

# EL METODO IRRACIONALISTA DE MIGUEL DE UNAMUNO

(*Conclusión*)

## III.—VALORACION DEL METODO DE UNAMUNO

En todo lo que hasta aquí llevamos dicho (1) nos hemos esforzado en presentar organizadas las ideas y doctrinas de Unamuno sobre el método de filosofar, que él fue sembrando a lo largo de su fecundísima labor de pensador, ensayista, novelista, dramaturgo y poeta.

Ahora ante la imposibilidad de examinar con profundidad y amplitud todas y cada una de las afirmaciones de Unamuno acerca de la invalidez de la razón para la filosofía y sobre los diversos puntos del método que él propugna, ya que esto supondría aumentar este trabajo por lo menos una mitad más, trataremos de fijar bien la intuición dominante del pensamiento de Unamuno. Después la pondremos en relación con el método que él propugna. En tercer lugar examinaremos los inconvenientes y limitaciones de ese método. Y por fin procuraremos señalar con la mayor lealtad el posible interés del mismo considerado en sí mismo y en relación con las filosofías actuales de las que Unamuno es en muchos puntos un precursor frecuentemente ignorado.

### 1.—INTUICION DOMINANTE DEL PENSAMIENTO DE UNAMUNO.

Aunque al comienzo del primer capítulo dejamos indicada esa intuición, que es el punto de arranque y el nervio central de todo el pen-

---

(1) Cf. *Est. Fil.* 13 (1964), 547-585 ; 14 (1965), 55-102.

samiento unamuniano, que se ha ido reflejando a lo largo de las páginas que preceden, ahora hemos de hacer de nuevo una recapitulación y análisis de las causas de esa intuición, que justificará en gran parte algunas perspectivas que presenta la filosofía de Unamuno y el método que para ella propone.

Todo el pensamiento de Unamuno es una justificación a posteriori de su conducta práctica y de su situación psicológica, ética y religiosa frente a los problemas más vitales. El mismo lo reconoce así: "Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida. Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas en general no suelen ser la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. Y nótese que no sólo a los demás, sino a nosotros mismos" (2).

Por tanto habrá que ahondar en la situación personal de Unamuno para ver surgir de ella esa intuición dominante de su filosofía, y poder darnos plena cuenta de la transcendencia de esa misma filosofía, de sus posibles conquistas y de sus numerosas definiciones.

Unamuno fue en sus primeros años un fervoroso católico, que incluso soñó con el sacerdocio y la vida religiosa. Pero después, en los años de estudiante de filosofía de la Universidad de Madrid, al contacto con el Krausismo que había introducido en España pocos años antes J. Sanz del Río (1814-1869) y sobre todo con Kant y Hegel a quienes leyó directamente (3), cayó en el agnosticismo y perdió su fe (4). Pero la muerte era una de las cosas que obsesionó siempre a Unamuno. Por eso es de creer que nunca estuvo del todo satisfecho durante su período agnóstico y ateo. El mismo nos dirá más tarde que nunca sintió apego a la villa y conte madrileñas, porque Madrid le habla de "los años tristísimos de su "melancólica adolescencia, de esa terrible edad del pavo", que fue para él "de indecibles torturas del espíritu" y porque en Madrid vivió presa "de las más tremendas in-

(2) *Del sent. trág.*, IX, pág. 693. "Así como la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta, así la filosofía de un pueblo suele serlo de su modo de ser, reflejo del ideal que de sí mismo tiene" (*En torno al casticismo*, IV, *Ensayos*, edc. cit., t. I, pág. 99).

(3) Cf. *Afanosa Grandiosidad Española* (Obr. comp., t. V, II, pág. 719).

(4) Cf. *Castelar* (Obr. comp., t. X, pág. 306).

quietudes" (5). Y esas tremendas dudas y sufrimientos, causados sin duda por el ateísmo y su ansia nunca callada del más allá, fue incubando en su alma la definitiva crisis religiosa que le iba a conducir de nuevo a la fe. La muerte de uno de sus hijos y una neurosis cardíaca le colocan frente a frente con la muerte, provocan violentamente esa crisis y empujan irresistiblemente a Unamuno "a buscar por los caminos de la fe una realidad salvadora, un Dios inmortalizador" (6). Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos titánicos por recuperar su antigua fe católica no lo logró nunca (7). Y su razón siguió atea durante toda su vida. De ahí que el interior de Unamuno fue hasta los últimos momentos de su existencia palestra de una terrible lucha entre su voluntad deseosa de una inmortalidad ultraterrena y de un Dios inmortalizador, y la razón que se oponía siempre a ese deseo presentándole la nada después de la muerte, sin que ninguna de las dos partes venciese ni fuese vencida. Este estado de inacabada lucha constituyó el prisma subjetivo a través del cual pasó a contemplar la vida y el problema mismo del ser. Viendo sus propias entrañas desgarradas por las dos tendencias contradictorias; la de la voluntad que le impulsaba irresistiblemente hacia una vida futura y eterna, y la razón que se reía de tal locura y le retenía dentro de la finitud y limitación temporal, pasó a suponer que todo ser es presa de dos tendencias opuestas, la de dilatar sus fronteras hasta el infinito para huir de la nada, y la de conservar su propia limitación, sin la que perdería su individualidad: es decir, lo que tiene de más propio para no quedar sumergido en la totalidad amorfa del todo, que vale tanto como dejar de existir, de fundirse en la nada.

Este íntimo conflicto del ser es lo que constituye la entraña de su misma realidad. Por eso, negarle esa contradicción íntima y suponerlo como algo coherente y estático, vale tanto como concebir la nada.

Por otra parte, viendo Unamuno que lo importante, lo que realmente ansía el hombre es la permanencia de la conciencia encarnada en un cuerpo; es decir, una prolongación de nuestra conciencia actual, que es la inmortalidad que anhelamos, y que la pérdida de la

---

(5) *Arabesco pedagógico sobre el juego* (Obr. comp., t. X, pág. 259).

(6) A. F. ZUBIZARRETA: *Tras las huellas de Unamuno* (Madrid, Taurus, 1960), pág. 130.

(7) *La gloria de Don Ramiro* (Obr. comp., t. I, págs. 486-87). Cf. también F. SCHÜRR: *Miguel de Unamuno, der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls* (Bern, A. Francke Verlag), pág. 21.

conciencia vale tanto como la aniquilación, supuso que el ser concreto se identifica con la conciencia de ser. Y como a la conciencia de sí mismo se llega por el choque con la propia limitación, pues sentirse uno a sí mismo es sentir la propia limitación, saber lo que somos y lo que no somos, desde donde somos y desde donde no somos, y finalmente que lo que limita la conciencia y la materia en que vive, también bajo este aspecto es el ser conflicto y contradicción. Contradicción entre la conciencia que necesita por un lado de la limitación y de las trabas de la materia para darse, y por otra esas mismas trabas que obstaculizan la dilatación de la conciencia hasta el infinito.

Siendo la vida una de las formas superiores del ser, es natural que sea también conflicto y lucha perdurable. Es más, la lucha interna de nuestra propia vida constituye el camino que le lleva a ver a todo ser como resultado de una lucha entre tendencias antagónicas. Si, pues, la vida es esencialmente lucha, habrá que aceptarla como tal. Y no sólo aceptar la lucha sino que es preciso exacerbarla hasta lo sumo, para intensificarla. De ahí que ante el problema de la inmortalidad, el de la permanencia de la conciencia individual en el futuro, que es el primero que asalta al hombre después de haber resuelto el de las necesidades de la subsistencia actual en esa conciencia, no cabe adoptar una posición estoica de absoluta despreocupación, porque a ello se opone nuestro incoercible anhelo. Ni tampoco entregarse tranquilamente a una fe ciega sin asomo de duda, porque contra esto pugna la incontestable fuerza de la razón humana. Por otra parte, ambas conducirían igualmente a la tranquilidad, al reposo, que vale tanto como la muerte.

