científico”. Posteriormente en otro artículo, esta centralidad del lector y las funciones que desarrolla las apliqué y puse en juego en su novela *Amor y Pedagogía* (Andrés Marcos, 2012, 313-339).

Pues bien, lo que voy a intentar en este trabajo es llevar esta misma propuesta a su obra capital como es *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Para lo cual expondré, (i) en un primer apartado, de manera muy breve la relación de la razón con el tema fundamental del texto, que sería la inmortalidad del alma; (ii) en un segundo apartado me detendré en la tarea que el autor encomienda al lector, que será el tema central y (iii) posteriormente señalaré la orientación o el punto de partida nuevo que tiene el lector ante sí, para terminar con unas concretas Conclusiones como hace el mismo Unamuno.

En todo ello mi propósito es mostrar la función del lector en dicha obra y cómo la comprensión de ésta no viene dada por un método explicitado en el texto, sino por una estrategia del autor para que el lector asuma su protagonismo en la lectura y en ella haga presente su experiencia y subjetividad. Y, siguiendo esta idea, mi tarea como lector no va a consistir tanto en explicar sino en comprender; no tanto en “conocer” sino en escuchar lo que se dice en lo leído.

1. EL AMOR A LA RAZÓN

Así pues no pretendo exponer el contenido de esta obra, tarea realizada ya, por otra parte, de forma específica por otros autores como Malvido Miguel (1977) y de forma más contextual por Pedro Cerezo (1996), por citar solo algunos. Los capítulos que conforman este texto (XII capítulos aunque el último lo entiende como Conclusión) fueron apareciendo por entregas a partir de Diciembre de 1911 y hasta diciembre de 1912, en *La España Moderna*. Después se publicó como libro en 1913 en la Editorial *Renacimiento*².

Lo que trato en este apartado es resumir en muy breves fórmulas los seis primeros capítulos (I-VI), que por otra parte son los más conocidos de la obra unamuniana, únicamente para advertir del resultado o punto de llegada al que está abocado el lector en un tema de tal alto rango, tan entrañado y sentido para nosotros, como es el hambre de inmortalidad.

Hay que advertir que, en estos primeros capítulos, el autor toma la forma de narración usual de un texto filosófico al uso: expone sus puntos de vista y sus ideas sobre aquello que trata o decide tratar de forma objetiva (aunque las conclusiones a las que llega no las pensemos de igual manera, como pasa en otros textos). Respecto a su contenido comienza anunciando de forma concreta y por tanto universal (para Unamuno lo concreto a base de ser concreto es universal), que el sujeto y objeto de toda filosofía es el “hombre de carne y hueso”³, que

2 Es sabido que esta obra tuvo su comienzo en unas Notas que Unamuno tituló, primero *Amor de Dios* y después *Tratado del amor de Dios*. El estudio comparativo entre ellas lo ha llevado a cabo, en una edición de las dos obras, el Prof. Nelson Orringer (2005).

3 Cerezo (1996, 390) se pregunta por esta expresión y afirma que Unamuno pudo haberla tomado de K. Marx. Pero hay, creo, una mejor posibilidad y es que pudo haberla tomado de la obra de Cervantes cuando en el Capítulo XVIII (Iª Parte) a propósito del manteamiento de Sancho, D. Quijote le dice a éste que fue obra de encantamiento y quienes lo hicieron eran “fantasmas y gentes de otro mundo”, a lo que Sancho responde que los manteadores tenían nombre reales, y que eran “hombres de carne y hueso” (2015, 193). Capítulo que comenta Unamuno en su *Vida de Don Quijote y Sancho* repitiendo esta misma expresión (III, 108).

nace, sufre y muere –sobre todo muere–. Y justamente porque muere, que es la acción que nos hace pensar en un final definitivo, es por lo que establece como punto de partida de su filosofía “el hambre de inmortalidad. Morimos pero queremos no morir.

Quedémonos con la vehemente sospecha, de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro propio ser, y que es según el trágico judío nuestra misma esencia, eso es la base efectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres (VII, 131).

