

## EL METODO IRRACIONALISTA DE MIGUEL DE UNAMUNO

En este año se celebra el primer centenario del nacimiento del insigne poeta, ensayista y pensador español Miguel de Unamuno, el símbolo y la encarnación más acabada de los anhelos y zozobras de la época en que vivió (\*). Con este motivo vamos a dedicar unas páginas a estudiar, comentar y valorar el pensamiento del famoso Rector de Salamanca. Y como un estudio completo de ese pensamiento en su totalidad desborda los cánones y límites de una revista, nos centraremos en el estudio y valoración del método preconizado y de hecho empleado por Unamuno en su filosofía. Este estudio nos pondrá en contacto con otros problemas de capital importancia en esa misma filosofía.

Nuestro trabajo, parte de una tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (Suiza), constará de tres partes. En la primera trataremos de ver el método en sentido negativo o la crítica unamuniana del racionalismo, juntamente con el oficio que atribuye a la razón en relación con la vida y con la filosofía. En la segunda estudiaremos el método irracionalista que Una-

---

(\*) Sus obras más representativas desde el punto de vista filosófico son los ensayos *En torno al casticismo* (fechado en 1895); *Tres ensayos* (1900), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), *La agonía del Cristianismo* (1925); las novelas *Amor y Pedagogía* (1902), *Niebla* (1914) y *San Manuel Bueno, mártir* (1933); las obras de teatro *El hermano Juan o el mundo es teatro* (1929) y *La venda* (1913); y el poema *El Cristo de Velázquez* (1920).

En nuestro trabajo hemos utilizado los XII primeros tomos de las *Obras completas*, que por encargo de Afrodiseo Aguado está editando la Editorial Vergara, S. A., Madrid, 1959..., junto con los dos tomos de *Ensayos*, editados por Aguilar, Madrid, 1958; el *Teatro Completo*, editado por Aguilar, Madrid, 1959, y algunas obras editadas por Espasa-Calpe, como en sus respectivos lugares se indicará.

muno sugiere y de hecho emplea para la única filosofía, posible según su modo de pensar. Y en la tercera trataremos de hacer una valoración de las doctrinas expuestas en las dos partes precedentes.

## I.—LA RAZON Y LA FILOSOFIA

Después de un largo predominio del idealismo, inaugurado por Kant y llevado a su culmen por Hegel, que, reduciendo todo el Universo a una evolución de la Idea absoluta, desvirtúa toda individualidad y minimiza los valores de la persona, se inician diversas corrientes filosóficas en abierta reacción contra la idealización de la realidad y contra esa odiosa absorción de lo individual por el Absoluto. El irracionalismo es una más de esas corrientes, que surgen muy poco después del idealismo hegeliano en abierta oposición a él, sin que ello suponga su total superación y sin librarse totalmente de algunas de sus categorías. Al supuesto hegeliano de que todo lo racional es real retrucarán los irracionalistas diciendo que lo verdaderamente real es irracional, y que en consecuencia la razón es ineficaz para la penetración de lo más entrañable y propio del ser (1).

Uno de los primeros y principales que alzaron su airada voz contra la supuesta identidad del orden lógico y del metafísico es Sören Kierkegaard (1813-1855). Para él "la realidad es azar y el azar no puede basarse en lógica. Ella es devenir, es algo abierto y no cerrado". "El pensamiento no alcanzará jamás al ser" (2).

El irracionalismo va ganando terreno y alcanza su apogeo a principios del presente siglo con Nietzsche, Dilthey y Bergson. Todos ellos, aparte sus características peculiares, presentan el rasgo común de irracionalistas (3) en el sentido de que *la razón no vale para la filosofía*. En consecuencia habrá que recurrir a otros medios para filosofar.

(1) "Hegel —dice Unamuno— hizo célebre su famoso aforismo de que todo lo racional es real; pero somos muchos los que no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real y propio del ser es irracional", *Del sentimiento trágico de la vida*, II. *Ensayos* [Aguilar, Madrid, 1958], t. II, pág. 733. En adelante citaremos por esta misma edición todos los ensayos editados en ella, por ser la más divulgada.

(2) J. WAHL: *Etudes kierkegaardienes*, ch. IV (Paris, Vrin, 1949), pág., 114.

(3) Cf. I. BOCHENSKI: *La philosophie contemporaine en Europe* (Paris, Payot, 1961), pág. 92.

En este ambiente de irracionalismo comienza Unamuno su labor como ensayista interesado por los problemas de la filosofía. A lo largo de toda su obra filosófica resuenan reiteradas veces ecos de la filosofía de Nietzsche, Dilthey y Bergson, que, como iremos viendo, influyen poderosamente en él, aún cuando él mismo se les adelantara en muchos de los problemas (4). ¿Qué dice, pues, Unamuno sobre "la cuestión de la razón y la filosofía"?

#### 1.—LA RAZON SOLA NO VALE PARA LA FILOSOFIA.

Para Unamuno la razón es incapaz de captar el sentido profundo de la vida humana. Y siendo esta vida concreta, o, si se quiere, el hombre de carne y hueso el supremo objeto y sujeto de la filosofía (5), es evidente que no puede emplear la pura razón en la labor filosófica. Y esa incapacidad de la razón para penetrar es debida a varias causas, que trataremos de examinar a continuación.

##### a) *Origen bio-pragmático del conocimiento.*

Para Unamuno lo absoluto es la vida. El hombre tiene tantas facultades cuantas en un tiempo y ambiente determinado necesita para conservar, desarrollar e intensificar esa vida. Cada una de esas facultades viene a satisfacer una necesidad concreta del hombre. Así Unamuno se alinea en este aspecto tras la escuela biognoseológica de R. Avenario y E. Mach. El hambre es lo que ha dado origen a cada una de las facultades cognoscitivas, lo mismo tratándose del hombre que de los demás seres dotados de conocimiento. Todas esas facultades van surgiendo en los diversos organismos a causa de la lucha por la existencia. "Mucho han disputado y seguirán disputando todavía los hombres, ya que a sus disputas fue entregado el mundo, sobre el origen del conocimiento; mas dejando ahora para más adelante lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los

(4) "La crítica de la razón y de la inteligencia que encontramos en Unamuno no ofrece una gran originalidad; no hace más que volver a manejar temas que, en el comienzo del siglo XX, son del dominio público. Sin embargo no es inútil volver a ellos con el fin de precisar la orientación del "irracionalismo" unamuniano y de interpretarlo correctamente" (FR. MEYER: *La ontología de Miguel de Unamuno*, versión castellana de C. Goicoechea [Biblioteca hispánica de Filosofía, Madrid, Gredos, 1962], pág. 121.

(5) Cf. *Del sentimiento trágico*, I, ed. cit. pág. 729.

seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. Es una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Spinoza, consiste en el conato por perseverar infinitamente en su ser mismo. Con términos en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago. En los seres que figuran en lo más bajo de la escala de los vivientes, los actos que presentan caracteres de voluntariedad, los que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia el ser que los ejecuta" (6).

En el ensayo *La ideocracia* había resaltado más todavía el origen trófico de nuestras facultades cognoscitivas, incluso de aquellas que a primera vista pudieran parecer más alejadas de esa función. La vista, por ejemplo, pudo tener, según la doctrina de este ensayo, una función trófica. Antes de que nos proporcionase las especies visibles o imágenes de las cosas ejerció un cierto oficio en la nutrición. Indicios de esto se nos presentan en aquellas formas de visión más rudimentarias. En ellas la vista no es una receptividad de imágenes sino más bien un empaparse de vida, gracias a las radiaciones de la luz. No es claro que las medusas perciban imágenes y sin embargo tienen su ojo con su mancha pigmentaria. En ellas la visibilidad es una función meramente química, como la de la cámara fotográfica. Mediante ese ojo la luz penetra en un ser ciego y lo vivifica. Por otra parte hay crustáceos que se tornan rojos, si se les ciega, para beber por todo el cuerpo la luz que habían de beber por sus ojos. Tales organismos no quieren ver, no quieren percibir imágenes, sino más bien empaparse del sol, que vivifica sus entrañas. En este sentido las plantas tienen también sus ojos (7).

(6) *Del sent. trág.*, págs. 748-749.

(7) Cf. *La ideocracia, Ensayos*, t. I, pág. 255. Este ensayo fue compuesto en 1900. Por eso no creemos exacta la opinión de Fr. Meyer que en su obra *La ontología de Miguel de Unamuno*, c. IV, pág. 133 afirma que Unamuno se inspiró en el filósofo y biólogo catalán Ramón Turró (1854-1925). La obra de éste *Les origines de la connaissance, la Faim*, fue publicada por primera vez en 1912, por lo que no pudo influir en Unamuno que expuso esta doctrina doce años antes. El mismo Unamuno nos dirá en el prólogo a la edición española de la obra de Turró que cuando la leyó le llamó la atención advertir la coincidencia de esas ideas psicológicas con las que él profesaba desde antiguo, y que en parte había ya expuesto en algunos de sus libros. Cf. UNAMUNO: *Obras completas*, edición preparada por J. García Blanco, Madrid, Edit. Vergara, 1959 sts., t. VII, pág. 384.

Tal es, pues, el origen del conocimiento. Los seres dotados de percepción más o menos clara perciben y conocen lo que necesitan para conservar y desarrollar la vida. El conocimiento en el hombre, lo mismo que en los demás animales, está al servicio de las necesidades de la vida, y en primer lugar, al servicio del instinto de conservación individual. Necesidades e instintos que han dado origen a los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tienen y no otro. Así el hombre ve, oye, huele, gusta y percibe por el tacto, lo que necesita ver, oír, oler, gustar y percibir, para conservar su vida y la pérdida de una de esas facultades trae consigo un aumento de los peligros que acechan a la vida. Y si los sentidos del hombre no captan más profundamente la realidad es porque no es necesario para la vida, ni siquiera útil. Estos mismos sentidos no captan la realidad objetiva tal como es en sí, sino que, como órganos de simplificación que son, eliminan de la realidad extrasubjetiva todo lo que no es necesario conocer para conservar la vida (8).

Ahora bien, puede acontecer que ciertos conocimientos, necesarios y útiles en una circunstancia determinada, dejen de serlo en el presente. Acumulados esos conocimientos, forman un caudal superabundante que excede las necesidades de la vida. Después ese caudal de conocimientos acumulados vuelve a causar una nueva necesidad. Tal es el origen del conocimiento que no se ordena a satisfacer directamente las necesidades de la vida sino la curiosidad. Por tanto la curiosidad, el deseo de conocer por conocer, surge una vez que el hombre ha satisfecho la necesidad de conocer para vivir. Aun cuando en un momento histórico determinado la necesidad de satisfacer la curiosidad se haya sobrepuesto a las necesidades de la vida, el hecho es que primordialmente la curiosidad se originó en la necesidad de conocer para vivir (9).

Cada una de las necesidades de nuestra vida origina un deseo y una tendencia a conocer. Pero es preciso distinguir bien el deseo de conocer por el conocer mismo y el de conocer para vivir. Este último deseo nos lleva al conocimiento directo, que paradójicamente puede llamarse inconsciente, y es común al hombre y a los animales. El deseo de conocer por el conocer mismo nos lleva al conocimiento reflejo, que es lo que distingue al hombre de los demás animales (10).