Según esos supuestos el hombre tendrá que asumir esa su condición de ser en lucha, hacer plenamente consciente esa angustiada situación agónica, exacerbarla hasta el paroxismo y constituir la base y móvil impulsor de toda la actividad humana. La filosofía que tiene su punto de partida en esa situación de conflicto, constitutiva de la vida humana, tiene por fin intensificar esa misma vida, exacerbando el conflicto, haciendo al hombre plenamente consciente de él. La filosofía tal como la concibe Unamuno en realidad no es más que una concepción o una teoría fantástica del hombre, de Dios y del mundo que satisface nuestro deseo de inmortalidad consciente y personal, dándole una "esperanza desesperada" de ella, pero que por eso mismo es contrarrazional, porque se opone rotundamente a los postulados y exigencias de la razón. Una vez que el hombre se hace una

tal teoría del mundo, alcanzará la plenitud de su vida, porque ha elevado el dramatismo y agonía que la constituyen a su más alto grado.

La concepción, o mejor, el sentimiento de que todo ser es esencialmente conflicto, y de que la vida humana está constituida por la lucha entre lo racional y lo volitivo, es la intuición que domina por completo el pensamiento filosófico del profesor de Salamanca. Pero hay que tener bien en cuenta que la razón de un tal sentimiento radica en la imposibilidad de la demostración racional de la inmortalidad consciente y personal, que él llama fenoménica. Si el alma fuera natural y esencialmente inmortal, el problema fundamental y originario de la filosofía unamuniana no existiría, y por tanto tampoco esta filosofía (8). Tengamos esto muy presente, porque tal hecho constituye una de las bases imprescindibles para valorar objetivamente el sistema unamuniano en general y la trascendencia de su método irracionalista en particular.

## 2.—RELACION DEL METODO DE UNAMUNO CON LA INTUICION DOMINANTE Y EL CONCEPTO DE SU FILOSOFIA.

Partiendo de un concepto de la realidad, de la razón y de la filosofía que ampliamente hemos estudiado en los dos primeros capítulos de este trabajo, no es de extrañar que Unamuno acudiese a un método totalmente irracionalista en la exposición de la filosofía.

Efectivamente, si la razón no puede captar en absoluto lo vivo, si su campo propio es no lo substancial e íntimo, sino lo relacional y superficial; si el fin a que se ordena es únicamente remediar las necesidades materiales de la vida, pero no las de la "sobre vida"; si todo ser, y muy especialmente el ser humano, es esencialmente contradicción y lucha, y la contradicción como tal es totalmente ajena a la razón; si el fin de la filosofía es intensificar la vida, intensificando la lucha interior, para lo que se requiere por un lado una esperanza del más allá, sin lo que la vida se nos haría totalmente intolerable, y por otro esta esperanza tiene que estar mezclada de desesperación de alcanzarla, sin lo que se caería en la nada de la conciencia y del reposo, es muy natural que se renuncie a la razón, cuando se trata de sentir

---

(8) Cf. J. D. GARCIA BACCA: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (Caracas, Ministerio de Educación Nacional, 1947), v. I, págs. 123-124.

la realidad en su entraña más íntima y viva y para forjar una teoría del mundo, del hombre y de Dios, que nos dé un rayo de esperanza "desesperanzada" en la inmortalidad y un motivo de vivir. Y si esto es contrario a las exigencias de la razón, habrá que buscar otros medios, otras facultades, para llegar a ello, que en consecuencia serán irracionales, porque actuarán contra los postulados de la razón.

La congoja y el dolor son ciertamente, como toda experiencia sensible, uno de los modos "prerracionales" —y por tanto irracionales en ese sentido— de sentir nuestra propia existencia. Todos los actos conscientes en conjunto constituyen el único modo posible de sentirnos existentes. Si el hombre careciese en absoluto de actos conscientes no tendría en modo alguno conciencia de su existencia. Tal acontece durante el profundo sueño o en la pérdida del conocimiento. De entre todos los actos conscientes la angustia y el dolor constituyen, mejor que ningún otro acto puramente sensitivo, uno de los medios más conducentes a darnos conciencia de nuestra realidad imperfecta y de nuestra limitación. Esta es una de las verdades que Unamuno vio muy bien, así como su razón de ser. Pero hay que tener presente que de suyo el dolor y la angustia no son suficientes para darnos ese sentido íntimo de la finitud y limitación de la existencia humana, independientemente de la razón, como parece suponer Unamuno. La angustia y el dolor llevan ya implícitamente en sí mismos una cierta conciencia de la limitación, puesto que a causa de la limitación surgen el dolor y la angustia. Pero esa conciencia no es plena mientras no se da la reflexión racional sobre ellas. Es decir, mientras no se dé la conciencia refleja de ella. Y ésta es ya obra de la razón, lo que parece no indicar Unamuno.

Puestos a crear un mundo que satisfaga nuestras necesidades apetitivas, y en el supuesto de que la razón contradiga esas necesidades, es muy natural que se recurra a la fantasía, facultad que a tenor de la filosofía de Unamuno podríamos llamar mitológica o fabulatriz. Esta facultad en el hombre puede ordenar imágenes habidas de un modo ilógico y distinto de como se dan en la realidad, teniendo como motivación generalmente un elemento inconsciente e ilógico, que en la actualidad es objeto de la atención de psicólogos y antropólogos (9). Así se ha procedido de hecho en la mitología. Los creadores de la mitología griega sustituyendo la cabeza del león por el tronco y

(9) Cf. C. LEVI-STRAUSS: *Antropologie structurale*, (Paris, Plon, 1958).

cabeza de mujer crearon un monstruo fabuloso llamado esfinge. De modo parecido se puede crear un Universo fabuloso a la medida de las necesidades de la supervivencia ultraterrena de nuestra consciencia. Y este es el fin de la filosofía según Unamuno. Pero hemos de tener presente que lo mismo en la forja de la mitología que en el de esa filosofía que propone Unamuno es indispensable la labor de la inteligencia, a menos que con el nombre de fantasía se designe ese poder creador del hombre como parece entender Unamuno, en que van incluidos actos que en la filosofía tradicional se atribuyen a la inteligencia, a la cogitativa y a la imaginación propiamente tal, y no únicamente a la facultad de conservar las imágenes recibidas por los sentidos y combinarlas de distinto modo de como se dan en la realidad.

Sobre un mundo creado por la fantasía, que satisfaga las necesidades afectivas de la supervivencia puede muy bien darse una fe en el sentido unamuniano. Y esto es posible porque ese mundo así creado no es absolutamente hablando contrarracional, como exageradamente ha supuesto Unamuno. El hombre puede creer en lo supraracional, pero nunca en lo propiamente contrarracional. Se puede asentir a que en Dios haya tres Personas y una sola naturaleza, porque naturaleza y persona son conceptos distintos. Pero no se puede asentir a que dos más dos sean más o menos que cuatro. De hecho existe en el hombre, y Unamuno lo ha subrayado con reiterada insistencia, un deseo vivísimo de que su ser consciente perdure para siempre. Y este hecho de sentir el hombre tales deseos de inmortalidad indica bien a las claras que esa inmortalidad no es un absurdo metafísicamente imposible. En el hombre no existe en rigor deseo alguno de ser eterno en el sentido en que Dios lo es. Es decir, en el sentido de que su existencia se retrotraiga en el pasado hasta la eternidad, porque esto es metafísicamente imposible, y racionalmente inconcebible. De esto se dio cuenta Unamuno al decir que la fe está necesariamente referida al futuro, único dominio de la libertad, porque el pasado y el presente son como son y no pueden ser de otra manera (10). De aquí se desprende claramente que la fe, aun según el concepto que de ella tiene Unamuno, no es una creencia propiamente contrarracional.

En resumen, que dados el concepto unamuniano de filosofía y los presupuestos en que basa a ésta, Unamuno es lógico proponiendo un

---

(10) Cf. *Est. Fil.*, 14 (1965), pp. 55-102.

método irracionalista como el que él propone para forjarla. Y con ello queda probado una vez más que, quiérase o no, es imposible prescindir absolutamente de la lógica en la reflexión filosófica. De esto estaba convencido el mismo Unamuno en el tercer estadio de su evolución de pensamiento, en el que moderó bastante el irracionalismo del segundo estadio (11). Desde el punto de vista en que se colocó Unamuno, su método es sumamente lógico.