Establecido el punto de partida, Unamuno emplea los seis primeros capítulos en la lectura de aquellos textos en los que la inmortalidad está presente y en la búsqueda de pruebas que la amparen. Para lo cual, el autor acude a los textos en los que de una u otra forma se afirma tal posibilidad; es decir, vuelve a repensar aquellos lugares comunes en los que la inmortalidad está presente, y ha sido vida, con la finalidad de buscar pruebas que la amparen.

En todos los lugares recorridos, pero sobre todo en la teología católica y en la filosofía, en los que la inmortalidad era aceptada, Unamuno encuentra un denominador común: esa defensa se hacía en nombre de la razón⁴. Es la razón la que ya desde Platón se convierte en abogada de la causa de la inmortalidad del alma. “Y buscó a poner su fundamento, no ya contra la razón, que es donde está, sino sobre la razón, es decir, en la razón misma” (VII, 154).

Ya no se trataba entonces de creer en el dogma sino en su racionalidad, o al menos en su no irracionalidad o contrarracionalidad. Ya no era lo fundamental afirmar que “Dios existe”, sino que lo importante pasó a ser la *demostrabilidad* de tal proposición. Esto por lo que respecta a la teología católica.

Por lo que atañe a la filosofía, Unamuno hace suyas las palabras del maestro del fenomenismo racionalista, David Hume, cuando afirma:

Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comúnmente de tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha traído a la luz la vida y la inmortalidad (VII, 155-156).

Algún tiempo después Kant quiso salvar la inmortalidad del alma en su *Crítica de la razón práctica*, pero piensa Unamuno que siguen siendo válidas estas

4 Para una visión más amplia de este tema, puede consultarse el libro de Malvido Miguel (1977, 123-154). En él se hace una exposición detallada de las pruebas de la existencia de Dios, y las razones de la negativa de Unamuno para aceptarlas como verdaderas pruebas.

palabras de Hume, añadiendo aún algo más: “hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad” (VII, 156).

No obstante hay un rechazo aún más significativo en Unamuno, y es el que pretende sustantivar la conciencia haciéndola, fundamentado en Descartes, “independiente de la extensión”. Para él, el rechazo proviene de que en realidad, tal división únicamente está en el pensamiento, es intentar dar realidad objetiva a aquello que no lo tiene. Y si tal inmortalidad, en justa correspondencia está en el pensamiento, no nos interesa “pues apetecemos una inmortalidad fenoménica”. Para Unamuno, esta unidad de conciencia o es fenoménica o no es nada, pues el *númeno (sic)*, es por definición no fenoménico, y como tal inconocible, la sustancia en cuanto es *númeno* también es inconocible⁵. Y puesto que queremos la inmortalidad fenoménica, y la inmortalidad es la salvación de la conciencia, ésta se vislumbra, para Unamuno, como una sustancia fenoménica. Y es lo que en realidad nos apetece, la salvación de nuestra conciencia fenoménica, y no otra cosa sería la inmortalidad concreta.

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le (*sic*) contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida (VII, 162).

Con todo ello, ¿qué es lo que ha demostrado la razón en su relación con la inmortalidad del alma? Que la razón tiene sus límites y estos límites están en ella misma, ella misma no puede ser absoluta, y por tanto no le es concedido ser el tribunal supremo desde el que toda realidad debe ser medida y juzgada. Si todo lo destruye, en esa destrucción está incluida ella misma. Ella misma es destruida como absoluta y aparecerá como lo que es, como relativa o mejor, correlativa. Era entonces, exigencia histórica, que la razón en su libre desarrollo fuera hasta el final, hasta la destrucción total, en la que ella también entrará, para que así, desde ella misma, le fuesen impuestos los límites. Y su límite es que no es una instancia absoluta.