(8) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 750.

(9) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 749.

(10) Cf. *Ibid.*, pág. 748.

Siendo la razón y la inteligencia unas facultades, cognoscitivas más, están también originariamente al servicio de la vida: "La razón, que es una potencia conservadora y que la hemos adquirido en la lucha por la vida, no ve sino lo que para conservar y afirmar esta vida nos sirve. Nosotros no conocemos sino lo que hace falta conocer para vivir" (11). "Es la inteligencia para la vida; de la vida y para ella nació. Fue y es un arma, un arma templada por el uso. Lo que para vivir no sirve nos es inconocible" (12).

En su primera obra filosófica, titulada *Filosofía lógica*, distinguía Unamuno la inteligencia de la razón; la "inteligencia es la facultad de conocer", mientras que la "razón es la facultad de combinar" (13). Esta distinción de su época racionalista y positivista parece seguir implícita en los ensayos del período irracionalista, aunque a veces las toma también indistintamente. Aunque en estos ensayos no determina con claridad Unamuno el oficio propio de cada una de estas facultades o funciones anímicas, creemos poder atisbarlo por el modo de hablar en los diversos pasajes de sus obras. Así en el ensayo *La ideocracia* dice que tenemos la inteligencia más que para percibir ideas para beber la luz espiritual, la verdad y "la vida, reflejadas en las ideas (14), y para la contemplación del mundo espiritual. Y allí mismo se dice que razonar es combinar ideas (15). En el *Del sentimiento trágico de la vida* nos dice que así como el hombre tiene un instinto de conservación individual, a cuya satisfacción se ordenan los sentidos, así también hay en él un instinto de perpetuación en la sociedad a cuya satisfacción se ordena la razón. El individuo aislado es una abstracción como el átomo considerado fuera del Universo, y por tanto necesita del consorcio de los demás. Ahora bien, la "razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre es un producto social" (16). La sociedad es el origen de la razón. Pero inmediatamente la razón se origina en el lenguaje. Ella es "la que relaciona y ordena nuestras ideas para que podamos pensar articuladamente. Y pensamos articuladamente gracias al lenguaje, que ha brotado de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a

(11) *La locura del doctor Montarco. Ensayos*, t. I, pág. 516.

(12) *La ideocracia. Ensayos*, t. I, pág. 255.

(13) Cita de A. F. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid, Taurus, 1960), pág. 17.

(14) Cf. *Ensayos*, t. I, pág. 255.

(15) Cf. *Ibid.*, pág. 257.

(16) *Del sent. trág.*, II, pág. 751.

nuestro prójimo. Pensar es hablar uno consigo mismo; y nosotros hablamos con nosotros mismos debido a que tenemos que hablar unos con otros. Por eso acontece a veces que encontramos una idea que buscábamos, y llegamos a darle una forma y contenido precisos, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras que poseíamos, gracias a los esfuerzos que hacemos para presentarla a los demás. El pensamiento es un lenguaje interior, y procede del lenguaje exterior, siendo por tanto un producto social (17).

Aunque Unamuno no lo diga expresamente, es lícito suponer que además de esa función de precisar y coordinar las ideas, existe otra función mental que percibe, aunque oscuramente, esas ideas de un modo vago y después las relaciones de esas ideas entre sí.

Distinga o no Unamuno en su etapa de irracionalista la inteligencia de la razón, lo cierto es que ésta es un producto social y se ordenó originariamente a la perpetuación del hombre en la sociedad, siendo su función propia y exclusiva la determinación y coordinación de las ideas. Primeramente el hombre pensó y reflexionó para hablar con los demás. De ahí pasó fácilmente al pensar por el pensar mismo, prescindiendo de los demás. Así surgió el pensamiento de lujo que no se ordena directamente a la satisfacción de un instinto vital, sino más bien a constituir la vida misma. Y es que "vivir no es sólo un nutrirse y un reproducirse; vivir es obrar, es ejercitarse, es producirse un sujeto. El juego mismo nos es tan esencial como alimentarnos, y si el pequeño animal siente hambre y sed, siente también necesidad de desplegar sus energías, de darles libre curso..." (18).

De ese pensar por el pensar mismo, de ese reflexionar por deporte, surge la ciencia. Acostumbrados a ordenar y perfilar nuestras ideas para comunicarnos con los demás, continuamos después espontáneamente, casi sin esfuerzo la misma labor coordinadora y perfiladora

(17) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 752. "Pero entiéndase que para B. Croce, la expresión es, ante todo, expresión interior antes de ser comunicada. A la que conviene acaso añadir que nunca habría habido expresión interior a no haber exterior, la que se comunica; que el lenguaje es como el hombre mismo en cuanto hombre, de origen social. El pensamiento mismo es un modo de relacionarnos unos con los otros" (Prólogo a la versión castellana, primera edición, de la *ESTÉTICA* de B. Croce [Madrid, F. Beltrán, 1912]. *Obr. comp.*, t. VII, pág. 249).

"La sangre, por la carne hace el hueso, hace su tuétano y el hueso, el tuétano, hace carne y sangre. La idea nace de la palabra y la palabra de la idea, pues que son lo mismo" (*El hermano Juan o el mundo es teatro*. Prólogo. *Teatro completo*, Madrid, Aguilar, 1959, págs. 871-872).

(18) Prólogo a la obra de R. TURRO, *Orígenes del conocimiento (El hambre)*. *Obr. comp.*, t. VII, pág. 389.

de nuestras ideas conforme a las leyes de la lógica. De ahí se origina la filosofía racionalista y la ciencia, que se puede aplicar posteriormente a la práctica y ordenarse de nuevo a satisfacer las necesidades de la vida material (19). Así, pues, según Unamuno, la inteligencia y la razón se ordenan a la dilatación, expansión e intensificación de la vida presente. Doctrina ésta grávida de consecuencias que iremos viendo progresivamente.

b) *Ineptitud de la razón y de la inteligencia para captar el sentido profundo de la vida.*

Lo dicho sobre el origen biopragmático del conocimiento, y en concreto sobre el conocimiento intelectual racional, nos pone sobre la pista de una de las razones de la incapacidad del entendimiento para captar el sentido profundo de la vida, y de solucionar el problema fundamental de toda la filosofía: el problema del más allá.

Ya hemos visto que todo el conocimiento está ligado a una necesidad particular que viene a satisfacer. Siendo el intelectual un conocimiento más, viene también ocasionado por una necesidad determinada, la de prolongar y acrecentar la vida en la sociedad. Todo lo que a esto no concorra o no sea una continuidad natural de esa primera función del entendimiento, es de suyo ajeno a él. Unamuno nos dice expresamente que la razón es una potencia conservadora y seccionadora. De ahí que el instinto de conservación, al que ella se ordena, hace la realidad y la verdad del mundo percibida por ella, eliminando del campo insondable e ilimitado de la realidad numérica lo que para nosotros existe. La "existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal. Y nadie puede negar que pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inconcebibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra propia existencia actual" (21).

(19) "Pero a él le hacía otra explicación, y vio siempre en la psique la potencia intelectual ligada a las necesidades de la presente vida terrenal, la esclava de la lógica educada y adiestrada por la vida, el conocimiento corriente, vulgar y ordinario, necesario para poder vivir, conocimiento de que se desarrolla la ciencia" (*Intelectualidad y espiritualidad. Ensayos t. I, pág. 527*).

(21) *Del sent. trág.*, II, pág. 751. Nótese el tono kantiano del texto.

Así, pues, todo lo que en realidad no está directa o indirectamente relacionado con el instinto de conservación, o no sea una simple secuela de él, será como inexistente para la razón. En otros términos, la razón no alcanzará de la realidad más que lo preciso para su labor de organizar nuestro pensamiento y volverlo plenamente consciente a nosotros y transmisible a los demás. Todo lo que resta de la realidad no tiene ni siquiera sentido para la razón y la inteligencia. Tal es el caso de la íntima realidad de la vida, que es algo totalmente individual e intransmisible; y con ella todos los problemas que la vida humana concreta, como realidad intransmisible e incomunicable, plantea. El principal de estos problemas, que escapan a la razón, es el de la prolongación de la vida humana después de la muerte (22). Tal es el primer motivo de la incapacidad de la razón y de la inteligencia para captar la realidad íntima de la vida y de sus más inmediatos problemas (23).

La segunda causa por la que la razón no puede captar el sentido íntimo de la vida se funda en la mutua oposición que existe entre ambas: "Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital..."; e igualmente, lo realmente real es irracional (24).

La vida, la del hombre de carne y hueso, y en general todo lo concreto, es algo que se crea continuamente. "Vivir es ir muriendo e ir renaciendo. El que soy yo hoy, mi yo de hoy, entierra a mi yo de ayer, como mi yo de mañana enterrará al de hoy" (25). De modo parecido la vida es una disolución y creación continua, algo inestable y absolutamente cambiante e irreductible a unidad (26). Y finalmente todo lo vivo es una contradicción. "Lo que no es contradicción dentro de sí, es muerto" (27).

Ahora bien, la inteligencia es totalmente incapaz de captar y comprender lo absolutamente cambiante, lo que es una creación continua, lo absolutamente inestable. "Lo vivo, lo absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible" (28). La inteligencia tiende a cuajar en rígidos y fríos témpanos la cálida corriente

(22) Cf. *Del sent. trág.*, VI, pág. 828.

(23) *O. c.*, V, pág. 811.

(24) *O. c.*, I, pág. 733.

(25) Discurso pronunciado en el salón de actos del Real Ateneo de Vitoria en Septiembre de 1912 (*Obr. comp.*, t. VII, pág. 827).

(26) *Del sent. trág.*, V, pág. 810.

(27) *Guerra, vida y pensamiento; paz, muerte e idea (Obr. comp.*, t. IX, págs. 958-959).

(28) *Del sent. trág.*, V, pág. 810.

de la vida. La mente humana no puede conocer ni comprender nada a no ser reduciéndolo todo a ideas claras y precisas que tienen siempre y en todo lugar el mismo contenido. Y no hay nada que sea "lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser... La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto" (29). Lo vivo es algo vago, impreciso, impuro, sin contornos fijos y definidos (30). Por eso es irreductible a ideas o conceptos precisos y determinados en su contenido, ni traducible en una definición (31). "Definir las cosas es el mejor camino para no comprenderlas bien" (32). Las ideas y las definiciones se quedan en la superficie de las cosas, y jamás representan las profundas intimidades del ser. El entendimiento humano, no pudiendo conocer sino mediante conceptos y definiciones, no puede jamás penetrar las profundidades del ser y captar lo verdaderamente vivo.

El proceso de la actividad abstractiva del entendimiento es contrario a la realidad viviente. La inteligencia no puede captar las cosas en bruto. Únicamente conoce separando por entidades o determinaciones ontológicas o por la fusión de los caracteres particulares de todo cuanto ha sido conocido intelectualmente en uno general, que es el resultado de todos ellos (33).