### 3.—LÍMITES E INCONVENIENTES DEL MÉTODO DE UNAMUNO.

No obstante ser lógico con sus principios y presupuestos fundamentales, el método irracionalista de Unamuno presenta graves inconvenientes que lo hacen peligroso e inaceptable, considerado en la totalidad de sus conclusiones y consecuencias. Y ello es debido a que esos presupuestos y principios son en gran parte inexactos. Y siendo inexacto un principio, serán inexactas todas las consecuencias derivadas de él, así como inválido el camino para la filosofía si esas consecuencias son de orden metodológico. El error en los principios corrompe todo el proceso racional lo mismo en el orden especulativo que en el orden práctico. Y suele ser ésta la causa de la mayoría de los errores en los diversos sistemas filosóficos. La mayoría de estos son logicísimos con sus principios, pero también falsos en parte porque parten de principios inexactos o al menos mal interpretados.

Como ya hemos indicado páginas atrás, la filosofía de Unamuno se origina en la imposibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma humana. Una vez que cayó en las redes del kantismo nunca pudo desembarazarse de él y del agnosticismo en el problema de la inmortalidad y en el de la existencia de Dios, aunque se observa que existió en él un deseo de salir de ellos. Como, quitado este problema, la filosofía de Unamuno ya no tiene razón de ser, vamos a examinar un tanto detenidamente las razones que él aporta en pro de la desaparición total de la conciencia después de la muerte y sus críticas a las doctrinas escolásticas en que se funda la inmortalidad. Es éste el único problema en que podemos dialogar con el profesor de Salamanca, ya que pretende demostrar con argumentos de razón, que ésta no puede probar la inmortalidad, sino que más bien prueba la

---

(11) Cf. *Est. Fil.*, 13 (1964), pág. 576 ss.

mortalidad del alma. Por eso es preciso aprovechar este pequeño resquicio que nos deja para examinar racionalmente su filosofía (12).

Antes de nada hemos de reconocer que el problema de la demostración racional del alma humana es uno de los más arduos con que se enfrentó siempre la filosofía. Filósofos de la categoría de Cayetano (13) y Duns Escoto (14) declaran que la inmortalidad del alma no puede demostrarse racionalmente y que es objeto de fe.

Unamuno no sólo niega la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad, sino que desde el punto de vista de la razón afirma que más bien se prueba su mortalidad. Y las razones que aduce son el hecho de la dependencia de la conciencia de la organización corporal y su pérdida durante el sueño y los traumas corpóreos.

A esto cabe replicar que tal afirmación no prueba en realidad la mortalidad o desaparición total de la conciencia después de la muerte corporal. Lo que prueba es más bien la unidad sustancial del compuesto humano. Siendo el hombre un ser sustancialmente uno, es necesario que exista también una unidad perfecta en el obrar, ya que el obrar sigue al ser. Si existe una unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, tiene que haber también una cierta unidad en el orden de la operación. Y esto no sólo por razón del sujeto, en cuanto que uno mismo es el sujeto de operaciones intelectuales y sensibles, sino también en cuanto a la colaboración que unas facultades prestan a otras en la producción de sus actos.

El orden de la conciencia humana exige una perfecta concatenación de operaciones de las distintas potencias cognoscitivas, desde la percepción de los sentidos externos hasta el acto de intelección. Tanto es así que en buena filosofía escolástica se dice que nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos (15). Las primeras imágenes son recibidas por los sentidos externos. Después son recogidas, diferenciadas y comparadas por el sentido común; y a su vez la imaginación o fantasía toma las imágenes recibidas por

(12) No tratamos aquí propiamente de demostrar la inmortalidad del alma, sino de examinar las razones que Unamuno alega para negar la inmortalidad y sus objeciones a las pruebas escolásticas.

(13) Cf. *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum ad Graecam castigatae, et per Reverendissimum Thomam de Vio Cajetanum Sti. Sixti Cardinalem iuxta sensum litteralem enarratae*. In Epist. ad Rom, c. IX, Parisiis, Ambroise Girault, 1536, fol. 34.

(14) *Ordinationes* IV, 43, 2, 23.

(15) Cf. STO. TOMAS: *In Boët. De Trinitate*, q. VI, a. 2.

el sentido común y las combina para formar imágenes nuevas (16), después las imágenes de la fantasía o fantasmas reciben la acción iluminadora del entendimiento agente que las eleva, espiritualiza y las hace homogéneas con el entendimiento (17). Una vez inmaterializado el fantasma, ya puede actuar sobre el entendimiento posible. Esta imagen totalmente inmaterial o "fantasma-inteligible-en-acto, por ser agente del entendimiento posible..., le mueve con movimiento de alteración causando en él una cualidad, la cual no viene de fuera, sino que es sacada de su potencia por un agente que la tiene en acto, o sea el fantasma-inteligible-en-acto" (18). Producto de esa acción del fantasma inmaterializado sobre el entendimiento posible es la especie inteligible, que con respecto al entendimiento posible es su forma y perfección.

El fantasma-inteligible-en-potencia o simple imagen de la fantasía es la materia de la cual el entendimiento agente forma el fantasma-inteligible-en-acto y es por lo tanto en cierto sentido materia de la causa de la intelección (19); mientras que el fantasma-inteligible-en-acto es como agente instrumental y secundario en la producción de la especie inteligible (20).

De ahí la necesidad ineludible de la colaboración remota de los sentidos internos y externos en el acto de la intelección. Santo Tomás dice expresamente que "por parte de los fantasmas la operación intelectual es causada por los sentidos" (21). Y esta dependencia del entendimiento del fantasma no se reduce únicamente según Sto. Tomás a la producción de la especie inteligible, sino que también se requiere en la misma consideración de las especies inteligibles ya tenidas. El entendimiento humano en la presente vida no puede considerar en acto sin volverse hacia el fantasma (22). Si, pues, el fantasma es materia de la causa de la intelección y cuasi causa instrumental, es evidente que, ligado a la fantasía y no pudiendo por alguna razón producir el fantasma, el entendimiento en el estado presente de unión del alma con el cuerpo no puede entender. Porque, quitada una causa

(16) Cf. M. BARBADO, O. P.: *Estudios de Psicología Experimental*, t. I, (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946), págs. 722-23.

(17) Cf. STO. TOMÁS: *In III De Anima*, Lect. 10.

(18) Cf. M. BARBADO, O. P.: *Estudios de Psicología Experimental*, t. II (Madrid, ed. c.), pág. 87.

(19) Cf. STO. TOMÁS: *Summa Theol.* I, 84,6 c.; *Quodlib.* IX, a. 6.

(20) Cf. STO. TOMÁS: *De Verit.* q. X, a. 6 ad 7um; *Quodlib.* VIII, a. 3.

(21) *Suma Teol.* I, 84, 6.

(22) *Obr. cit.*, I, 84, 7.

se quita también el efecto, e igualmente quitada la materia de que resulta una causa no existirá ya la causa y forzosamente tampoco el efecto.

Ahora bien, como la fantasía y las demás potencias sensitivas que colaboran en la obtención del fantasma tienen un órgano corporal correspondiente, corrompido, lesionado o alterado alguno de estos órganos corporales se interrumpe inmediatamente la producción de fantasmas y consiguientemente la intelección (23).

Esto no supone, sin embargo, que el entendimiento tenga órgano ni que su operación propia, la intelección, sea de un orden puramente material. El antes citado P. Barbado, un gran neurólogo, rechaza con gran alarde de saber científico la tesis materialista de que el entendimiento tenga su órgano y que la intelección sea una secreción, como en su tiempo afirmaron Cabanis y Vogt, para concluir su informadísimo estudio sobre el tema en estos términos: "Hemos encontrado que la solución materialista de este problema, no solamente no recibe ningún apoyo de los numerosos trabajos recientemente llevados a cabo, sino que, al contrario, y por confesión de los investigadores más acreditados, los resultados obtenidos le son contrarios..."