En resumen que el amor a la razón nos cancela el amor a la vida y el hambre de inmortalidad:

5 Ya Unamuno había dejado claro que los conceptos *noúmeno/fenómeno*, aunque tomados del kantismo, no eran kantianos, pues él los refería a valores de sentimiento y no de razón. Ahora Unamuno siguiendo esta misma idea entiende la sustancia como sustancia fenoménica (lo meramente sustancial es incognoscible); es decir, hemos de rebajar esa sustancia a los límites que este término tiene en el habla cotidiana: lo fundamental, la esencia, pero de algo que se ve, y que no es algo distinto de la cosa que se ve, de lo que aparece, del fenómeno. Unamuno ha prodigado abundantemente, ya desde su tesis doctoral, esta división *noúmeno/fenómeno*, pero siempre ha ido dejando claro que por sustancia no entiende algo distinto de lo fenoménico, pues no es otra realidad aparte.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Más he aquí que *en el fondo del abismo* (cursiva mía), se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza (VII, 172).

2. EL LECTOR EN *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA*

Nos encontramos pues en el Capítulo VI que titula “En el fondo del abismo”. En él se llega, como nos acaba de decir el autor, a una desesperación sentimental y a un escepticismo racional, de donde va a brotar el manantial de la vida. Hay por tanto un corte, una irrupción, entre este capítulo y los siguientes de tal manera que podemos afirmar que dicho capítulo aparece como el centro sobre el que giran los cinco capítulos anteriores y los cinco posteriores. Pero antes de comenzar este giro, ha de prepararlo. ¿Cómo? Acudiendo al lector. Porque justamente al final de este Capítulo VI, interrumpe su “narración objetiva” para dirigirse al lector “personalmente” dedicándole las páginas que van desde la 183 a la 187, y que en la edición originaria de *La España Moderna* van separadas del texto anterior por tres asteriscos en forma de triángulo. Podemos pensar así que *Del sentimiento trágico de la vida* está estructurado en forma de sistema orbital, pues sobre el eje del Capítulo VI pivotan los demás capítulos, pero también, y esto es lo más importante para nosotros, deja el estilo narrativo usual para explicar al lector cómo han de leerse los capítulos que van a ir a continuación. En realidad, lo que Unamuno pretende es advertir a los destinatarios del texto cómo ha de leerse lo que sigue para que el texto funcione y pueda ser comprendido. Es, como se ve, un modo de “crearse” sus propios lectores. Pero, a la vez, es una reflexión sobre el acto de leer.

He traído hasta aquí al lector que ha tenido la paciencia de leerme a través de una serie de dolorosas reflexiones, y procurando siempre dar a la razón su parte y dar también su parte al sentimiento. /.../ Hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él. Ahora me queda el exponeros cómo a mi sentir y hasta a mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica. Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio; es decir mucho más. (VII, 183).

Se ha llegado como resultado de los seis primeros capítulos a un conflicto abismático entre la razón y el sentimiento vital. No obstante le dice al lector que las cosas no van a quedar ahí. Que ese fondo del abismo que genera una desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica. Pero el camino, avisa al lector, no es la razón, como ha sucedido en lo leído hasta aquí, sino que el lector que siga leyendo tendrá que contar a partir de ahora con la fantasía. Esta advertencia es necesaria pues un lector científico (y filosófico al uso) no puede aceptar ese método de acercamiento al problema de la inmortalidad del alma. Por lo que esta posición aparentemente “anti-filosófica” ha de justificarse ante el lector.

No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. El divino Platón, después que en su diálogo *Fedón* discutió la inmortalidad del alma –una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa–, lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar” (VII, 183).

Unamuno conocía bien a Platón, pues solía traducir algunos de sus diálogos en sus clases de griego. Y tratándose de la inmortalidad del alma no podría faltar la lectura del *Fedón*. Efectivamente, en este diálogo Sócrates expone los argumentos llevados a cabo por la razón para probar la inmortalidad del alma. Pero su interlocutor, Simmias, aun no recelando de las razones expuestas, le queda una desconfianza sobre lo dicho, en consideración a la magnitud del asunto (inmortalidad del alma). Sócrates entonces acude al mito de “la tierra que está inmediatamente debajo del cielo” (110b). Y una vez terminada la narración, Sócrates hace una reflexión, que citaré ampliamente, porque me parece esencial para la comprensión de la obra de Unamuno bajo la perspectiva del lector:

Pues bien, oh Simmias, por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande. Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así encantarse a sí mismo; razón está por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hace rato (*Fedón*, 114 c, d).