En el caso de la abstracción por eliminación o remoción, la realidad queda descuantizada y pulverizada en entidades rígidas y muertas: "Para analizar un cuerpo hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente" (34). En el caso de la abstracción por fusión de caracteres particulares, el resultado o carácter general, suma de los particulares, es algo común

(29) *Ibid.*

(30) "¡Claridad! ¡Claridad! ¡Bendita claridad que al matar lo indeterminado, lo vago, lo multiforme, mata la vida" (*Contra el purismo, Ensayos*, t. I, pág. 417).

(31) "La lógica, la definición es un punto muerto. O un círculo vicioso, que casi es lo mismo. Por eso es por lo que sólo se deja definir lo muerto. "¡No lo gro definirle a usted!" —nos dijo un definidor—, y le replicamos: "Es que aún estoy vivo" (*Aforismos y definiciones*, VII. *Obr. comp.*, t. V, pág. 1218).

"Aunque estas, las personas, sean individuales o colectivas, son, gracias a Dios, indefinidas e indefinibles. No se define a una personalidad viva. Nadie osará definir a Felipe II, a Cisneros, a Cervantes, a Goya, a Prim... Acaso quepa definir —y lo dudo— a un radical socialista, pero a este concreto, individual, de carne y hueso, y espíritu, a este no lo define nadie" (*Hay que enterrarse. Obr. comp.*, t. V, págs. 241-242).

(32) *Aforismos y definiciones*, VII, *Obr. comp.*, t. V, pág. 1213.

(33) Cf. *En torno al casticismo*, II, V, *Ensayos*, t. I, págs. 69-70.

(34) *Del sent. trág.*, V, pág. 810.

a muchas cosas y como común que es no corresponde a ningún individuo, porque cada individuo es "en lo íntimo y profundo suyo, único e insustituible, es él y no hay otro que sea él" (35). Así la razón no puede abrirse a la revelación de la vida (36).

c) *Fracaso de la razón en la conquista del absoluto, y su acción demoledora en la crítica del contenido de la ciencia.*

Otra de las labores que impiden la elaboración de una filosofía puramente racionalista es la incapacidad de la razón en cuanto a su función propiamente racionante de alcanzar el absoluto, y finalmente su acción demoledora del contenido de la conciencia, sumiéndonos en el escepticismo.

Vimos el origen y fin primordial de la razón: el determinar y ordenar el contenido de la conciencia para volverlo plenamente consciente y transmisible. La razón ordena elementos irracionales. Por consiguiente, lo racional no es sino lo relacional (37). Por eso "las matemáticas son la única ciencia racional perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales, en cuanto es la más formal de las ciencias" (38). La razón es incapaz de moverse en otro campo que en el cortical y aparential de la relación; cuando pretende llegar al absoluto cae inexorablemente en la contradicción y el absurdo, porque en el campo de lo absoluto se confunde todo. Y por eso lo racional aplicado a ese campo pierde toda su significación:

"Las posiciones absolutas se confunden todas; lo mismo es decir que todo es libre como decir que no lo es nada; lo mismo da decir que todo es Dios como que no le hay; lo mismo da decir que todo es bueno como que todo es malo; que todo es objetivo como que todo es subjetivo, y todo por el estilo. Al que aseguramos que este mundo es el peor de todos los posibles y al que sostenga que es el mejor de ellos, puede decirseles igualmente que, siendo el único posible, por ser el único que hay, es a la vez el mejor y el peor de todos los posibles. Todo es espíritu equivale a decir que todo es materia. No hay más sutil manera de negar el milagro que afirmar que todo cuanto sucede es milagroso, y es milagroso todo cuanto

(35) *Una base de acción. Obr. comp., t. VIII, pág. 896.*

(36) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 810.

(37) Cf. *Ibid.*, pág. 811.

(38) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 810.

existe. Son juego de palabras, y nada más, como si preguntáramos qué sucedería del Universo si se volviese todo él de arriba abajo. Si nos imaginamos no más que dos puntos en el espacio y se acercan, no tiene sentido alguno el querer averiguar si uno de ellos está quieto y otro se mueve hacia él; y cuál es el inmóvil y cuál es el móvil, o si los dos se mueven el uno hacia el otro... Y así todo lo absoluto" (39).

Cuando la razón emprende el camino del infinito y absoluto se pierde indefectiblemente y no llega sino a lo contradictorio. "No hay sino leer el terrible *Parménides* (40) de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que el uno existe, y él y lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen" (41). Pretender alcanzar el absoluto mediante la razón es emprender un proceso racional infinito sin llegar jamás a él, sino más bien al escepticismo:

"El «¿qué más da?» es la agorera enseña de los que buscan la razón de la razón y la razón de esta segunda razón, y así en incabable rosario de razones sin llegar nunca, ¡claro está!, a la primera. Y es natural que no lleguen a ella, porque no hay ni puede haber razón alguna primera y suprema de las cosas, es imposible un primer por qué.

Y si no, decídmelo: ¿por qué ha de haber mundo, y no que más bien no hubiera ni mundo ni nada? La existencia no tiene razón de ser, porque está sobre todas las razones. Los que fundan la razón de la existencia de un Ser Supremo absoluto, infinito y eterno, se mueven en una petición de principio, en un enorme círculo vicioso. Porque dicen que el mundo existe porque lo está creando Dios, e infieren que existe un Dios —sea cual fuere el concepto que de éste se forman— para explicarse la existencia del mundo, y así existe el mundo porque existe Dios, y existe Dios porque existe el mundo. Y siempre cabe preguntarles: «¿Y qué necesidad hay de que existan ni mundo ni Dios ni nada?». Y por este camino se llega siempre al vértigo y al absurdo" (42).

Por fin, la razón es una facultad analítica y disolvente, cuando, hurtándose a su propio oficio de relacionar las formas de las intuiciones, obra sobre el fondo de ellas con su crítica destructiva y aniquiladora. La acción disolvente de la razón se puede realizar de hecho en tres campos: en el de las intuiciones de los sentidos que nos dan el

(39) *Plenitud de plenitudes. Ensayos*, t. I, pág. 578.

(40) Cf. *Parménides*, 166c.

(41) *Del sent. trág.*, c. V, pág. 811.

(42) *Plenitud de plenitudes. Ensayos*, t. I, pág. 577.

mundo sensible o materia, sobre las creaciones de la imaginación, que constituye el mundo espiritual, y sobre el propio mundo racional. El resultado final de esa acción disolvente es la negación de la realidad del mundo material y espiritual (43), y la duda sobre la propia validez. "El triunfo supremo de la razón en cuanto facultad analítica; esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago, acaba éste por digerirse a sí mismo" (44).

Otro tanto acontece cuando la razón ejerce esa su función analítica y demolidora sobre el concepto de verdad y necesidad. Cuando sometemos a crítica estos conceptos, obtenemos como resultado final un escepticismo y relativismo "absolutos". Efectivamente, desde el punto de vista de la razón es verdadero el concepto que concuerda con el sistema general del resto de nuestros conceptos; e igualmente una percepción es para nosotros verdadera cuando coincide con el sistema total de nuestras percepciones. Ahora bien, en cuanto a la verdad del sistema general, como fuera de él no conocemos nada, nos es absolutamente imposible saber si el Universo exterior es o no como nosotros lo concebimos. De hecho es muy posible que sea distinto de como nos parece a nosotros ser (45).

Por parte de la necesidad, es para nosotros necesario lo que actualmente es y en cuanto es. En un sentido más transcendente "¿qué necesidad absoluta lógica, independiente de que el Universo existe, hay de que haya Universo ni cosa alguna?" (46).

Todo lo precedente nos indica bien a las claras que, para Unamuno, es totalmente imposible construir filosofía consistente, basándose exclusivamente en la razón, como lo pretende el racionalismo, por ejemplo el escolástico. Lo más que cabe desde este punto de vista es demostrar esta incapacidad de la razón para una semejante tarea. De hecho Unamuno pretende convencernos de esto, esgrimiendo esta crítica racional contra las supuestas pruebas racionales de la inmor-

(43) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 823.

(44) *O. c.*, V, pág. 823.

"Sé lo que es el intelectualismo; lo he padecido, y hoy mismo que contra su costra de hielo golpeo, lo padezco tal vez más de lo debido. He llegado a conocer una enfermedad terrible semejante en el orden del espíritu a lo que en el orden de la materia sea una autofagia, un estómago ulcerado que, destruido el epitelio empieza a digerirse a sí mismo" (*Nicodemo el Fariseo, Obr. comp.*, t. III, pág. 126).

(45) *Del sent. trág.*, V, págs. 823-824.

(46) *Del sent. trág.*, V, pág. 823.

tañidad del alma y de la existencia de Dios, que constituyen dos problemas de suma importancia en toda filosofía y fundamentales, por no decir exclusivos, en la de Unamuno. El que la escolástica se haya construido de ese pretendido modo racional, es debido, en parte, a que la lógica no se propuso hasta bastante más tarde la validez de sí misma, el examen de sus fundamentos metalógicos (47). En otros términos cabría añadir que el racionalismo escolástico es debido a que sus cultivadores, los escolásticos, se quedaron a mitad del camino del proceso verdaderamente racional. Y la causa de esto hay que buscarla en el hecho de que el hombre procura poner la razón al servicio de la vida buscando la confirmación racional de sus anhelos vitales.

"Como el pensador no deja de ser hombre, pone la razón al servicio de la vida sépalo o no. La vida engaña a la razón; y esta a aquélla. La filosofía escolástico-aristotélica, al servicio de la vida fraguó un sistema teológico-evolucionista de metafísica al parecer racional (48) que sirviese de apoyo a nuestro anhelo. Esa filosofía, base del sobrenaturalismo ortodoxo cristiano sea católico o sea protestante, no era, en el fondo, sino una astucia de la vida para obligar a la razón a que la apoyase" (49).

## 2.—CRÍTICA UNAMUNIANA DE LA PSICOLOGÍA Y TEODICEA RACIONALISTA DE LA ESCOLÁSTICA.

Después de haber visto cómo Unamuno critica de un modo general el racionalismo, y en particular la escolástica, concluyendo que la razón llevada al término de su proceso racional se sume necesariamente en el escepticismo y relativismo absolutos, vamos a ver ahora cómo de hecho Unamuno critica la psicología y teodicea escolásticas. Esta crítica no se extiende evidentemente a todas y cada una de las tesis psicológicas en concreto, sino que se centra sobre las mismas bases de esas ciencias: la inmortalidad e inmortalidad del alma por

(47) Cf. *L. c.*, pág. 811.

(48) Somos nosotros los que subrayamos. Lo hacemos porque en esas palabras se indica bien a las claras que la filosofía aristotélico-escolástica no es para Unamuno verdaderamente racional sino sólo aparentemente en cuanto que lleva el proceso racional sólo hasta donde conviene para los anhelos vitales. Ya antes había hablado del verdadero racionalismo "que no se atiende sino a la razón, a la verdad objetiva", y que es "forzosamente materialista" (*Del sent. trág.*, V, pág. 801-2).