De todos modos, parece claro que los pocos resultados obtenidos encuadran perfectamente, y sin la menor violencia en el marco de la Psicología tradicional, que exige una facultad intelectual inorgánica y otras sensitivas superiores dotadas de órganos, que los escolásticos localizaban en el cerebro, separándose en esto de Aristóteles; por lo cual tiene un motivo más para llamarse perenne" (24).

Todo lo que llevamos dicho acerca del mecanismo de la intelección y de su remota dependencia de los órganos corporales no lo hemos dicho para contraponer a las razones de Unamuno en contra de la inmortalidad del alma una teoría más del conocimiento, sino para hacer ver que aún en una Psicología espiritualista se coordina perfectamente la innegable dependencia indirecta del entendimiento y de la conciencia en general del organismo con la perfecta inmaterialidad del entendimiento y de su operación intelectual. Por eso estamos plenamente de acuerdo con Unamuno en que la conciencia, en el estado de unión del alma y cuerpo, depende de la organización corporal. Los actos conscientes sensitivos dependen de los órganos corpóreos que los producen juntamente con las potencias; y los actos

---

(23) Cf. *Ib.*

(24) *Obr. cit.* t. I, pág. 351.

conscientes espirituales o intelectivos dependen de esos órganos indirecta y remotamente a través del fantasma, ouasi materia de la causa de la intelección o especie impresa. Sin embargo, en modo alguno estamos con él al suponer que esa dependencia sea directa o inmediata de los órganos corporales. En otros términos, admitimos el hecho de una cierta dependencia del entendimiento de la organización corporal, y negamos la interpretación que él da de ese hecho y las consecuencias que de esa interpretación se derivan. Y ello porque en contra de esta interpretación hay razones de orden metafísico que Unamuno en modo alguno resolvió, como veremos más adelante.

En todo caso, el mismo Unamuno no dio de hecho mucha importancia a su argumentación. Así aun cuando estableció a modo de tesis que no hay modo alguno de probar racionalmente la inmortalidad del alma y que en cambio hay modos de probar su mortalidad, después como conclusión de su argumentación afirma que ésta "nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia" (25). Y si se *conjetura* que el alma es mortal, no se *prueba*.

Después Unamuno trata de destruir, armado siempre de recursos kantianos, *algunas* pruebas racionales de la inmortalidad dadas sobre todo por los filósofos escolásticos. Y comienza esta crítica de las doctrinas escolásticas arguyendo en contra de la sustancialidad del alma. Según él el concepto mismo de sustancia, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la inmortalidad del alma. Sin embargo desde el punto de vista histórico esto no es exacto. El concepto escolástico de sustancia no es propiamente un producto de la escolástica, sino una doctrina eminentemente filosófica debida a Aristóteles. Y la razón que movió al filósofo griego a establecer esta doctrina no fue defender la sustancialidad e inmortalidad del alma humana. Leyendo atentamente sus obras se ve que tanto la sustancialidad del alma humana como su inmortalidad son problemas sumamente arduos ante los que él mismo se muestra penplejo y que no acierta a solucionar con claridad (26), y ello debido precisamente a su doctrina de la unidad sustancial

(25) *Del sent. trág.*, V, pág. 801.

(26) Aristóteles en la última etapa de su evolución intelectual considera el alma humana como forma sustancial del cuerpo e inseparable de él, como el acto de la potencia. Cf. *De Anima*, I, II, c. 1, Bk. 412b6-8; c. II, 414a222. Y distingue dos entendimientos, de los que habla con mucha imprecisión, sin que aparezca claramente si son dos sustancias distintas del compuesto humano; y por lo menos el pasivo es mortal. Cf. *De Anima*, I, III, c. 4, Bk. 429a-430a.

del compuesto humano. Lo que realmente movió al Estagirita a la doctrina de la sustancia no fue el problema de la inmortalidad, sino los cambios accidentales de las cosas. Dado que muchos accidentes desaparecen o se cambian para dar paso a otros, es necesario un sujeto que permanezca a través de esos cambios; de lo contrario habría que admitir una creación y una aniquilación continua; se rompería la unidad de los seres, y por tanto no habría ser alguno estable, sino una infinitud de seres sucediéndose unos a otros. Esto naturalmente repugna. Lo absolutamente inestable de que habla Unamuno es algo que repugna in terminis. Para que algo sea en cierto modo inestable tiene que ser bajo otro aspecto estable. Todo cambio supone necesariamente un principio de cambio, un sujeto y un término. Y esto sería imposible dado caso que el movimiento fuese absoluto sin algo que permanezca. Efectivamente, el cambio no puede ser principio de cambio, porque es contradictorio que algo sea bajo el mismo aspecto principio de cambio y cosa que se cambia, causa y efecto, ser y no ser.

Tampoco el cambio puede ser sujeto de cambio, porque entonces sería sujeto de sí mismo; esto es, recipiente y cosa recibida al mismo tiempo y bajo idéntico aspecto; y por tanto, acto y potencia bajo el mismo aspecto (27). Todo esto le repugna a Aristóteles y por eso concluye que en los cambios accidentales tiene que haber un sujeto que permanezca invariable, y que se llama sustancia. He aquí el origen del concepto de sustancia, totalmente independiente del problema de la inmortalidad.

Los escolásticos en cierto sentido modificaron accidentalmente la doctrina aristotélica de la sustancia corpórea en el sentido de que la suponen separable de los accidentes; pero esto no tiene repercusión alguna en el problema de la inmortalidad, sino en la teología eucarística.

Por otra parte, siguiendo el mismo principio aristotélico, y viendo que hay operaciones espirituales múltiples que trascienden totalmente las posibilidades de la sustancia, se ven forzados a admitir una sustancia incorpórea incompleta que sea el sujeto de las facultades que producen esas operaciones. Lo contrario sería admitir que las operaciones espirituales surgen de la nada y que no existe unidad alguna en nosotros, que nos estamos transformando esencialmente en cada momento, que desaparecemos del todo cuando no ejercemos ope-

---

(27) Cf. ARIST.: *Físicos*, I, V, c. 2, Bk. 224b15.

ración alguna o que un cuerpo produce operaciones espirituales contra el principio de causalidad. Ciertamente que Unamuno parece admitir todo esto como en sus lugares hemos visto; pero ello no es en modo alguno racional, como él pretende, sino totalmente irracional.

Los inconvenientes que se siguen de la negación de la existencia y de la sustancialidad del alma son tantos que el que la niega se mete en una senda tan enmarañada de dificultades de orden psicológico, metafísico y ético de las que no podrá salir nunca. Igualmente negar la existencia de un alma espiritual es ir contra el principio de causalidad, ya que en nosotros hay operaciones espirituales que no pueden proceder de la pura materia, y ninguna causa principal puede causar efectos superiores a sí.

Unamuno en vez de enfrentarse con la crítica directa de la demostración de Sto. Tomás de la inmortalidad del alma tal como se encuentra en la cuestión setenta y cinco de la Suma Teológica, se limita a decir de ella que esa demostración está ordenada a sustentar la creencia en la sustancialidad incorruptible del alma, que le permite recibir de Dios la inmortalidad, y que como se ha hecho cien veces la crítica de esa demostración no es cosa de volver a repetirla. Pero un estudio serio de un problema de tanta trascendencia no debe dejar de lado una prueba que por otra parte repite su autor con distintos matices en sus diversas obras (28). Aquí cabe aplicar a Unamuno lo que él dice de Spinoza unas páginas más adelante: "Cuando se dice de algo que no merece siquiera refutación, tenedlo por seguro, o es una insigne necedad, y en este caso ni eso hay que decir de ella, o es algo formidable, en la clave misma del problema" (29). Según esto, la argumentación de Santo Tomás o es una insigne necedad y entonces no tiene por qué mentarla siquiera, o es la clave para la solución del problema. Habrá, pues, en buena lógica que estudiarla con reposo.

La actitud de Unamuno ante la argumentación de Santo Tomás es tanto más sospechosa cuanto que a continuación se enfrenta con la argumentación de Balme. La formulación del argumento balmesiano y que nosotros insertamos en páginas anteriores no es ciertamente la más completa y la más perfecta que se encuentra en las obras de Balme. Ese argumento lo repite Balme en su obra *Filosofía fun-*

(28) Cf. *Cont. Gent.*, I, II, c. 59 v 79: *In de Anim.*, lec. 7.