Este sereno y bello texto de Platón nos resulta muy productivo en vistas a lo que Unamuno pretende para sus lectores. Tiene razón Unamuno, pues en Platón efectivamente el mito viene después de la razón, después del logos. Unamuno no está en consonancia con Sócrates al afirmar en este texto que por medio de la

razón “el alma se ha mostrado como inmortal”. No obstante, más allá de esto, Sócrates, concuerda con Simmias en que lo expuesto sobre la inmortalidad del alma por la razón, “no es lo que conviene a un hombre sensato”; a pesar de lo cual estima que “conviene creerlo y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así”. Y esta es la función del mito que Sócrates acaba de proponer. ¿Qué ventaja presenta para ese efecto de la creencia, el mito sobre el logos? Pues justamente es lo que está mostrado en el párrafo final del texto: que Sócrates dice que se ha extendido en el mito para *encantarse a sí mismo*, dado que *contar* un mito no es lo mismo que *pensarlo*, pues en el contar hay un recrear, un vivir (o revivir) y un ensoñar lo contado, que nos lleva a tener experiencia de eso que contamos, mientras que la razón, aún con sus pruebas, nos lo aleja del sentido (sentir) de la vida, como des-encantados de ella y, si bien nos puede dar alguna luz, en cambio no proporciona calor. Por eso, en asunto de tal magnitud como la inmortalidad del alma conviene ser lectores mito-lógicos, donde la luz del logos se aúne con el calor del mito, en relación a aquello que es conveniente creer.

De aquí que Unamuno anticipe al lector que, en lo que viene (los Capítulos del VII al XI) va a mitologizar, a la vez que lo previene para que no actúe como mero lector científico: “El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme” (VII, 183). Quien esté dentro de este tipo de lectores es mejor que no continúe leyendo. Y por contra

Si en lo que va a seguir os encontráis con apotegmas arbitrarios, con transiciones bruscas, con soluciones de continuidad, con verdaderos saltos mortales del pensamiento, no os llaméis a engaño. Vamos a entrar, si es que queréis acompañarme, en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro (VII, 183-184).

El lector de contradicciones, por tanto, puede seguir leyendo. Ya hemos advertido que el mito, la fantasía tiene algo de razón, al menos porque es conveniente para la creencia en algunos asuntos graves. Pero este lector de contradicciones, ¿no tendrá algo de razón también en aquello que fantasea o únicamente son meras fantasmagorías? Para responder a esta pregunta quiero traer un texto, que se encuentra casi a continuación del anterior, y al que me parece que no se le ha dado la importancia que conlleva para la lectura de su obra. Por eso lo voy a citar en toda su extensión:

¿Quiere esto decir que cuanto vamos a ver, los esfuerzos de lo irracional por expresarse, carece de toda racionalidad, de todo valor objetivo? No; lo absoluto, lo irrevocablemente irracional e inexpresable, es intransmisible. Pero lo contrarracional, no. Acaso no hay modo de racionalizar lo irracional; pero lo hay de racionalizar lo contrarracional y es tratando de exponerlo. Como sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional; como lo absurdo está condenado, careciendo como carece de

sentido, a ser intransmisible, veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logre uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve en algo racional siempre, aunque sea en la negación de lo que se afirma (VII, 184).

¿Por qué este texto es importante? Según se me alcanza, lo es porque de forma sutil (o no tan sutil), Unamuno hace coincidir lo racional con lo *expresable*⁶. Lo irracional, afirma aquí, si puede ser expresado y transmitido se torna inteligible y en cierto modo también racional. La razón pasa a ser entendida como *sentido*. La razón, por tanto, es lenguaje. Y lo que puede ser expresado en él, teniendo sentido y pudiendo ser comunicable, deja de ser algo meramente irracional. Por otra parte lo que es claro es que lo contrarracional necesita, para ser comprendido, lo racional.