(49) *Del sent. trág.*, V, pág. 801-2.

parte de la psicología, y sobre las pruebas de la existencia de Dios y los principales atributos, que le asigna la escolástica.

a) *Disolución racional de las pruebas de la inmaterialidad e inmortalidad del alma.*

Al principio del capítulo quinto *Del sentimiento trágico de la vida*, que lleva el epígrafe de *Disolución racional*, afirma rotundamente Unamuno que "no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma", y que "hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad" (50). Después, a lo largo de ese capítulo se dedica a probar esta tesis, atacando al mismo tiempo la doctrina de la inmaterialidad, que fundamenta la de la inmortalidad.

Para Unamuno el problema de la inmortalidad del alma no es otro que el de la persistencia de la conciencia individual después de la muerte. Efectivamente, lo que nosotros deseamos es ante todo conservar la conciencia que ahora tenemos. Por eso nada nos importa que nuestra materia no se aniquile o se reduzca a la nada, si, no obstante, desaparece nuestra conciencia actual. En realidad caer en la inconsciencia es caer en la nada para Unamuno, porque para él ser y conciencia vienen a identificarse.

Ahora bien, la conciencia individual y concreta que ahora tenemos depende de la organización de nuestro cuerpo, pues va creciendo a tenor de la recepción de las impresiones de afuera por parte del cerebro; se interrumpe temporalmente durante el sueño, durante los desmayos, y a veces desaparece completamente en los traumas corpóreos. Todo lo cual nos lleva a colegir que la muerte trae indefectiblemente la pérdida de la conciencia. Así como no tenemos ningún recuerdo de antes de nacer, tampoco lo tendremos después de la muerte. Esto es lo racional (51).

Lo que vulgarmente llamamos alma no es más que un término para designar la conciencia individual en su totalidad y persistencia a través de los cambios efectuados en nuestro organismo. Por tanto, es evidente que se desintegrará, dado que es el resultado de la integración de muchas impresiones. El alma es un fenómeno, no algo sustancial en sentido transcendente. Eso es lo que la razón nos dice.

(50) Cf. pág. 800.

(51) *Del sent. trág.*, V, págs. 800-801.

Por tanto, la inmortalidad del alma sólo puede salvarse a base de un sistema dualista, entendiendo por esto el sistema que afirme que la conciencia humana es distinta de las demás manifestaciones fenoménicas. Pero la razón es una facultad naturalmente monista y materialista. Propio de la razón es explicar científicamente el Universo, o de establecer las relaciones entre los diversos fenómenos. Y para esto no se necesita en absoluto que el alma sea una sustancia imperecedera. Tampoco para explicar y comprender racionalmente la vida anímica es necesaria un alma inmortal. La llamada psicología racional, como opuesta a la empírica, la única verdadera psicología, no es tal sino una muy turbia metafísica y profundamente *contrarracional* (52).

La doctrina pretendida racional de la sustancialidad y espiritualidad del alma, con todo el aparato racional de que va acompañada es debida a que los hombres necesitan una confirmación por parte de los anhelos y deseos de inmortalidad y de la fe que de esos deseos se sigue. Es más, el concepto de sustancia, tal como la escolástica lo propone, es un concepto teológico, orientado a sostener la inmortalidad, y no puede soportar una certera crítica (53). "El concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de sustancialidad del alma, para apoyar la fe en su propia persistencia después de separada del cuerpo" (54). Después fue trasladado este concepto a las demás cosas. Por sentirnos nosotros algo permanente en medio de nuestros cambios, es por lo que atribuimos sustancialidad a las cosas de afuera, que en medio de sus cambios permanecen (55). Dicho en otros términos, atribuyo sustancialidad a mi alma porque no quiero que ésta desaparezca con la corrupción de mi cuerpo; y este es un deseo permanente en mí:

"Léase con cuidado, en la primera parte de la *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino, los seis artículos primeros de la cuestión LXXV, en que trata de si el alma humana es cuerpo, de si es algo subsistente, de si lo es también el alma de los brutos, de si el hombre es alma, de si ésta se compone de materia y forma y de si es incorruptible, y dígase luego si todo aquello no está sutilmente ende-

(52) Cf. *Ibid.*

(53) Cf. *L. c.*, pág. 802.

(54) Cf. *L. c.*, pág. 803.

(55) Cf. *Ibid.* Como es fácil advertir, las *disoluciones* de las pruebas racionales de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios que Unamuno presenta están tomadas de la Dialéctica trascendental de Kant, expuestas libre y concisamente, como iremos viendo.

rezado a soportar la creencia de que esa substancialidad incorruptible le permite recibir de Dios la inmortalidad, pues claro es que como la creó al infundirla en el cuerpo, según Santo Tomás, podía, al separarla de él, aniquilarla. Y como se ha hecho cien veces la crítica de esas pruebas, no es cosa de repetirla aquí" (56).

Una razón prevenida no puede concluir la sustancialidad de nuestra alma del hecho de que se dé una conciencia de cierta identidad de nuestra persona a través de los cambios de nuestro cuerpo. Esto equivaldría a afirmar la unidad sustancial de un barco, que sale de un puerto, y va perdiendo sucesivamente las diversas piezas que lo constituyen, y que son substituidas por otras del mismo tamaño, forma y condiciones de navegación, de modo que todos los que le vieron partir antes del puerto le reconocen por el mismo (57).

"La unidad de la conciencia no es para la psicología científica —la única racional— sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. Es un nùmeno y entra, en rigor, en lo inconocible. Es decir, según se aplique. Pero en la aplicación transcendente es algo en realidad inconocible y en rigor irracional" (58).

Como se ve por el texto, para Unamuno la unidad de conciencia es algo fenoménico, mientras que el concepto de sustancia es de orden numénico. Pero en buena filosofía kantiana, que Unamuno abraza en general en cuanto al problema del conocimiento racional, no es lícito confundir nùmeno y fenómeno, ni deducir lo que sea aquel por éste.

En cuanto al problema de la simplicidad del alma, ésta no se sigue del hecho de que el alma, mejor diría, el pensamiento, pueda volverse toda entera sobre sí misma. Porque el acto de pensar A por el que piensa el acto B, no es este mismo acto. Si, por otra parte, yo pienso en mi alma, pienso en una cosa distinta del acto por el que pienso en ella: "Pensar que se piensa no es pensar" (59).

Unamuno critica igualmente el argumento en favor de la simplicidad del alma basado en la imposibilidad de la operación intelectual en caso de que el alma constase de varias partes integrantes distintas

(56) *Del sent. trág.*, V, pág. 804.

(57) *Cf. Ibid.*

(58) *L. c.*, pág. 807.

(59) *Cf. Del sent. trág.*, V, pág. 806.

entre sí. Y toma como objeto de su crítica la exposición del argumento tal como se encuentra en la Psicología de la *Filosofía elemental* de Balmes, que en este punto no siempre está de acuerdo con los escolásticos. Con objeto de apreciar en su sentido exacto el contenido del argumento y la crítica que de él hace Unamuno, vamos a transcribir textualmente las palabras de éste:

”«El alma es simple», dice, y añade: «Es simple lo que carece de partes, y el alma no las tiene. ¡Supóngase que hay en ella las partes A, B, C; pregunto: ¿dónde está el pensamiento? Si sólo en A, están demás B y C; y, por consiguiente, el sujeto simple A será el alma. Si el pensamiento reside en A, B, C, resulta el pensamiento dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuidos en tres sujetos?». Más evidente petición de principio no cabe. Empieza por darse por evidente que el todo, como todo, no puede juzgar. Prosigue Balmes: «La unidad de conciencia se opone a la división del alma: cuando pensamos hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que está en A, nada sabrá ni B ni C, y recíprocamente; luego no habrá una conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes». Sigue la petición de principio; supónese, porque sí, sin prueba alguna, que un todo como todo no puede percibir unilateralmente. Y luego pasa a preguntar si esas partes A, B, C, son simples o compuestas, y repite el argumento hasta venir a parar a que el sujeto pensante tiene que ser una parte que no sea todo, esto es, simple. El argumento se basa, como se ve, en la unidad de percepción y de juicio. Y luego trata de refutar el supuesto de apelar a una comunicación de las partes entre sí” (60).

Unamuno termina su débil crítica de las pruebas propiamente racionales de la inmortalidad del alma afirmando que todos los esfuerzos para probar racionalmente la sustancialidad, independizándola de la extensión, son “sofísticas argucias” destinadas a demostrar la racionalidad de la fe en la inmortalidad del alma. Con ello se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene, a aquello cuya realidad está única y exclusivamente en el pensamiento. Ahora bien, nosotros necesitamos una inmortalidad *fenoménica*, una inmortalidad que sea una continuación de esta nuestra vida presente, no una inmortalidad de pensamiento (61).

(60) *L. cit.*, págs. 805-806. Cf. BALMES: *Filosofía elemental*, *Obr. comp.*, (Madrid, BAC, 1948, t. III), pág. 351.

(61) Cf. *Del sent. trág.*, V, págs. 806-807.

Unamuno rechaza también el argumento que podríamos llamar moral, y que se funda en las funestas consecuencias que se seguirían en el orden moral de la total desaparición de la conciencia. Según él las consecuencias funestas de una doctrina o de una realidad demuestran a lo sumo que esa doctrina y esa realidad es funesta, pero no que sea falsa e irreal. La identificación de la verdad y del bien es sólo un piadoso deseo (62).

En fin, tampoco las pruebas empíricas, basadas en los fenómenos de espiritismo, apariciones de muertos, telepatía, hipnotismo, etc., prueban racionalmente nada. Para la razón la misma situación del alma, separada del cuerpo es algo incomprendible. Ella es la forma sustancial, y una forma sustancial sin un cuerpo no tiene sentido. Por eso todas las elucubraciones hechas por la escolástica y destinadas a confirmar la fe en la inmortalidad no son más que abogacías y sofistería (63). En efecto, es propio del abogado y del sofista partir de una tesis dada, que haya que defender y probar con todos los recursos de la lógica. El abogado parte de una conclusión preestablecida: la inocencia o la culpabilidad del procesado. Toda su argumentación estará ordenada a probar una de estas dos tesis contradictorias según sea defensor o acusador. Pues otro tanto ocurre, según Unamuno, con el teólogo o filósofo escolástico, que para él se identifican. El teólogo escolástico parte de un dogma. Y el dogma ya en su significación más primitiva representaba un decreto, que no tiene más razón de ser que la voluntad del legislador; es algo así como el *placitum* en latín, lo que parece a la autoridad legislativa que debe ser ley. Para el filósofo escolástico el principio es el dogma, y el dogma no se somete a crítica racional ni a discusión. La única discusión posible es con relación a su recto sentido y a su aplicación.

Por el contrario, el punto de partida de un proceso verdaderamente científico y racional es escéptico en el sentido original de investigativo, que todavía hoy conserva, además del más corriente de duda e incertidumbre. El método rigurosamente científico parte de los simples hechos tal como se nos presentan en sí, sin ningún género de prejuicios. Precisamente el escepticismo como sistema de duda, de desconfianza y de incertidumbre con respecto al conocimiento ha sido provocado por el empleo teológico de la razón. El querer apli-

(62) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 813.