(29) *Del sent. trág.*, V, págs., 818-819.

damental, lib. IX, cap. XII, y en esta exposición, argumentando contra Kant en cuya gnoseología se mueve Unamuno, tiene ya resueltas Balmes las críticas que al argumento expuesto en el *Curso de Filosofía elemental* le hace el pensador vasco (30).

En general Unamuno se mueve en el apriorismo kantiano para rechazar la sustancialidad del alma humana. Según él la unidad de la conciencia es una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial, nadie puede decir que sea una sustancia. Esta es un número y en su aplicación trascendente algo incognoscible.

Sin pretender ahora hacer una crítica extensa del apriorismo kantiano, presupuesto básico de la filosofía de Unamuno, apriorismo según el cual no conocemos las cosas sino que las creamos y las reglas del pensamiento son las leyes de la Naturaleza, hemos de notar que tal modo de pensar lejos de ser evidente necesita ser justificado. Por otra parte, es totalmente contrario al conocimiento común ya sea natural ya sea científico. El conocimiento espontáneo se orienta siempre hacia un objeto que lo trasciende y no depende de él. Por el contrario, el apriorismo supone una reflexión sobre el pensamiento. Es decir, supone ya una cierta filosofía. Lo que equivale a decir que el hombre es naturalmente realista y transcendentalista y no idealista e inmanentista.

Por otra parte, para ser justificadamente inmanentista e idealista se requiere un motivo válido, un argumento decisivo e irrevocable, una razón fortísima capaz de vencer una convicción tan profundamente arraigada en la conciencia del hombre libre de prejuicios apriorísticos (31). Pero esta razón inconcusa no se da. Kant no ha dado una sola prueba eficaz de que el espacio y el tiempo sean formas *a priori* de la sensación y menos de que sus categorías lo sean del pensar. La misma deducción trascendental de las categorías está basada en un sofisma según la señora Aebi, gran especialista de Kant en la actualidad. Según ella, Kant ha sido víctima de una confusión de conceptos. Ella misma reduce la deducción kantiana a un silogismo en que un término se toma en dos sentidos diferentes, teniendo por consiguiente cuatro términos dicho silogismo. Y como la deducción trascendental es la base de todo el sistema kantiano, este sistema se de-

(30) Cf. I. BALMES: *Filosofía fundamental*, t. IX, c. XII, (Obras completas, Madrid, B.A.C., 1948, t. II, pág. 703).

(31) Cf. V. M. KUIPER: *Lo sforzo verso la trascendenza* c. 10 (Roma, "Angelicum", 1940), págs. 216-219.

rrumba en bloque, según dicha autora, por un error de lógica (32).

Todo esto nos indica con bastante claridad que el estudio *racional* de Unamuno sobre la inmortalidad, que nos ha dejado en sus obras, peca frecuentemente de deficiencias notables de interpretación lo mismo desde el punto de vista histórico, que bajo el punto de vista psicológico, metafísico y lógico. Esas deficiencias son las que suscitan el problema base que determina toda su filosofía y consiguientemente su método. Y no habiendo lugar a ese problema en los términos en que él lo plantea y según las premisas en que lo funda, resulta que su filosofía y el método a seguir según él para forjarla no tienen tampoco lugar. Para que tenga valor la demostración o insinuación que hace Unamuno de la desaparición total de la conciencia humana después de la muerte y las críticas de las pruebas de la sustancialidad y simplicidad del alma es preciso rebatir eficazmente el principio de causalidad y probar con toda certeza el apriorismo kantiano. Y esto no lo hizo Unamuno. Ni siquiera es factible, al menos desde el punto de vista racional, en que se desenvuelve en esa demostración y en esa crítica.

Así todo posible interés de las doctrinas unamunescas acerca del método queda ya muy comprometido y limitado por ese error de base en que se funda.

Pero tal vez el mayor cargo que cabe hacer a Unamuno es que cayó constantemente en los errores de método que muchas veces injustamente atribuyó y censuró a la escolástica. Según él la escolástica no es más que una abogacía y sofistería que trata de defender tal o cual dogma. La escolástica parte como la abogacía de una tesis dada que hay que defender sea como sea. Ahora bien el proceso verdaderamente científico tiene que tener un principio o punto de partida escéptico o investigativo. Aparte de que la filosofía escolástica no suele partir de dogmas, sino únicamente la Teología (33), él mismo

(32) Cf. M. AEBI: *Kants Begründung der "Deutschen Philosophie"* (Basel, Verl. für Recht und Gesellschaft, 1947), pág. 317 ss.

(33) Unamuno identifica la filosofía y la teología escolástica cosa que los escolásticos jamás hicieron. Por el contrario, todos los príncipes de la Escolástica tuvieron mucho cuidado en distinguirlos. (San Alberto Magno tiene a este respecto frases que hasta pudieran parecer exageradas: "Dico que non importan los milagros de Dios cuando trato de las cosas naturales" (*De generatione et corruptione*, lib. I, tract. II, c. 22, edición de A. Borgnet, Paris, 1890-8, t. IV, pág. 363).

"Hay que tener en cuenta y decir que esta ciencia —la teología— se distingue de las demás por su sujeto, por la pasión que de él se trata y por los prin-

cae del modo más extremo en el vicio que censuró tan acremente a la escolástica. En efecto, tomando la vida como lo único absoluto, trata de fomentarla por todos los medios posibles. Toda su filosofía está orientada a esta intensificación, intensificando la lucha que la constituye. El mismo concepto unamuniano de verdad y de filosofía es algo que está en pugna con ese método investigativo que Unamuno desearía ver en la Escolástica. Recordemos que para él el criterio de verdad es la vida y no la concordancia lógica que lo es sólo de la razón, y que él mismo declara que las matemáticas cuando matan son mentira. Es decir, que a Unamuno lo que le interesa en su filosofía es forjar una concepción del mundo que le permita vivir lo más intensamente posible su vida. Por eso parte de un propósito preconcebido, de una tesis afectiva que se esfuerza por probar. Tanto es así que él mismo declara muchas veces que las doctrinas filosóficas son la justificación *a posteriori* de la conducta personal, como vimos más atrás. Por lo tanto Unamuno es en todo caso tan dogmático como los escolásticos en el caso de que éstos lo fueran.

Otra de las limitaciones que afectan al método de Unamuno es la que se deriva del carácter mismo de su filosofía a la que se ordena. Como quiera que todo método es un camino para llegar a un fin determinado, sus ventajas e inconvenientes no dependen únicamente de su eficacia o ineficacia para alcanzar ese fin, sino también y sobre todo de la perfección del fin a que se ordena. "La dignidad de aquello que se ordena a un fin —ha dicho Santo Tomás— se considera principalmente por parte del mismo fin" (34). Por eso para valorar y calibrar con exactitud el método propuesto por Unamuno habrá que considerar los caracteres generales de su filosofía.

La filosofía de Unamuno es en primer lugar sumamente limitada y embrionaria. Limitada, debido a que para él la filosofía tiene como objeto el hombre concreto de carne y hueso. Y si toca las demás cosas

---

incipios que confirman el raciocinio" (*Summa Theologiae*, I pars, tract. I, q. IV, t. XXXI, pág. 20).

Por su parte Santo Tomás iniciaba su obra monumental, la *Suma Teológica*, preguntándose si es necesario tener otra ciencia además de las filosóficas acerca de las cosas divinas para responder afirmativamente. Terminando el primer artículo de la *Suma* dice: "Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto accesibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente la teología que se ocupa de la doctrina sagrada, difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas (I, I, 1 ad 2um).