A los cazadores de influencias puede parecerles que esta idea de comprender lo racional como aquello que puede ser expresado, bien pudo deberse a su lectura de Benedetto Croce, pues este autor entendía la *Estética* como una ciencia de la expresión, y la lingüística sería una parte de ella, idea que el propio Unamuno resalta en el Prólogo que en 1912 efectuó a esta obra mientras iba configurando los capítulos *Del Sentimiento trágico de la vida*. Pudiendo ser esto puntualmente cierto, no lo es menos que ya desde el comienzo de sus publicaciones puede seguirse esta idea a lo largo de su obra toda (ANDRÉS MARCOS, 2007, 193-207). Efectivamente cuando lo que aparece como algo irracional logra uno expresarlo y lo hace transmisible entonces podemos decir que de algún modo pasa a ser racional. Por eso, dirá Unamuno que, si nuestro pueblo español es irracionalista, lo es “en un cierto altísimo concepto que no excluye el uso de razón” (VIII, 998) y que “los más locos ensueños de la fantasía tienen algún fondo de razón” (VII, 184). Lo que se expresa en lenguaje no es, por tanto, del todo irracional, dado que el lenguaje es la primera objetividad en la que nos encontramos. De aquí que nuestro autor repita con frecuencia, y ya desde sus primeros textos, que el pensamiento es producto social y toma su asiento en el lenguaje.

En resumen, que la obra unamuniana exige, para que sea comprendida, un lector no sólo científico, sino también un lector mito-lógico. Lo que voy a hacer ahora es plasmar este tipo de lectura en la obra que nos ocupa.

6 Esto puede recordarnos el Prólogo del *Tractatus* de L. Wittgenstein: “El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues, el límite, sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo” (1989, 11).

3. LA RAZÓN DEL AMOR

Los capítulos siguientes (del VII al XI), según he podido percibir, son los menos comprendidos por los estudiosos, quizás desanimados por no querer dejar de ser lectores científicos. Pero es la que yo quisiera resaltar, porque me parece que, guste o no, es lo más original y característico de este autor. La pregunta sería: ¿después del fracaso de la razón qué otro camino, qué otra vía, o método, podemos tomar que esté a favor nuestra hambre de inmortalidad, sin que deje de tener razones?

El Amor, responde Unamuno: “es el amor la única medicina contra la muerte siendo como es de ella hermana” (VII, 187). Pero, ¿qué tipo de amor? El amor fundado en la *compasión*. “Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena” (VII, 189). Com-padecer es sentirse con el mismo dolor, es con-sentirse, compadecerse el uno del otro.

La compasión es, por tanto, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece, y compadece más cuanto más ama (VII, 190).

Así pues, el amor espiritual surge de la compasión ontológica, de la compasión por el ser que somos, por ese ser que va a terminar en nada, que va a morir. Y este dolor lo tenemos todos. No otra cosa que compasión ontológica, según Unamuno, es el amor maternal, amor por el débil. Cuando una madre tiene un hijo más indefenso que los demás, lo ama más, se entrega más a él porque lo ve más necesitado, y ella siente más necesidad de ser compasiva. Y quien más compadece, más ama. Si esta compasión se extiende a todas las realidades y al universo todo (Dios, hombre y mundo), y no solo a uno mismo, es lo que Unamuno llamaría *personalización*, que crearía las bases para nuestra esperanzada pervivencia. Las consecuencias de este punto de partida pueden leerse en el propio texto unamuniano.

Solo pretendía advertir que este nuevo punto de partida exige un lector mitológico, al que sin ser racional al menos no le falta sensatez para comprender las razones del amor, las razones (en la medida en que puedan ser vividas y pensadas) del sentido de la vida, pues “ya sabe el lector que en adelante me siga, que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento” (VII, 187).

“¡Ensueños mitológicos!”, se dirá. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse? (VII, 260).