(63) Cf. *De la enseñanza en España. Obr. comp.*, t. III pág. 77; *Del sen. trág.*, V, pág. 812.

car la autoridad y el dogma a las diversas y a veces contradictorias necesidades prácticas es lo que ha suscitado tal escepticismo. Lo cual no ocurre nunca partiendo de un principio escéptico en el sentido primitivo de la palabra. En este caso la marcha del pensamiento se realizará con amplia libertad, sin cuidarse de principios, ni de conclusiones dadas, y todo el proceso investigativo estará ordenado al ensayo de una hipótesis, no a probar una tesis (64).

Un ejemplo clásico de esa filosofía abogacesca podemos encontrarlo, según Unamuno, en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, "clásico monumento de la teología —esto es, de la abogacía— católica" (65). Por donde quiera que se abra encontramos este proceso: "Lo primero, la tesis: *utrum...* si tal cosa es así o de otro modo; en seguida, las objeciones: *ad primum sic proceditur*; luego las respuestas a las objeciones (sic): *sed contra est...* o *respondeo dicendum...* Pura abogacía. Y en el fondo de una gran parte, acaso de la mayoría, de sus argumentos hallaréis una falacia lógica que puede expresarse *more scholastico* con este silogismo: Yo no comprendo este hecho sino dándole esta explicación; es así que tengo que comprenderlo, luego ésta tiene que ser su verdadera explicación. O me quedo sin comprenderlo. La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar; la abogacía no duda ni cree que ignora. Necesita de una solución" (66).

De ahí que a partir del Renacimiento y de la restauración del pensamiento puramente racional y libre del yugo de la teología, la doctrina de la mortalidad del alma fue restablecida "con Alejandro Afrodisiense, Pedro Pomponazzi y otros. Y en rigor, poco o nada puede agregarse a cuanto Pomponazzi dejó escrito en su *Tractatus de immortalitate animae*. Esa es la razón, y es inútil darle vueltas" (67).

Ahora bien, si racionalmente la inmortalidad del alma es inde demostrable, también lo es su mortalidad. Y así como hay un falso racionalismo cuando se pretende probar la inmortalidad del alma, también lo hay cuando se trata de probar racionalmente su mortalidad. Unamuno después de la crítica del racionalismo que él llama espiritualista, que acabamos de exponer, se enfrenta con el racionalismo que parte del odio a la religión y a la fe, o de prejuicios antiteológi-

(64) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 812.

(65) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 812-813.

(66) *L. c.*, pág. 813.

(67) *O. c.*, V, pág. 808.

cos. Tales racionalistas son aquellos a quienes parece molestar que el alma sea inmortal. Unamuno ni siquiera se toma la molestia de examinar los argumentos que dan, limitándose a censurarlos de fanáticos racionalistas.

El verdadero racionalista "se conduce racionalmente, esto es, está en su papel mientras se limita a negar que la razón satisfaga a nuestra hambre vital de inmortalidad" (68). Probar o querer probar racionalmente la inmortalidad no es en virtud de un auténtico racionalismo, sino de un racionalismo abortado, fundado en prejuicios.

Y es que la razón en el problema de la inmortalidad no puede tomar posición alguna, porque lo desconoce tal como el sentimiento vital nos lo presenta. Racional y lógicamente no existe tal problema. El problema de la inmortalidad es algo que cae fuera del dominio de "la razón, es irracional", y su mismo planteamiento en el orden racional carece de sentido. Racionalmente tan concebible es la inmortalidad como la mortalidad absoluta (69).

b) *Disolución racional del racionalismo en las pruebas de la existencia de Dios.*

Otra de las doctrinas en que Unamuno nos muestra la invalidez de la razón es su crítica de las pruebas racionales de la existencia de Dios. Y como las cinco vías son, no sólo el medio de llegar a la existencia de Dios, sino el fundamento de toda la teodicea racional, Unamuno criticará al mismo paso esa teodicea, llegando a afirmar que "toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria" (70).

En primer lugar, traza el origen del concepto de Dios, insinuando que en el concepto de Dios lo divino abstracto precedió a lo concreto y personal, lo subjetivo a lo objetivo, el sentimiento al concepto (71). En cuanto al origen del primer sentimiento religioso, del que se derivará después todo lo tocante a la religión y a la teodicea, Unamuno acepta la doctrina de Sch'eiermacher según la cual ese sentimiento procede del "inmediato y sencillo sentimiento de dependencia" (72) a través de la sociedad. El hombre primitivo, viviendo en sociedad se siente dependiente y en comunión con los demás miembros de

(69) Cf. *Del sent. trág.*, VI, págs. 827-828.

(70) Cf. *O. c.*, VII, pág. 864.

(71) Cf. *O. c.*, VIII, pág. 870.

(72) *Ibid.*, pág. 871.

la sociedad y con la misma Naturaleza inanimada. De esta comunión resulta la personalización de todo lo existente, aún de la Naturaleza muerta. En consecuencia, para el hombre primitivo el mundo estaba dotado de conciencia. Así como el niño habla a su perro y a su muñeco creyendo que le entienden, así el hombre primitivo creía que las fuerzas de la Naturaleza tenían conciencia y le perseguían o escuchaban sus ruegos (73). En aquel momento el hombre todavía no sabía distinguir entre el estado de vigilia y el sueño, entre lo animado y lo inanimado. Por eso no fue "lo divino algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de la divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentido de personalidad vertido a lo de fuera" (74).

Si tal sentimiento de personalidad es el origen del sentimiento de divinidad se comprende que la "divinización de todo no era sino la humanización" (75). Lo único que añadía un dios al hombre era su inmortalidad. De hecho se ve por la Mito'ogía que los dioses se mezclaban con los hombres hasta el punto de engendrar en las mujeres mortales y los hombres en las diosas inmortales. Pero en aquellas sociedades de dioses había siempre un supremo monarca. De esa monarquía nacería después el monoteísmo. Júpiter está a punto de convertirse en Dios único, como se convertirá Yaveh, Dios de Israel, que empezó siendo uno de tantos dioses. Ahora bien, tanto la monarquía como el monoteísmo derivado de ella tienen un origen guerrero. Yaveh, siendo el protector y ayuda de Israel, exigía en cambio un culto exclusivo. Y de ese monocultismo procede el monoteísmo, al que contribuyó considerablemente la acción personal de los profetas (76). Tal es el verdadero origen de la divinidad. Como se ve, un origen sentimental, no racional.

Pero después la filosofía, la racionalista, se entiende, se apoderó de este Dios surgido del sentimiento para definirlo. Esa definición tuvo como consecuencia la idealización de Dios, porque definir algo es idealizarlo, ya que en la definición hay que prescindir del "emen-

(73). "El primer principio sobrenatural que en nuestra conciencia arraigó fue, pues, un principio malo, tenebroso y amenazador, cuya aparición recuerda el *timor fecit deos* de Estacio. Más tarde el cuarto oscuro se convirtió en el infierno, del coco surgieron el Demonio y Dios" (*Recuerdos de niñez y mocedad*, I.<sup>a</sup> parte, X *Obr. comp.*, t. I, pág. 270).

(74) *Ibid.*, Cf. también *Sobre el julanismo, Ensayos*, t. I, pág. 460.

(75) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 873.

(76) Cf. *Ibid.*, págs. 872-873.

to inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios" (77).

Ese Dios, producto de la actividad racional, aquel al que se llega a través de las vías de eminencia, negación y causalidad es una pura idea, o, lo que es lo mismo, un Dios muerto. Ese camino de negación y eminencia llega a desembocar, como término final, a "un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal, podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Euriugena: *Deus propter excellentiam, non inmerito nihil vocatur* (78). O con frase del falso Dionisio Areopagita, en su epístola 5: «La divina tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios» (79). El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de sus atributos humanos, y como tales finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo y del panteísmo" (80).

Por su parte, las pruebas racionales de la existencia de Dios son también, en el fondo, un vano intento de determinar su esencia; y es que lo que más nos interesa es saber qué es; y la existencia se saca de la esencia. Por eso decir que existe sin decir qué es, es igual a no decir nada. En relación a su fuerza probativa hay que decir que es nula porque no alcanzan a otro Dios que a esa Dios-Idea que no tiene realidad alguna fuera de nuestra mente que la concibe. Dios como realidad extrasubjetiva es algo que se escapa a la demostración de las cinco vías (81).

Por otra parte, ese Dios-Idea no es en modo alguno necesario ni siquiera útil para comprender racionalmente la existencia y la esencia del mundo. Lo que sin El no podemos explicarnos tampoco lo explicamos con El (82). Laplace para concebir la formación del mundo no

(77) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, págs. 873.

(78) La cita exacta suena así: "Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non inmerito vocatur" (*De Divisione Naturae*, L. II, c. 19, ML. 122, 681).

(79) MG., 3, 1073.

(80) *Del sent. trág.*, VIII, págs. 873-874.

(81) Cf. *Sobre la Filosofía española, Ensayos*, t. I, pág. 558.

"Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la ética, etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant" (*Mi religión, Ensayos*, t. II, págs. 371-372).

(82) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 874.

necesitó en absoluto la idea de Dios. El mundo no se comprende mejor suponiendo que fuera creado por un Dios, absoluto y eterno, que suponiendo que la materia y el mundo material son eternos, infinitos e increados.

La prueba racional de la existencia de Dios basada en la necesidad de una causa creadora del mundo es una petición de principio (83) o "una solución meramente verbal para encubrir nuestra ignorancia" (84). Se deduce, en efecto, la existencia de un Creador por el hecho de que lo creado existe. Ahora bien, de un hecho no podemos concluir una necesidad o nos veremos obligados a concluir que todo es necesario (85).

De modo parecido también la quinta vía es rechazada expresamente por Unamuno, como ineficaz para probar la existencia de Dios. El ordenador no es necesario, ya que "orden es lo que hay y no concebimos otro" (86). Esta prueba supone además un salto ilícito del orden ideal al orden real; se funda en una proyección de nuestra mente hacia fuera, dándose por supuesto que la explicación racional produce la cosa misma (87). "El arte humano aleccionado por la Naturaleza, tiene un hacer conciente con que comprende el modo de hacer, y luego trasladamos este hacer artístico y conciente a una conciencia de un artista, que no se sabe de qué naturaleza aprendió el arte" (88). La comparación ya clásica que se hace entre las obras del arte humano, del que dependen y sin el que no existirían, y el mundo, supuesta obra de Dios, no es válida, y no es aplicable a un ser infinito y eterno (89). Unamuno dice expresamente que para conocer y explicarnos racionalmente la contextura de una máquina nos basta conocer las leyes de la mecánica, sin necesidad de recurrir al ingeniero que la concibió. Pero, como quiera que esa máquina no nos la produce la Naturaleza, vemos la necesidad de suponer ese ingeniero para explicarnos su existencia. Pero esta segunda parte no es aplicable a Dios, por más que se diga que en El la ciencia mecánica y el mecanismo constructor son una misma cosa, porque esa identificación es racionalmente una petición de principio (90). ¿Dónde está la

(83) Cf. *Plenitud de plenitudes. Ensayos*, t. I, pág. 577.

(84) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 874.

(85) Cf. *Ibid.*

(86) Cf. *Ibid.*, págs. 874-875.

(87) Cf. *Ibid.*, pág. 875.