(34) II-II, 174,2.

es sólo de lado y en cuanto rozan a ese hombre concreto. Pero aun de ese hombre concreto la filosofía de Unamuno no considera prácticamente más que los principios de la lucha, que según él constituyen la vida verdaderamente sustancial. Toda consideración del hombre referida a su exterioridad interesa muy poco a Unamuno. Para él el hombre de carne y hueso tiene únicamente interés considerado "sub specie aeternitatis", en el sentido que dejamos expuesto antes. Esa filosofía es al mismo tiempo embrionaria. En las mismas intuiciones magníficas que a veces vislumbra Unamuno no hay un esfuerzo por desarrollarlas hasta las últimas consecuencias. Su carácter, inquieto e inconstante en alto grado, fue un obstáculo a ello. Esta gran versatilidad de espíritu nos la refiere él mismo en estos términos: "Enamorábame de lo último que leía, estimando verdadero hoy lo que ayer absurdo; consumíame un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas; sentíame peloteando de unas ideas en otras, y este continuo vaivén, en vez de engendrar en mí un escepticismo desolador, me daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de verdad" (35). Esta versatilidad que él refiere a sus años juveniles perduró durante toda su vida. Por eso nunca repensó una sola de sus ideas. De ahí que aunque sus ideas son por lo general siempre las mismas no hay un desarrollo sistemático de ellas. El único desarrollo que se da en las doctrinas de Unamuno es el que resulta de su una y mil veces reiterada formulación en los diversos géneros literarios que cultivó. En definitiva, es un desarrollo de expresión no de análisis y complementación de esas ideas bases. Unamuno fue un pensador que no empleó jamás la poda de sus ideas. Por eso sus obras filosóficas aparecen como un conjunto abigarrado de ideas, algunas hasta luminosas, pero carentes de continuidad lógica. A él le pasó lo que a los árboles prolíferos que al no cortarles sus muchos rebrotes degeneran en infructuosa hojarasca. Si se quiere llegar a un sistema en pleno desarrollo, es preciso repensar, limar, recortar y desarrollar las ideas fundamentales, y Unamuno, quizá temperamentallmente incapaz de ello, lo rechazó como principio. Como dice muy bien el ya citado J. Marías, "Unamuno es el ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de la realidad recién descubierta, pero carece de los elementos intelectuales para penetrar en ella con la madurez de la filosofía. Sus intuicio-

(35) *Recuerdos de niñez y mocedad*, 2.ª P., V (Obr. Compl., t. I, pág. 309).

nes movidas por su angustia ante el problema vivido con rara plenitud. son de honda perspicacia, pero se quedan en intuiciones. Unamuno nos muestra el espectáculo dramático y profundamente instructivo del hombre que aborda de un modo extrafilosófico, o, si se quiere, prefilosófico, el problema mismo de la filosofía" (35).

Es una lástima que el Rector de la Universidad de Salamanca no haya meditado más sus ideas fundamentales. De haberlo hecho no hubiera llegado a los extremos a que llegó en el irracionalismo; y las consecuencias a que llevó esas ideas tal vez hubieran sido otras menos chocantes, más lógicas y más acordes con la realidad, resultando en ellas un mayor grado de sistematización que tanto se echa de menos en la filosofía de Unamuno. Así, por ejemplo, consideremos el primer punto de arranque del pensamiento unamuniano, la imposibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma. En este supuesto está muy bien renunciar a toda prueba estrictamente racional, y buscar otras pruebas por los caminos del sentimiento y de la fe. Pero después, al tratar de construir una psicología, una metafísica, una ética y una teodicea, no hay ya motivo para renunciar por completo a la razón, y ponerse a fantasear sobre el constitutivo de la vida humana, sobre la vida futura, sobre el mundo y sobre Dios, contrariando constantemente no ya el sentido común, que para Unamuno es lo más antifilosófico que existe, sino el mismo *sentimiento*. Efectivamente, "si el mundo fuera obra de mi querer, lo habría hecho de modo que no fuera mi asesino, mi cárcel y mi destierro" (37). Por otra parte, si el Dios vivo, personal, consciente e inmortalizador es producto de mi fe, mi mismo sentimiento me dice bien a las claras que un tal Dios no existe. Nosotros podemos hacer ídolos de arcilla, bronce, madera o mármol, pero no crear un Dios vivo, infinito y consciente.

Pero, dejando de un lado los inconvenientes del método irracionalista de Unamuno, derivados de los presupuestos inexactos y de las limitaciones de su filosofía en general, considerado en sí mismo, tiene algunos más que le hacen inservible en su mayor parte para una filosofía tal como ésta es concebida por la mayoría y por los más grandes filósofos. El método irracionalista de Unamuno supone que todo cuanto hay en nuestra conciencia es puro efecto de nuestras facultades

(36) *Miguel de Unamuno* (ed. cit.), pág. 250.

(37) A. BENITO Y DURAN: *Unamuno* (Granada, 1953), pág. 209.

des. Que el mundo exterior o aparential es producto de los sentidos y de la razón, y el sustancial o íntimo, producto de la fantasía y la fe. Ahora bien, Unamuno no da una sola prueba de las precedentes suposiciones, y únicamente apela a su sentimiento. Como por otra parte hay un profundo convencimiento en nosotros de que lo que conocemos es algo independiente del acto de conocer, y de que nosotros lo conocemos realmente, no es lícito ni siquiera factible a los hombres distintos de Unamuno proceder conforme a sus supuestos en contra de este convencimiento íntimo. Por eso el método irracionalista propugnado por Unamuno podrá ser procedente para él, que tiene ese sentimiento contrario a los demás, pero no para el resto de los hombres. Y un método de filosofía que no es válido más que para un hombre es a todas luces limitadísimo.

De hecho, Unamuno ha tenido admiradores en gran cantidad, pero no ha tenido ni un solo verdadero discípulo, que haya aceptado su filosofía y su método en su integridad y los haya continuado. Esto es indicio bien claro de que la filosofía y consiguientemente su método son en su totalidad inaceptables. Ello no quiere decir que Unamuno no haya influido con algunas de sus doctrinas en la posteridad, como ya hemos visto en la parte introductoria de este trabajo. Pero en su conjunto la filosofía unamuniana no ha tenido un solo defensor, y, lo que es peor, hay algunos que hasta titubean en concederle la categoría de filosofía (38).

Los inconvenientes del método unamuniano aparecen también si se considera los grandes errores a que le condujo ese método. Errores en primer lugar dogmáticos, como interpretación naturalística del misterio de la Santísima Trinidad, de la Encarnación y del cristianismo; negación del infierno, tergiversación y desnaturalización del contenido católico de la fe, la esperanza y la caridad, etc., por todo lo cual la Sagrada Congregación del Santo Oficio ha incluido en el *Índice de libros prohibidos* dos de sus principales ensayos: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, indicando al mismo tiempo que en las demás obras se encuentran frecuentes errores dogmáticos (39).

Pero aparte de esos errores contrarios a la Verdad revelada, muchas de las doctrinas a las que Unamuno llega a través de su método

(38) Cf. I. MARIAS: *Miguel de Unamuno* (ed. cit.), pág. 250.

(39) Cf. AAS. 1957, vol. XXIV, págs. 77-78.

son totalmente contrarias a las de los grandes filósofos, de los grandes sabios y del común sentir de las gentes. Tales son, además de los ya expuestos, el concepto contradictorio que tiene de Dios: por un lado le atribuye personalidad y lo concibe como algo trascendente, llevado del deseo de buscar una tabla que le salve de la nada. Por otro, se supone a Dios como Conciencia del Universo, encarnado y encadenado en él. A lo cual se ve forzado, como ya hemos indicado en su lugar, por el camino de personalización de todas las cosas, que sigue para llegar a El. Por un lado se le supone todopoderoso, garantizador de nuestra existencia ultraterrena, por otro, aparece presa de un dolor inmenso y luchando por liberarse de la materia inconsciente, que le limita y apresa.

Su concepto del mundo inanimado, como algo dotado de vida y de una conciencia más o menos clara, es algo que contradice las ciencias biológicas y psicológicas, eliminando toda distinción entre el reino animal, el vegetal y el mineral.