Pudieran ser ensueños mitológicos, porque tal vez el logos necesite el mito, para lo que debe ser creído y de alguna manera pueda comprenderse. Pero no parece que para H. Marcuse, en el momento crucial de su vida, este punto de partida unamuniano fuera tan sólo pura fantasía, según nos lo cuenta J. Habermas:

Cuando lo volví a ver este último verano, Herbert Marcuse yacía en la sala de cuidados intensivos de un hospital de Francfort rodeado de aparatos por los dos lados de su cama. Nadie sabía que esto era el principio del fin. En esta ocasión, que en verdad fue nuestro último encuentro filosófico, Marcuse, conectando con nuestra discusión de dos años antes, me dijo: “¿Ves? ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros” (Habermas, 1975, 296).

Suele afirmarse que la filosofía de Unamuno es una pragmática trascendente y Unamuno mismo lo reclama con su expresión de “economía a lo divino”; no obstante yo quisiera incidir en el hecho de que poner el punto de partida del filosofar en el amor de compasión es una posición sencillamente y esencialmente *ética*. El pensamiento de Unamuno no sólo es ético en su practicidad, sino también en su parte más relacionada con el conocer, ya que en él, el pensar mismo toma su punto de partida en una posición ética y no en un mero conocer por conocer.⁷

CONCLUSIÓN: DON QUIJOTE Y FAUSTO

A Unamuno le interesa la finalidad, el sentido de la vida. Es el problema del hombre concreto que sobre todo muere. Pero este sentido de la vida no se descubre en las nociones lógicas de los conceptos, sino en el lenguaje simbólico, en la metáfora, allí donde lo conocido nos remite al sentido de lo desconocido. El sentido, que tampoco está dado de una vez por todas, hay que descubrirlo en el lenguaje poético y simbólico, que nunca ofrece univocidad de sentido, sino que más bien está en continuo movimiento de envío hacia otros significados ocultos pero latentes. Esta capacidad del lenguaje poético y simbólico en Unamuno obra contra el exagerado determinismo del lenguaje racionalista. Y así, el lenguaje retorna a su lugar que no es solamente poético, ni solamente lógico, sino igualmente mito-lógico. Es el lenguaje, una vez más, el encargado de interpretar tanto uno como otro, la realidad vivida y la idealidad pensada. Interpretar que en este

⁷ Este asunto de la compasión lo trata Martha Nussbaum (2008, 335-502) de forma extensa con interesantes y certeras reflexiones.

caso es valorar. Valorar todo lo que hay en relación con la vida misma, que se reduce a ese afán de querer ser inmortales.

En el amor a la razón, el problema se ha cancelado, pues la razón ha olvidado la vida. Su símbolo es un ente de ficción: el Doctor Fausto, que vendió su alma por un beso de Helena, por la Kultura (sic) europea.

Le dice Helena a Fausto: “Dulce Helena hazme inmortal con un beso –y la besa. Sus labios me chupan el alma. ¡Mira cómo huye! ¡Ven, Helena, ven; devuélveme el alma! Aquí quiero quedarme, porque el cielo está en estos labios, y todo lo que no es Helena escoria es” (VII, 285)⁸.

Cita de Unamuno que procede del *Fausto* (1592) de Christopher Marlowe, porque en este no hay Margarita que salve a Fausto. “Por mi ciencia les vendí el alma” (Marlowe, 1984, 171). En el Fausto de Goethe, tiene un lugar central Helena, que con su beso frío, ha cegado su sentir, su tacto, el afán de pervivencia, le ha apagado toda experiencia de amor (compasión) y el hombre concreto ha perdido su alma. El hambre de inmortalidad, sucumbe ante ellos. La razón científica resulta insuficiente para el sentido de la vida. Y la vida se ha entregado a la razón. El Renacimiento, y la Modernidad, aman la razón. Aunque en Goethe hay una Margarita que al final lo salva.

Pues bien, en esta situación europea, es donde tengo que acogerme a D. Quijote, dice Unamuno, para aprender a afrontar el ridículo, y vencerlo, y un ridículo que acaso ¿quién sabe?, el no conoció (VII, 299). Porque D. Quijote es la figura sensible de lo español y representa el cultivo de la inmortalidad de salvaguardar el alma, quedando primero al margen de esa Kultura para después, vivirla trágicamente.