(88) *Ibid.*

(89) Cf. *Ibid.*

(90) Cf. *L. c.*, pág. 888.

petición de principio en la identificación de ciencia y operación creadora por parte de Dios? Unamuno no nos lo dice claramente.

En todo caso, según él, la comparación entre el artista humano y Dios no explica nada. Porque la razón de este orden concreto que ahora tiene el mundo siempre queda en la penumbra de lo desconocido. En último análisis, procediendo por vía de razón, tendríamos que concluir que el mundo es así como es y no de otro modo porque Dios así lo ha hecho. Pero esto no es saber nada, sino supiésemos la razón por la que lo hizo. Pero si supiésemos esta razón, ella nos bastaría y Dios estaría de sobra. Si todo fuese racional como las matemáticas y no hubiese en el mundo elemento irracional alguno no se habría llegado a la explicación de él a través de un ser Ordenador, "que no es sino la razón de lo irracional y otra tapadera de nuestra ignorancia" (91).

Tampoco vale, según Unamuno, para deducir la existencia de un supremo Ordenador recurrir a la imposibilidad de obtener un ejemplar del Quijote dejando al azar la colocación de los caracteres tipográficos. Según él, saldría otra cosa que llegaría a ser un Quijote para los que tuvieran que atenerse a ella y de ella formasen parte (92). Esto quiere decir que el orden que observemos en las cosas nos parece tal porque no concebimos otro que el que tienen. Pero si el mundo fuese de otro modo, aún opuesto al modo de ser que tiene ahora, entonces ésta última manera de ser nos parecería lo ordenado y desordenado el que ahora tiene.

Esta clásica prueba se reduce a sustantivar la explicación de un fenómeno. Pero concluir de la razón o explicación del mundo la existencia de una Razón suprema, como sustancia transcendente al mundo, es igual a suponer sustancias igualmente separadas y transcendentales la Mecánica, la Biología, la Química, etc., y a suponer que la "Mecánica hace el movimiento, la Biología la vida, la Filosofía el lenguaje, la Química los cuenpos, sin más que mayusculizar la ciencia y convertirla en una potencia distinta de los fenómenos de que la extraemos y distinta de nuestra mente que la extrae" (93). Y si, como sabemos, esas ciencias, no son algo real independiente de los fenómenos que regulan y de la mente que induce de una serie de fenómenos idénticos la ley general y la misma ciencia como conjunto de

(91) *Del sent. trág.*, VIII, pág. 888.

(92) *Cf. Ibid.*

(93) *Ibid.*, pág. 875.

leyes, tampoco ese Dios, que obtenemos por sustantivación e hipostatización de la razón proyectada al infinito, es algo fuera de nuestra razón, y por consiguiente es imposible concebirle como realidad viva independiente de nosotros. Igualmente jamás podremos sentirlo como algo vivo y real, sino que será para nosotros una abstracción de nuestra mente que morirá con ella (94).

En general, lo hemos visto ya, para Unamuno todas las pruebas "pretendidas racionales" de la existencia de Dios no son sino peticiones de principio. Y esa Dios-Idea al que llegamos por la razón nos lleva ineludiblemente a un cúmulo de absurdos racionales que no encuentran explicación racional posible. A lo cual cabe añadir de nuestra parte, que una Teodicea racional es en sí misma imposible, según el pensamiento de Unamuno. Querer fundar una Teodicea exclusivamente racional es tanto como querer armonizar proposiciones contradictorias. "Toda concepción racional de Dios —dice expresamente Unamuno— es en sí misma *contradictoria* (95). "Inútil querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logía*..." (96). Así, por ejemplo, Dios tiene que someterse a la ley orgánica de la contradicción: Dios no puede haber que dos y dos sean más o menos que cuatro. Esto según la Teodicea tradicional racional. Por otra parte en el orden moral se plantea el problema de si el homicidio, el adulterio, la mentira, etc., son malos porque Dios lo ha determinado así o por la razón misma de las cosas. Si lo primero, Dios obraría caprichosamente estableciendo una ley en vez de otra; si lo segundo, entonces tiene que someterse a las condiciones de la naturaleza de las cosas. En este último supuesto nos bastaría conocer esas condiciones sin necesidad alguna de Dios. Dios en este caso no nos aclara nada. Esa razón estaría sobre El. Y a ella habría que recurrir en última instancia para saber por qué las cosas son como son y no de otro modo. Y no vale decir que esa Razón suprema es Dios mismo, porque una razón así, es decir, necesaria, no puede ser algo personal. Porque la personalidad "la da la voluntad"; pero no una voluntad cualquiera sino una voluntad libre. Y de ahí la dificultad: Ese Dios sería por una parte razón "necesariamente necesaria" en virtud de su naturaleza, y por otra, "volun-

(94) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 888.

(95) *L. c.*, pág. 864.

(96) *Intelectualidad y espiritualidad*, Ensayos, t. 1, pág. 529.

tad necesariamente libre" (97) por razón de su personalidad. Las relaciones entre la razón y la voluntad harán "siempre del Dios lógico o aristotélico un Dios contradictorio" (98).

Otra de las dificultades que lleva consigo la concepción racionalista de Dios es la conciliación de la presciencia divina y los futuros contingentes, dependientes de la voluntad humana. Los escolásticos nunca pudieron desembarazarse de esta dificultad, y la razón de ello está, según Unamuno, en que lo racional no puede ser aplicado a lo contingente, puesto que la noción de contingencia no es en realidad otra cosa que la noción de irracionalidad. Por otra parte el Dios racional, siendo forzosamente necesario en su ser y en su obrar, "no puede hacer en cada caso sino lo mejor, y no cabe que hay varias cosas igualmente mejores, pues entre las infinitas posibilidades sólo hay una que sea la más acomodada a su fin, como entre las infinitas líneas que pueden trazarse de un punto a otro sólo hay una recta. Y el Dios racional, el Dios de la razón, no puede menos sino seguir en cada caso la línea recta, la más conducente al fin que se propone, fin necesario como es necesaria la única recta dirección que a El conduce. Y así, la divinidad de Dios es substituída por su necesidad. Y en la necesidad de Dios parece su voluntad libre, es decir, su personalidad conciente" (99).

Por último, Unamuno examina el argumento basado en el consentimiento unánime de todos los pueblos. Este argumento que "con seguro instinto emplearon con frecuencia los antiguos" (100), no es rechazado de plano, pero Unamuno trata de rectificar su sentido diciendo que no se trata aquí de un argumento estricta y propiamente racional, sino más bien vitalístico, y que tal argumento no prueba la existencia del "ens summum" el primer motor inmóvil, la Razón del Universo, ese Dios que "no sufre ni anhela", sino el Dios "biótico, el ser complejísimo, y concretísimo, el Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros" (101).

Unamuno no critica las restantes vías que nos llevan a la existencia de Dios. Pero reiteradas veces nos dice que todas esas pruebas no tienen valor alguno porque se refieren todas a ese Dios-Idea, que no

(97) *Del sent. trág.*, VIII, pág. 876.

(98) *Ibid.*

(99) *Del sent. trág.*, VIII, págs. 876-877.

(100) *Ibid.*, pág. 877.

(101) *Ibid.*

puede existir fuera de nuestra mente. Además, están todas fundadas en paralogismos y peticiones de principio (102). Ese Dios-Idea o si se quiere, la idea de Dios de la pretendida Teodicea racional, no es más que una simple hipótesis comparable a la hipótesis del éter. El éter no es más que una entidad supuesta que en tanto le atribuímos realidad en cuanto lo necesitamos para explicarnos los fenómenos de la luz, la electricidad, gravitación, etc., y sólo en cuanto no disponemos de algo mejor para explicar esos fenómenos. Igualmente la idea de Dios es otra hipótesis que sólo tiene valor en cuanto que con ella nos explicamos lo que deseamos explicar: la esencia y la existencia del Universo, y mientras no las expliquemos mejor de otro modo. Y como con esta idea, según vimos, no nos explicamos mejor el Universo que sin ella, esa idea de Dios "suprema petición de principio" no tiene razón de ser (103). En tanto admitimos la realidad del éter en cuanto su realidad es necesaria para explicar los fenómenos, y nada más, porque su realidad no puede ser conocida directamente. Contrariamente el aire, aún cuando con él no nos explicásemos nada, tendríamos en todo momento que admitirlo a causa de la sensación directa que de él y de su falta tenemos en los momentos de ahogo. Y del mismo modo, Dios y no ya su idea, puede llegar a ser algo real inmediatamente sentido; y aún cuando no nos expliquemos con Él la existencia y la razón de ser del Universo, tenemos algunas veces el sentimiento vivo de Él sobre todo en los momentos de angustia y de ahogo espiritual (104). Por tanto, nuestro acceso a Dios no podrá realizarse mediante la razón, sino mediante el sentimiento, el amor y la fe: "al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por anhelarle, por tener hambre de Él, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarle en nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo nos surge la nada" (105). Pero de esto hablaremos detenidamente más adelante

(102) Cf. *Intelectualidad y espiritualidad. Ensayos*, t. I, pág. 530; *La Fe. Ensayos*, t. I, pág. 264.

(103) Cf. *Del sent. trág.*, VIII, pág. 880.

(104) Cf. *L. c.*, pág. 881.

(105) Cf. *Ibid.*, pág. 880.

al tratar del método de Unamuno en su aspecto positivo. Por ahora permítasenos señalar que, según Unamuno, el problema de la existencia de Dios, y con él todos los demás problemas de la Teodicea tradicional son racionalmente insolubles. Por consiguiente todo intento de fundar una tal Teodicea resultará vano e inútil.

De modo parecido, para Unamuno, si la razón no puede probar que Dios existe tampoco puede probar que no existe (106). Es más, para Unamuno el ateísmo es algo incalificable. Las críticas más hirientes y mordaces que surgieron de su pluma están dirigidas contra el ateísmo pseudocientífico. La que hace al libro del profesor de la Sorbona Félix Le Dantec, titulado *L'Athéisme*, es una muestra elocuente (107). El pensamiento de Unamuno a este respecto se halla bien resumido en el siguiente texto: "Los que conozcan mi obra *Del Sentimiento trágico de la vida* saben bien cómo pienso y siento a este respecto, y que si no soy un convencido racionalmente de la existencia de Dios, de una conciencia del Universo y menos de la inmortalidad del alma, no puedo soportar que se quiera hacer dogma docente del ateísmo y del materialismo. En tocando a esto llego, lo confieso, hasta a perder los estribos y a veces asoma en mí, en lo zahondo de mi conciencia española, el inquisidor que todos los españoles llevamos por tradición dentro" (108).

De todo lo que llevamos dicho, resulta, como corolario, que la razón sola no sirve para la filosofía, al menos tal como Unamuno la concibe. Todo intento de construir una filosofía racional será estéril, porque una tal filosofía es imposible. Aún cuando ello fuera posible desde el punto de la pura razón, el lenguaje mismo nos lo impediría. En efecto, el lenguaje, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas con profundas raíces míticas y antropomórficas. Por eso para fundar un sistema puramente racional habría que inventar al mismo tiempo un lenguaje especial para ella, que por consiguiente sería inepto para las necesidades de la vida, o expresarle en fórmulas algebraicas, para evitar todo preconceito irracional. Tal intento fue hecho ya por Avenarius en su obra *Crítica de la experiencia pura*, pero su vigoroso esfuerzo no le llevó sino al puro escepticismo (109).