Y finalmente su concepto de la vida humana como esencialmente constituida por las luchas, que hay que elevar a su más alto grado, para que esa vida sea verdaderamente fecunda, es algo que se opone a las aspiraciones supremas del hombre y a sus sentimientos más íntimos. El hombre busca natural y ciegamente el bien. Y uno de los bienes que el hombre apetece sin condiciones es la tranquilidad y la paz interior. Si a veces afronta la guerra y la lucha contra la adversidad, gozándose en cierto sentido en la lucha, es porque en última instancia ve que ello es el medio necesario para alcanzar la paz y la tranquilidad no habidas o para su recuperación después de haberlas perdido. Pero si no se sintiese la más mínima posibilidad de conseguirlas en todo o en parte, el hombre no haría absolutamente nada. Por consiguiente, constituir la lucha por la lucha misma como la esencia de la vida y el resorte supremo de la actividad humana equivale a decir que el hombre no quiere en modo alguno vivir porque no quiere luchar, ni obrar, porque rehuye el motivo impulsor de la operación. Y todo ello es totalmente contrario a los supremos postulados de la filosofía de Unamuno. En efecto, hemos visto muchas veces a lo largo de este trabajo que para el pensador vasco la apetencia fundamental del hombre es existir y prolongar su existencia más allá de la muerte. Y de ese deseo contrariado por la razón surge toda la problemática de su filosofía.

A todos estos inconvenientes y deficiencias, por no indicar más que los que se refieren a las doctrinas aludidas en este trabajo fue conducido Unamuno por su método irracionalista y fantástico.

Respecto de la congoja, la fantasía y la fe como partes integrantes de su método, hay que recordar las acotaciones y rectificaciones hechas en el párrafo precedente.

Y con todo ello, en conjunto, creemos poder afirmar con toda justicia y sin animadversión alguna que el valor del método propuesto por Unamuno es muy limitado y que globalmente considerado ese método es insuficiente para una auténtica filosofía.

#### 4.—INTERES DEL METODO DE UNAMUNO.

Después de las limitaciones e inconvenientes del método de Unamuno anteriormente señaladas, ¿qué interés puede tener ese mismo método? Considerado absolutamente en sí ya hemos dicho que muy exiguo. No obstante alguno tiene, bien se considere en sí mismo, bien se considere en relación con los métodos actuales del pensamiento. El error, como realidad negativa que es, no puede ser algo absoluto. En todos los errores hay siempre algo de verdad en que se asientan. Y la verdad por relativa que ella sea es algo que siempre interesa.

Dejando a un lado los valores poéticos y literarios indiscutibles, nos interesa señalar que el método unamuniano en su doble aspecto negativo y positivo tiene un auténtico valor al llevarnos a los problemas relativos al conocimiento, a la inmortalidad y a la existencia de Dios, etc., poniéndolos frente a nosotros en toda su problematicidad y vitalidad. J. Marías, refiriéndose al de la inmortalidad, dice acertadamente: "Unamuno plantea el problema en cuanto tal con una plenitud pocas veces conocida; es decir, nos lo pone delante de los ojos, nos fuerza a *hacernos cuestión* de él: no cabe soslayarlo.

Con esto, Unamuno nos trae a la autenticidad de vivir, nos llama, repito, a nosotros mismos" (40).

En todos los restantes problemas, criticando unas veces la doctrina escolástica, otras planteando directamente las diversas cuestiones, Unamuno se da cuenta e indica con inusitada acuidad las dificultades

---

(40) *Miguel de Unamuno* (ed. cit.), pág. 232.

que estos problemas entrañan. Otra cosa son las soluciones que él aporta a esos problemas, como hemos tenido ocasión de indicar en páginas precedentes. No obstante, el filósofo o pensador que airea las dificultades que un problema entraña ya hace mucho en pro de su solución. Y es que la solución completa y perfecta de un problema es difícilmente posible antes de captar en todos sus contornos y dimensiones las dificultades que ese problema encierra. Por otra parte, las soluciones auténticas dadas ya en el pasado a esos problemas pueden ser bien comprendidas y justipreciadas en su verdadero valor en vista de las dificultades que se vayan presentando contra ellas. Estas diversas dificultades nos permiten salir de un dogmatismo ciego acerca de esas soluciones y nos imponen una crítica y reflexión constante sobre ellas. Indicio de esto es el hecho de que, si bien "un Sócrates, un Platón, un Aristóteles no ignoraron en modo alguno el problema crítico...", y si bien "hay más profundidad crítica en Alberto Magno, en Santo Tomás y en Cayetano que en Kant. Sin embargo, jamás pensaron en reunir en un cuerpo de doctrina especial la parte refleja y crítica de la Metafísica, dejando sin cultivar vastas regiones..." (41).

Es decir, que si bien existían en la antigua filosofía los elementos esenciales de la parte reflexiva y defensiva de la Metafísica, esos principios no fueron sistematizados y plenamente desarrollados hasta que Hume, Condillac y Kant zaparon los fundamentos de la Metafísica. Aun cuando las soluciones de éstos al problema del conocimiento fueran en sí mismas defectuosas, contribuyeron con todo a que los neoescolásticos desarrollaran los principios de la Crítica, diseñados por Aristóteles y Santo Tomás, y que éstos fuesen valorados justamente. Y así acontece en general en toda la filosofía. Un nuevo planteamiento de un problema, un nuevo modo de verlo, trae siempre como contrapartida una profundización no sólo en él, sino en las soluciones ya dadas. Tal es el caso de Unamuno en relación con los problemas planteados en su método.

Pero el interés principal del método de Unamuno radica sin duda alguna en una cierta superación del agnosticismo y materialismo reinantes de su tiempo, y de los que incluso fue él mismo partidario durante algún tiempo. Unamuno que durante algún tiempo estuvo sometido a la tiranía del positivismo materialista de fines del siglo

---

(41) J. MARITAIN, *Les degrés du savoir* (Paris, Desclée de Brouwer, 1946), pág. 161.

pasado y al agnosticismo kantiano, afectado por la violenta crisis religiosa de que hemos hablado más arriba, se rebeló contra esa tiranía, y aun sin vencerla demuestra por vía de sentimiento la necesidad afectiva de un Dios inmortalizador y de la persistencia de la conciencia personal más allá de la muerte. Esta necesidad apetitiva, quizá exaltada exageradamente, abre un portillo hacia la trascendencia y hacia la inmortalidad del alma. Unamuno sosteniendo en todo momento su concepto de la inteligencia humana como incapaz de demostrar esas dos verdades fundamentales, las afirma en alas de la fantasía y de la fe, impulsado por la necesidad apetitiva.

Esto bien pudiera ser una tabla de salvación para aquellos que, debido a la labor destructora del idealismo, desconfían de la fuerza de la razón para el conocimiento de Dios y del mundo espiritual. A un ateo se le podría aconsejar la lectura de Unamuno. Seguramente que después de ella, si no llegase adonde llegó Unamuno, por lo menos le ayudaría ese deseo íntimo que todo hombre tiene de Dios, metiéndole en sus entrañas la nostalgia de lo divino. Y esta lectura sería especialmente aleccionadora para los existencialistas ateos de la hora presente. Unamuno, que parte casi de los mismos postulados y cultiva una temática común aunque en perspectiva diversa, se alza sobre los existencialistas ateos, y muestra la necesidad que el hombre tiene de Dios y de más allá aun para vivir la misma vida presente: "La fe en Dios —dice— no estriba... sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el *porqué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último; necesitamos a Dios para dar sentido al Universo" (42).

Y en otro lugar añade: "Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto, Dios. Tal es su finalidad sentida. ¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella.

Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido" (43).

Por otra parte, el método de Unamuno orientado a sentir y fomentar lo más posible la vida humana concreta, la del hombre de carne y hueso, que siente, piensa y sufre, es una buena réplica al idealismo

(42) *Del sent. trág.*, c. VII, p. 867.

(43) *Del sent. trág.*, c. VIII, p. 898.

panteísta de Hegel que minimizó exageradamente los valores del individuo concreto. El idealismo "no ha falsificado solamente la realidad del mundo exterior; ha destruido también la realidad del sujeto pensante, la personalidad propia del hombre singular. Los idealistas a fuerza de pensar, han olvidado lo que quiere decir existir; han sacrificado su misma subjetividad individual y se han sumergido, disueltos en el Espíritu Universal, en el sujeto único" (44).