El racionalismo que inició Descartes (tal vez el mayor enemigo “personal” de Unamuno) no es más que la acción intelectual del sujeto lógico pero que

ha avasallado amplias zonas de la experiencia dejándolas al margen, reduciéndolas al silencio, o condenándolas a ese otro lado de la razón diurna que se nombra (y se desconoce) como locura, sueño, sentimiento, poesía, mística, inconsciente o irracionalidad (Larrosa, 2013, 99-100).

Unamuno entiende que estamos en la situación en que la Kultura europea se ha apoderado de nuestro espíritu y las consecuencias a nivel de lector es que no sabemos leer sino “lógicamente”, y “racionalmente”. Este lector no podrá

⁸ El texto de Marlowe dice: “¡Dulce Elena dame en un beso la inmortalidad! La besa. “Mi alma se pega a tus labios y escapa de mí. Ven, Elena, ven; devuélvemela. Aquí he de quedarme, que el cielo son tus labios y todo es polvo si no es Elena” (Marlowe, 1984, 166).

comprender una obra como la de Miguel de Unamuno. Y en esa misma situación al lector mitológico parece que le sucede lo que a Don Quijote: el ridículo. Don Quijote entrega la razón para salvar su alma. Hoy mismo, cultivar este hambre de inmortalidad ¿no sería en nuestro tiempo también una forma de ridículo, viéndonos obligados también a necesitar a Don Quijote y al mismo Miguel de Unamuno? Porque

Aquel a quien Elena dejó inmóvil
no es fácil que vuelva a la cordura (Goethe, 1980, 194).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRÉS MARCOS, L., (2007), “Razón lenguaje en la obra de Unamuno”. En: *Actas de las VI y VII Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Universidad Complutense.
- ANDRÉS MARCOS, L. (2008), *El lector unamuniano como clave filosófica*. En: CHAGUACEDA TOLEDANO, Ana (Ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. III*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- ANDRÉS MARCOS, L., (2012), “Miguel de Unamuno: El juego de la lógica y la lógica del juego”. En: *Naturaleza y Gracia*, 2.
- BRENNER, E. (1931), *The Tragic Sense of Life in Miguel de Unamuno*. Toulouse: Ed. Figarola Maurin.
- CEREZO, Pedro, (1996), *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta.
- CERVANTES SAAVEDRA, M., (2015), *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Anaya.
- CORTINA, Adela, (2007), *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- GOETHE, J., W., (1980), *Fausto*. (Ed. José María Valverde). Barcelona: Planeta.
- HABERMAS, J., (1975), *Perfiles filosófico-políticos*. (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- JAMES, W., (1999), *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Planeta.
- LARROSA, Jorge, (2013), *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México: FCE.
- MALVIDO MIGUEL, E. (1977), *Unamuno a la búsqueda de la inmortalidad*. Salamanca: Ed. San Pio X.
- MARLOWE, CH., (1984), *Fausto*. (Ed. César Santoyo y José Miguel Santmaría). Madrid: Cátedra.
- NUSSBAUM, Martha, (2008), *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós.
- OROMI, M. (1943), *El pensamiento filosófico de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*. Madrid: Espasa-Calpe.

- PLATÓN, (2010), *Fedón. Fedro*. (Trad. Luis Gil Fernández). Madrid: Alianza.
- SÁNCHEZ MECA, D., (2013), *Modernidad y romanticismo. Para una genealogía de la actualidad*. Madrid: Tecnos.
- UNAMUNO, MIGUEL de, (1966), *Obras Completas*. (Ed. Manuel García Blanco). vols. I-IX, Madrid: Escelicer (*Del sentimiento trágico de la vida se encuentra en el vol. VII, 108-302*).
- (2005), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. (Ed. Nelson Orringer). Madrid: Tecnos.
- (2012), *San Manuel Bueno, Mártir*. (Ed. Cirilo Flórez Miguel). Madrid: Tecnos.
- WITTGENSTEIN, L., (1989), *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Madrid: Alianza.
- ZAMBRANO, María, (2003), *Unamuno*. (Ed. Mercedes Gómez Blesa). Barcelona. Mondadori.