---

(106) Cf. *O. c.*, VII, pág. 864.

(107) Cf. *La Vertical de Le Dantec. Ensayos*, t. II, págs. 1105-1114.

(108) *Confesión de culpas, Obr. comp.*, t. X, pág. 394.

(109) Cf. *Del sent. trág.*, VII, pág. 859.

## 3.—REVALORIZACION DE LA RAZON.

La precedente crítica del racionalismo así como los virulentos ataques contra el intelectualismo, la erudición y el cientifismo de que se hallan sembrados muchos de los ensayos de Unamuno nos podrían hacer creer que Unamuno se entrega a un ciego irracionalismo en que la razón estaría por completo descartada. Pero tal no es la realidad. Si bien Unamuno niega la validez de la pura razón para la filosofía y la imposibilidad de una filosofía puramente racional, no por eso la desvaloriza totalmente y la destierra de su campo. La filosofía es producto de la totalidad del hombre. Y el hombre al filosofar no puede prescindir de la más mínima parte de su ser sin mermar por ello la misma filosofía (110). Por consiguiente, la razón humana tiene que ver algo en ella, además de su necesidad con respecto a la conciencia humana: "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. Y haga lo que quiera filosofa, no con la razón sólo, sino 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" (111).

Es más, Unamuno no sólo usa de hecho la razón para la filosofía, lo que no pueden evitar ni los más empedernidos irracionalistas, sino que además nos dice expresamente en su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* que en las dolorosas reflexiones que a través de sus páginas vino haciendo ha procurado dar su parte a la razón y la suya al sentimiento (112). La razón tiene para Unamuno sus derechos como las demás facultades del hombre. Y lo que él fustiga constantemente no es propiamente el uso de la razón en la filosofía, sino más bien su uso exclusivo, y el atribuirle un valor que no tiene y funciones que rebasaran sus alcances y la desvían de sus propios cauces para terminar en el escepticismo. Por eso aún dentro de las obras de

(110) "Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo un pedante, es decir, un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filosofía, puede ser, y aún esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofaría, erudición seudofilosófica" (*Del sent. trág.*, I, pág. 742).

(111) *Del sent. trág.*, II, pág. 754.

(112) Cf. O. c., VI, pág. 841.

su madurez intelectual, en los mismos lugares en que censura y critica al racionalismo se cuida de advertir reiteradas veces la imposibilidad de desprenderse totalmente de la razón y de sus leyes en la filosofía (113). Otras veces nos dirá que si a veces ha atacado con violencia exagerada la razón y el racionalismo, no es más que para defenderse de la tentación que le incitaba a él (114). Y la razón de resistir a esta tentación es porque la razón no ratifica nuestro ardiente deseo de ser inmortales, sino que más bien se opone a él positivamente presentándonos la nada ultraterrena (115). Por eso se ve precisado a hacer todo lo posible por debilitarla para poder soñar esa inmortalidad en alas de la fantasía, como veremos más adelante.

El reconocer la imposibilidad de renunciar absolutamente a la razón en la labor filosófica es una de las características del irracionalismo de Unamuno. En su filosofía la revalorización de la razón se efectúa en tres planos distintos: a) En cuanto necesaria para la vida humana corporal y para su perpetuación en la sociedad; b) en cuanto necesaria para el mantenimiento del dramatismo de la conciencia humana, y por tanto necesaria para fomentar la vida espiritual del hombre; c) en cuanto necesaria para la filosofía y para la ciencia.

- a) *Revalorización de la razón en cuanto necesaria para la vida humana corporal y para su penetración en la sociedad.*

Al principio de este capítulo vimos que según el pensamiento de Unamuno todo conocimiento tiene su origen, al menos histórico, en una necesidad concreta y es hijo de un instinto especial. Allí vimos también que el conocimiento sensible viene determinado por el instinto de conservación individual y se ordena a subvenir las necesidades de la vida corpórea. Un tal conocimiento es común al hombre y a los animales. Pero el hombre no puede subsistir totalmente aislado de la sociedad. Un hombre aislado es una abstracción (116), que no se puede dar en la realidad. Tan necesaria es al hombre la sociedad

(113) Cf. *O. c.*, V, pág. 811.

(114) "Y si he atacado tanto a la razón, sin duda demasiado y no con justicia siempre, ha sido para defenderme de ella, que me atacaba. ¡Porque es cosa terrible la razón! Nietzsche, a quien torturó toda la vida el corazón, sólo se libró de ella perdiéndola, volviéndose loco. Y Pascal diría que hay que entorpecerse: *Il faut s'abêtir*" (*Mi libro. Obr. comp.*, t. VIII, pág. 587).

(115) *La vida es sueño, Ensayos*, t. I, pág. 228.

(116) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 750.

que sin ella no podría vivir ni la vida puramente corporal. Por otra parte el hombre siente la necesidad de perpetuarse en esa sociedad a través de sus hijos, producto de una asociación entre el hombre y la mujer. Ahora bien la razón es necesaria para la asociación de los hombres, ya que ella es la facultad que determina y relaciona los pensamientos, impresiones, percepciones, sentimientos, etc., haciéndolos transmisibles a los demás. Así la primera revalorización de la razón se efectúa en el plano pragmático-biológico.

b) *Revalorización de la razón al nivel de la conciencia.*

La primera función pragmático-biológica de la razón tiene sin duda importancia para Unamuno, por la que, por otra parte, se explica el origen histórico de la razón. Pero creemos con el ya citado Fr. Meyer que esa función no es la más esencial (117). Sin duda que la razón, como todo conocimiento está al servicio de la vida (118). Pero además de esa función tiene otra que se realiza en el plano de la conciencia y de la existencia agónica del hombre. "El conflicto del ser —dice Fr. Meyer— es igualmente el de la conciencia, ya que no sería posible distinguir el ser verdadero de la conciencia del ser. Por tanto, la contradicción, lo cual es la esencia del ser, debe ejercer su tensión en el acto mismo conocitivo; hay un drama del conocimiento que no es otro que el drama de la «concienciación», de la toma de posesión del yo del mundo, así como del impulso desesperado hacia el «otro» mundo. Y este drama del conocimiento se encuentra en contradicción que opone la razón a la «imaginación» y a la fe" (119). Según Unamuno todo ser se halla sometido a dos tendencias contradictorias, en lucha constante y perdurable, que constituyen su misma esencia: la de querer serlo todo, para huir de la nada que le acecha (120), y la de querer permanecer dentro de sus propios límites, para huir de la indeterminación y de la indiferenciación que a su vez se identifican con la nada (121). Pues bien, esta trágica contradic-

(117) Cf. *La Ontología de Miguel de Unamuno*, c. IV, pág. 128.

(118) Cf. *Del sent. trág.*, II, pág. 750.

(119) FR. MEYER, *O. c.*, IV, pág. 120.

(120) "La esencia de todo ser más que el conato a persistir en el ser mismo, según enseña Espinoza, es el esfuerzo por ser más, por serlo todo; es el apetito de infinitud y de eternidad" (*Materialismo popular, Ensayos*, t. II, págs. 530-531).

"De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos serlo todo yo, y serlo para siempre jamás. ¡O todo o nada!". (*Del sent. trág.*, III, pág. 764).

(121) Cf. *Del sent. trág.*, IX, pág. 916.

ción constitutiva del ser se realiza también al nivel de la conciencia personal que se identifica con el *serse*, de varios modos. En primer lugar en cuanto que el conocimiento racional se opone constantemente al mundo de la fantasía y de la fe, razón del drama constitutivo del hombre. En segundo lugar y de un modo más profundo todavía en cuanto que forma la conciencia sacando de la totalidad amorfa de su contenido la idea precisa y la idea concreta. De donde de nuevo el drama en las intimidades mismas del ser de la conciencia: es preciso renunciar a la totalidad, a la universalidad, para ser algo concreto. O lo que es lo mismo hay que renunciar a ser para ser. Efectivamente, para Unamuno, "el hombre de lo que se da cuenta es del contraste, de una ruptura de continuidad en el espacio o en el tiempo. Es mérito de la psicología inglesa el haber puesto en claro el principio luminoso de que el acto más elemental de percepción, de *discernimiento*, como ellos dicen gráficamente, es percepción de una diferencia, y que conocer una diferencia es distinguirla de las demás, conociéndola mejor cuanto más y mejor se la distingue" (122). Ese *discernimiento* o distinción es necesario no sólo en el conocimiento directo de un objeto, sino incluso en el conocimiento de la conciencia misma, en el mismo conocimiento reflejo.

Ya en el conocimiento sensible se efectúa una suerte de distinción a través de las diversas impresiones concretas de los sentidos. Pero posteriormente se completa más todavía, como una exigencia del lenguaje y efecto de la razón. Efectivamente, el lenguaje nos esfuerza a concretizar nuestro pensamiento dándole una forma precisa mediante las ideas, formas sacadas de un cúmulo de percepciones que representan. La razón es la que realmente efectúa la distinción y determinación del contenido de las ideas, y por consiguiente la que forma la conciencia. El contenido verdaderamente consciente de la conciencia son precisamente las ideas. Por eso se puede afirmar que ellas constituyen el ser mismo de la conciencia (123).

---

(122) Cf. *La casta histórica*, V, *Ensayos*, t. I, pág. 67.

(123) "La lógica es una cosa social, como la palabra *logos*, de que procede. La lógica es para que nos entendamos unos con los otros: para entenderse uno consigo mismo; y sobre todo para sentirse, no necesita de la lógica. Más bien le estorba.

El mundo nos oprime con su lógica. Es natural, pues, que el hombre trate de defenderse. Pero el pobre no sabe hacerlo sino con la palabra y la palabra es lógica. Tiene que defenderse de ésta con ella misma. Y de aquí sus contradicciones, contradicciones que no existen sino para el que mira desde fuera" (*Del dolor, de la soledad y de la lógica, con otras cosas. Obr. comp.*, t. IX, pág. 738).

Pero la razón contribuye a la formación de la conciencia no sólo con su función de distinción o formación de las ideas, sino también mediante su función relacionadora de sus mismas ideas, de la que hemos hablado en páginas precedentes. Pensando cada una de esas ideas es como las hacemos plenamente conscientes y pensándolas las relacionamos. El contenido de esas ideas no aparecerá con toda claridad hasta que la consideremos en relación con las demás. Y en esta función de coordinación de las ideas es necesaria la lógica: "Y, sin embargo —escribe Unamuno— necesitamos de la lógica, de ese poder terrible para transmitir pensamientos y percepciones, y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas" (124).

Ahora bien, ese proceso de distinción y coordinación de formas, indispensables al ser de la conciencia, lleva consigo como reverso una renuncia y negación de la totalidad. Por eso, si bien la razón da forma a la conciencia, al no poder alcanzar la totalidad en sí, se convierte en una facultad disolvente y aniquiladora. Ya hemos visto que tiende a lo muerto, porque lo vivo, integración de contrarios, se le escapa.