Contra esa absorción y disolución del singular por el absoluto, Unamuno afirma los derechos inalienables del individuo. Si Hegel explicó todo el universo a partir de la Idea absoluta, Unamuno trató de explicarlo todo partiendo del hombre concreto, aquejado por un ansia incoercible de persistir eternamente en su conciencia individual. Tanto es así que, aunque parezca un contrasentido, pudiéramos muy bien afirmar que para el pensador vasco el absoluto en que se cifra todo el pensar, y en relación al cual todo tiene sentido, es el yo concreto. "Ha de ser nuestro mayor esfuerzo —dice— el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico..., de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que no pueda llenar otro el hueco que dejemos al morirnos.

Cada hombre es, en efecto, único e insustituible; otro yo no puede darse, cada uno de nosotros... vale por todo el Universo" (45).

Por otra parte, hemos visto cómo toda la filosofía de Unamuno está volcada sobre el hombre concreto; y si trata de los demás seres es en cuanto referidos a ese hombre, formando sus contornos. Para él la cuestión que ha de resolver la filosofía es la de saber qué habrá de ser de nuestra conciencia individual después de la muerte. A esta cuestión sigue en importancia la de saber el por qué y el para qué humano de las cosas. Y todo el proceso de la filosofía en lo que a las cosas se refiere consiste en descubrir o mejor en darles finalidad humana, hacer ver que todo está ordenado al hombre. Conforme a esto establece el siguiente principio supremo de moralidad: "obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir" (46). El mismo "fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo;

---

(44) V. M. KUIPER: *Aspectos del existencialismo*. Rev. de Fil., 3 (1944), pág. 370.

(45) *Del sent. trág.*, XI, pág. 970.

(46) *Obr. cit.*, XI, pág. 963.

descubrir la que tenga —si es que la tiene— y descubriría obrando” (47).

Igualmente el método de Unamuno constituye una fuerte reacción contra el positivismo materialista de fines del siglo pasado y de comienzos del presente. Unamuno que, como vimos al principio de este trabajo, comenzó siendo un asiduo colaborador de la ciencia, y cuyo estudio no abandonaría nunca (48), se dio cuenta pronto de que en el hombre hay unas apetencias que la ciencia no puede satisfacer ni explicar satisfactoriamente. Él experimentó que precisamente lo más íntimo del hombre no podía tener explicación ni solución dentro de un puro cientifismo positivista, y por eso después de su crisis, se rebela violentamente contra él. Es entonces cuando inicia sus diatribas más hirientes e irónicas contra el cientifismo. Si violento e irónico ha sido Unamuno contra la filosofía aristotélico-escolástica, lo ha sido mucho más contra los sistemas positivo-materialistas de su tiempo. Su novela *Amor y Pedagogía* así como *Apuntes para un tratado de Cocotología*, que Unamuno insertó al fin de la novela, constituyen la sátira más punzante que quizá se haya escrito contra el cientifismo, que trata de explicarlo todo a través de su inadecuado método y con ello destruye y contradice nuestra aspiración más vital, la de que nuestra conciencia se prolongue eternamente: “Messieurs Hormais, Bouvard, Pauchet y el doctor Pascal son divertidísimos. No sospechan siquiera que pueda haber otro mundo fuera de aquel en que ellos viven y mueren. Y si lo sospechan, imaginanse que es un mundo de pura fantasía, de ilusiones, de espejismos, cuando no extravagancias” (49).

“Los cientifistas... apenas sospechan el mar desconocido que se extiende por todas partes en torno al islote de la ciencia, no sospechan que a medida que ascendemos por la montaña que corona al islote, ese mar crece y se ensancha a nuestros ojos, que por cada problema resuelto surgen veinte problemas por resolver...” (50).

Unamuno tuvo, pues, el mérito de levantar su voz en medio de un mundo materializado, delatar la insuficiencia de la ciencia positiva para la solución de los problemas más profundamente humanos y de

(47) *Ibid.*

(48) “Estudio ciencia positiva, sí, pero en gran parte la estudio como Renan y Strauss estudiaban teología..., para combatirla” (*Carta a Ilundain*, Rev. de la Universidad de Buenos Aires, 1949, Enero-Marzo, pág. 152).

(49) *Cientifismo* (*Ensayos* t. II), pág. 513.

(50) *L. c.*, p. 516.

tratar de buscarles solución a través de su método irracionalista. Claro que ello no significa evidentemente una superación racional del materialismo positivista. Así como desde el punto de vista racional no se vio nunca libre del apriorismo kantiano, tampoco se vio libre del cientifismo en el mismo plano de la razón (57). Pero, planteando los problemas más vitales del hombre en términos en extremo palpitantes, negando a la ciencia la posibilidad de su solución, y tratando de solucionarlos con un método irracionalista, contribuyó al lado de Bergson a una vuelta al espiritualismo, en un tiempo en que las aguas fangosas del materialismo inundaban el mundo. Ciertamente que en su empeño no tomó el mejor camino, y de ahí los múltiples errores en que cayó. Y aunque lo pretendió, en realidad no solucionó directamente los problemas planteados por el idealismo kantiano y por el positivismo materialista. Pero con sus clamores quizá a más de uno habrá llamado la atención sobre las cuestiones más vitales para el hombre.

Desde el punto de vista histórico Unamuno tiene también su importancia. El es uno de los precursores del actual existencialismo, aunque en el fondo no deba confundirse con ningún existencialista (52). Y las razones de ese su carácter precursor son principalmente:

1.º) El haber descubierto y divulgado a Kierkegaard mucho tiempo antes de que se iniciase el actual movimiento de su revalorización, para lo que emprendió la ardua labor de aprender el danés y poder leerlo en su misma lengua.

2.º) La antedicha violenta reacción contra el positivismo y el intelectualismo.

3.º) Por su reacción contra el idealismo hegeliano, señalando los derechos del individuo en violenta reacción contra su absorción por el absoluto.

4.º) Por haber puesto la congoja o angustia como parte de su método, como medio de concientización.

5.º) Por la identificación del objeto y sujeto en el conocer.

6.º) Por el tránsito de la conciencia superficial a la conciencia profunda (53).

---

(51) "El pensamiento unamuniano en el campo de lo racional resulta enteramente determinado por la ciencia natural costánea" (C. Paris: *Ciencia, conocimiento*, ser. Universidad de Santiago, 1957, pág. 29).

(52) Cf. J. M. BOCHENSKI: *La Philosophie contemporaine en Europe* (Paris, Payot, 1962), pág. 129.

(53) Cf. N. GONZALEZ-CAMINERO: *Unamuno precursor del existencialismo*, Pens., 5 (1949), págs. 455-467.

Por todo ello está sobradamente justificada la afirmación de M. F. Sciacca, según la cual Unamuno está "vivo en la filosofía de hoy más de lo que a simple vista parece" y que los existencialistas "pueden ver en Unamuno a un precursor" (54).

He aquí lo que se nos ocurre acerca del método de Unamuno, que, como creemos haber probado en las páginas que preceden, tiene muy serios inconvenientes, y también su interés. Todo lo cual puede condensarse en la siguiente proposición que establecemos a modo de

### CONCLUSION

El método irracionalista de Miguel de Unamuno, partiendo de una interpretación inexacta y de una crítica ineficaz del intelectualismo aristotélico-escolástico mediante recursos kantianos, tiene en su contra no sólo el sentido común de la generalidad de los hombres, cosa muy de tener en cuenta, sino también el mismo sentimiento humano en que el pensador vasco quiere apoyarlo, el pecar frecuentemente de los defectos que a veces injustamente censura en los demás sistemas filosóficos y ser causa de gravísimos errores dogmáticos y filosóficos, aunque no deja de tener su interés debido a las nuevas perspectivas que nos ofrece frente a los problemas del conocimiento, inmortalidad del alma y existencia de Dios, a la valiente y firme reacción que incluye frente al idealismo panteísta y al positivismo materialista, y el constituir en muchos puntos un precedente del actual existencialismo.

VICENTE CUDEIRO, O. P.

---

(54) *La Filosofía hoy* (ed. cit.), v. I, pág. 19.