Por eso la razón se pone siempre frente a la imaginación, que, como veremos después, encarna la tendencia del ser de serlo todo, y es de suyo una facultad integradora y totalizadora. De la lucha inacabable entre la razón con la imaginación y el resto de la parte irracional del hombre resulta el trágico equilibrio, constitutivo de la auténtica vida humana. "Porque la razón aniquiladora, y la imaginación *entera* integra o totaliza; la razón por sí sola mata, y la imaginación es la que da vida. Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límite, nos lleva a confundirnos con todo, y, en cuanto individuos, nos mata por exceso de vida" (125).

Así Unamuno, en virtud del principio fundamental de su filosofía, se ve obligado a atribuir algún valor a la razón. En efecto, el sentimiento trágico es el principio impulsor de toda actividad humana, y, de un modo especial, de la filosofía. Ahora bien, ese sentimiento trágico viene determinado por la oposición radical entre la parte racional, representada por la razón y la parte irracional, constituida por la imaginación, la voluntad y la fe. Estas dos partes del hombre si bien se oponen inconciliablemente, se necesitan no obstante inclu-

(124) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 811.

(125) *Op. c.*, VIII, pág. 890.

diblemente. En efecto, "razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación" (126). Esto mismo vale para la imaginación, como vimos en líneas anteriores, y para la voluntad, que Unamuno no siempre distingue con precisión. Por eso, dado que el sentimiento trágico se funda en la perpetua lucha entre la razón y la parte irracional del hombre, bastaría negar todo valor a la razón para minar en su raíz ese sentimiento, y con él toda la vida humana, tal como Unamuno la concibe, así como toda actividad (127). De ahí que aún siendo irracionalista, Unamuno retiene la razón como algo imprescindible para la vida humana auténtica y para el ser de la conciencia. En el fondo, toda su filosofía no es otra cosa que la justificación de la lucha entre la razón y la parte afectiva del hombre, que él tan vivamente sintió bajo el problema de la inmortalidad.

c) *Revalorización de la razón en el plano de la filosofía y de la ciencia.*

El pensamiento de Unamuno raras veces sigue una línea continuada en su evolución. En el problema concreto del valor de la razón empezó por aceptar el valor absoluto de ésta, llegando a afirmar que todo lo racional es real y lo real racional (128). Pero después, a causa de su crisis religiosa, pasa a un irracionalismo extremo (129), para terminar un poco más moderado. Esto no impide que dentro de esos tres estadios haya fluctuaciones de uno al otro extremo. El zigzag es algo inseparable del pensar unamuniano. En consonancia con las exigencias del ser de la conciencia, del que acabamos de hablar, Unamuno atribuye también a la razón una función que desempeñar en el campo de la filosofía. Al fin se dio cuenta que el irracionalismo absoluto es imposible, porque lo absolutamente irracional es a todas luces impensable. Por eso es preciso racionalizar nuestro

(126) O. c., VI, pág. 830.

(127) Cf. *Ibid.*, pág. 836.

(128) Cf. *Filosofía lógica*, VII, 65 (Cita A. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno*. [Madrid, Taurus, 1960], pág. 20).

(129) Cf. *La fe. Ensayos*, t. I, pág. 272; *La locura del Doctor Montarco*, etc.

pensamiento aunque ello suponga un atentado contra la vida (130). Y de ahí la necesidad de la razón y de su método, la lógica, en el pensamiento humano. Necesidad en primer lugar en cuanto a la formación de ese pensamiento, como hemos visto en las páginas que preceden; y en segundo lugar para comunicar a los demás ese nuestro pensamiento. Lo totalmente irracional es del todo intransmisible a los demás. El puro absurdo es incomunicable. Por eso cuando acertamos a exponer algo irracional, en rigor, deja de ser tal para resolverse en algo ya racional, al menos en cuanto a su forma (131). En el dominio de la filosofía el oficio de la razón consiste en dar forma lógica a elementos ilógicos (132), como son las creaciones de la fantasía y de la fe. Así en el ensayo *Del sentimiento trágico de la vida*, que viene a ser un ensayo de filosofía como él la concibe, una reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida, o la formulación de una lucha sentida en lo más íntimo de su ser entre la razón y la fe, la ciencia y la religión, la *biótica* y la *lógica* y el mantenimiento consciente de ella (133), nos dice expresamente: "Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de *raciocinio*; es decir mucho más" (134).

Unas líneas más abajo añade: "Lo que va a seguir no me ha salido de la razón sino de la vida, aunque para transmitirlo tengo en cierto modo que racionalizarlo. Lo más de ello no puede reducirse a teorías o sistema lógico..." (135); "...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" (136).

Finalmente la razón, según el pensamiento de Unamuno, tiene un valor de capital importancia en el cultivo de las ciencias, que, en contra de lo que a primera vista pudiera parecer, siempre apreció en alto grado. Siendo todavía joven fue un enamorado de la ciencia y un spenceriano, aunque después nos dirá que en el fondo él buscaba algo detrás de la ciencia que ésta no podía darle (137). Por entonces, para Unamuno como para Spencer (138), la ciencia y la filosofía no

(130) Cf. *Del sent. trág.*, V, pág. 811.

(131) Cf. *O. c.*, VI, pág. 843.

(132) Cf. *O. c.*, IX, pág. 917.

(133) Cf. *O. c.*, *Conclusión*, pág. 1011.

(134) Cf. *O. c.*, VI, pág. 842.

(135) *Del sent. trág.*, VI, pág. 842.

(136) *Ibid.*, pág. 847.

(137) Cf. *Sobre la Europeización. Ensayos*, t. I, pág. 903.

(138) Cf. *System of synthetic philosophy, I First Principle*, 37.

se diferenciaban específicamente, sino tan sólo como grados de la misma unificación que ambas incluyen. En su ensayo *En torno al casticismo*, en que Unamuno es ya irracionalista, permanecen algunas reminiscencias de esta concesión: "La ciencia una, a cuya cumplida *organización* tienden de suyo como a fin último, aunque inasequible, las ciencias todas, tal es lo que trata de *construir* en la filosofía el hombre, el blanco a que endereza sus esfuerzos desde los datos de experiencia. Va a la par la realidad por su parte depositándose en silencio en el hondón del espíritu, y allí a oscuras organizándose. Ya de este hondón donde está su reflejo vivo y espontáneo, ya de la realidad misma conocida a la luz de conciencia, se quiere sacar filosofía" (139). Según esto, la filosofía no es sino la organización y unificación de todas las ciencias en una ciencia superior. En tal caso ciencia y filosofía se alinean una en pos de otras. Pero conforme el pensamiento de Unamuno va evolucionando, y se va alejando del racionalismo para acercarse al irracionalismo, las diferencias entre ciencia y filosofía se van extremando más y más. Así en el ensayo titulado *La ideocracia*, publicado cinco años más tarde que el anterior, en 1900, distingue ya dos direcciones a que puede dirigirse la ciencia: "Una que va a la acción práctica, material, a hacer la civilización que nos envuelve y facilita la vida, otra que sube a la acción teórica, espiritual, a hacernos la cultura que nos llena y fomenta la vida interior, a hacer la *filosofía* que, en alas de la inteligencia, nos eleva el corazón y ahonda el sentimiento y seriedad de la vida" (140).

Más tarde, aún concediendo que la ciencia puede colaborar en la elaboración de la filosofía, en cuanto que nos da ya una idea del mundo y de la vida, no obstante la considera como un camino peligroso, que nos puede desviar para siempre de ella (141).

Y por fin establece una distinción tajante. Aquí ya no sólo se distinguen ciencia y filosofía, sino que se contraponen (142). La fi-

(139) *En torno al Casticismo*, IV, I, *Ensayos*, t. I, pág. 100.

(140) *La ideocracia*, *Ensayos*, t. I, pág. 253.

(141) Cf. *El pórtico del templo*. *Ensayos*, t. II, pág. 492.

(142) "Ni necesito una palabra para lo que contrapongo a la ciencia, porque esa palabra existe y es sabiduría: la *sagesse* de los franceses; la *wisdom* de los ingleses, la *Wisheit* o *Klugheit* alemana. «Pero ¿es que se opone a la ciencia?», se dirá. Y yo siguiendo mi método de arbitrariedad, guiado por mi pasión de ánimo, por mis íntimas repugnancias y mis íntimas atracciones respondo: «Sí se oponen; la ciencia quita sabiduría a los hombres y les suele convertir en unos fantasmas cargados de conocimientos» (*Sobre la europeización*, *Ensayos* t. I, pág. 903).

iosofía no es más un estado superior de unificación del pensamiento, dentro del mismo género de ciencia, sino que se contrapone a ella para acercarse más a la poesía (143). Las ciencias, siendo indispensables para la vida, tienen un objeto mucho más ajeno a nosotros. Se quedan en la categoría de lo útil mientras que la filosofía lo sobrepasa (144).

Pues bien, si la razón por sí sola no vale para la filosofía, encuentra el campo natural de su desarrollo en el cultivo de las ciencias. Si la razón es una facultad que todo lo reduce a entidades, que tienen siempre el mismo valor y significado, es en la ciencia donde sus construcciones tienen valor. Pero por eso mismo es fácil adivinar que la ciencia jamás podrá llevarnos al conocimiento de la realidad viva. Y de ahí que esta ciencia es "un cementerio de ideas muertas" (145). Siendo la razón la facultad eminentemente abstractiva y seleccionadora, tiene en las matemáticas la palestra propia de sus funciones. Las matemáticas serán por tanto la ciencia racional perfecta, puesto que los números que suma, resta, multiplica y divide no son realidades vivientes y de bultos, sino puras abstracciones mentales (146).

Unamuno en este último estudio de su pensamiento no desprecia a la ciencia propiamente tal ni a los auténticos científicos, ya que nos son sumamente útiles y hasta necesarios para la vida corporal. Pero sí arremete furiosamente contra el *cientifismo*, que no es otra cosa que "la fe ciega en la ciencia" (147), enfermedad que aqueja a veces a los verdaderos científicos, pero que se ceba sobre todo en las medianías intelectuales (148). Propio del *cientifismo* es creer en el valor absoluto de la ciencia y en creer que ésta hace el progreso y el progreso la felicidad (149). Pero nada más contrario a la realidad: "La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de

(143) Cf. *Del sent. trág.*, I, pág. 730.

(144) Cf. *Ibid.*

(145) *O. c.*, V, pág. 810.

(146) Cf. *Ibid.*, pág. 811.

(147) *Cientifismo. Ensayos*, t. II, pág. 511.

(148) "Es frecuente entre médicos e ingenieros desprovistos de toda cultura filosófica" (*Cientifismo. Ensayos*, t. II, pág. 511).

(149) *Ibid.*

inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición" (150).

Y la filosofía es precisamente la ciencia de la vida, que no se puede construir con la sola razón, por los motivos apuntados. ¿Cómo y por qué medios será posible filosofar, si es que de algún modo es esto posible? Lo veremos después.

*(Continuará)*

VICENTE CUDEIRO, O. P.

---

(150) *Del sent. trág.*, V, págs. 822-823.