

EL IRRACIONALISMO GNOSEOLÓGICO UNAMUNIANO (*)

En su reciente volumen *Unamuno en su "nivola"*, A. F. Zubizarreta (1) defiende a Unamuno de la tacha de irracionalista. No toca *ex professo* este punto, sino tan sólo incidentalmente. En la pág. 248, al hablar de la historia como «el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres», comenta: «Quizá Unamuno no decía razón, sino inteligencia creadora, poética, de Dios. Este es un ejemplo de la inexistencia del irracionalismo unamuniano» (2).

(*) Citamos las obras de Unamuno por la edición última de sus *Obras Completas*, preparadas por Manuel García Blanco, Madrid, Afrodisio Aguado, Barcelona, Vergara, S. A., 1958 y sigs.; hemos podido consultar de esta edición los nueve primeros volúmenes. Otros escritos unamunianos que aún no han salido en esta edición los citamos por ediciones que señalamos en cada caso. Para las obras teatrales nos hemos servido del volumen *Miguel de Unamuno. Teatro Completo*, Prólogo, edición y notas bibliográficas de M. García Blanco, Madrid, Aguilar, 1959, pp. 1202. Para los ensayos, además de alegar el lugar correspondiente de las *Obras Completas*, añadimos el de otra edición muy difundida: *Miguel de Unamuno. Ensayos*, Prólogo y notas de Bernardo G. de Candamo, Madrid, Aguilar, 1945; vol. I, pp. 1051; vol. II, con una antología epistolar, pp. 1216. «Del sentimiento trágico de la vida» y «La agonía del cristianismo», que aún no han salido en los volúmenes publicados de las *Obras Completas*, los citamos por esta edición de Aguilar.

A lo largo de este trabajo usamos las siguientes abreviaturas:

OC., III, 140: *Obras Completas*, vol. III, pág. 140.

EE., II, 140: *Ensayos*, edic. cit. de B. G. de Candamo, vol. II, pág. 140.

ST, VII: «Del sentimiento trágico de la vida», capítulo séptimo.

VQ, I, 45: «Vida de Don Quijote y Sancho, Parte primera, capítulo 45.

AC, II: «La agonía del cristianismo», capítulo segundo.

ETC, I, 2: «En torno al casticismo», ensayo primero, párrafo segundo.

MR: «Mi religión y otros ensayos breves».

SC: «Soliloquios y conversaciones».

CEA: «Contra esto y aquello».

AVE: «Andanzas y visiones españolas».

T, 519: *Teatro Completo*, edic. cit. de M. García Blanco, pág. 519.

Cuadernos, II (1951), 73: *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, cuaderno segundo, correspondiente al año 1951, pág. 73.

(1) Madrid, Taurus, 1960, pp. 420.

(2) En otro lugar vuelve ZUBIZARRETA a insistir sobre esto, sin añadir razones especiales (*ob. cit.*, pág. 370-371). También F. MEYER juzga que no se puede sin más

Esta etiqueta filosófica de *irracionalismo* puede tomarse en varios sentidos; ante todo, en su acepción metafísica u ontológica, cuando se concibe el ser como sentimiento, libertad sin razón que la justifique y explique; un ser totalmente gratuito, infundado, ininteligible. En este sentido, en otro lugar, hemos defendido que la posición unamuniana es irracionalista (3), ya que para D. Miguel el ser es vida y conciencia, dinamismo desbordante, libertad absoluta y anhelo incesante e inapagable de inmortalidad.

Se puede también hablar de irracionalismo en un sentido gnoseológico cuando se afirma que la razón es inepta para resolver los problemas que el ser presenta y se pretende recurrir a otra facultad no racional para descifrar los enigmas filosóficos. Este irracionalismo gnoseológico puede estar ligado con el metafísico, pero no necesariamente; puede darse una posición racionalista en metafísica con una correspondiente actitud irracionalista en el campo cognoscitivo y viceversa.

llamar irracionalismo a la posición gnoseológica unamuniana, ya que Unamuno hace entrar a la razón con una valoración existencial, en cuanto negadora continua de la vida: «Il est banal d'assimiler la pensée d'Unamuno à l'irrationalisme. Et il n'est pas douteux en effet que la raison ne soit, pour lui, incapable de satisfaire la «furieuse faim d'être» et la passion d'immortalité... Mais elle est liée cependant d'une façon nécessaire aux conditions essentielles de la conscience d'être et de l'être lui-même; si bien que toute critique de la raison appelle nécessairement la contrepartie d'une valorisation existentielle de la raison» (*L'ontologie de Miguel de Unamuno*, París, Presses Universitaires de France, 1955, pág. 81). En esta línea parece moverse JOSE FERRATER MORA cuando afirma: «El "no querer ser razonable", el querer que Don Quijote "le pegue a uno la locura", el desear "enloquecer quijotesicamente" que Unamuno pide una y otra vez pueden parecer una exaltación de lo irracional; son, en verdad, el resultado de esa "madurez de espíritu" por medio de la cual la razón y lo irracional se mantienen por igual dentro del puño tenso del "hombre de carne y hueso"» (*Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957, pág. 95-96). Esta valoración de la razón en el campo vital, de la que en este trabajo no diremos palabra, no quita que en el plano especulativo la actitud unamuniana sea irracionalista. Por el irracionalismo unamuniano se inclinan, entre otros intérpretes, M. OROMI, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, pp. 142; N. GONZALEZ CAMINERO, *Unamuno. Tomo I, Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas, Universidad Pontificia, 1948, pág. 152-54; J. MARIA, *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1953, pág. 193; CARLA CALVETTI, *La fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno*, Milán, Marzorati, 1955, pág. 20-24; W. J. JOHNSON, *Vida y ser en el pensamiento de Unamuno*, en *Cuadernos*, VI (1955), pág. 11-15; P. LAIN ENTRALGO, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 3.^a edic., 1956, pág. 68-69.

(3) Cfr. nuestro ensayo *La estructura trágica y problemática del ser según Don Miguel de Unamuno*, en *Salesianum*, XXIII (1960), pág. 600-4.

(4) Los textos de A. F. ZUBIZARRETA a que hemos aludido, parecen más bien referirse a un irracionalismo ontológico; en otra obra parece referirse y rechazar, al menos en parte, de la síntesis de Unamuno, esto que hemos llamado un irracionalismo gnoseológico: «En ellos (se refiere a algunos textos de su "Filosofía Lógica") el racionalismo de Unamuno aparece claro cuando afirma no reconocer "más que dos facultades anímicas, inteligencia y razón, la una analizadora, sintetizadora

En este trabajo pretendemos mostrar cómo D. Miguel lleva su irracionalismo al campo gnoseológico (4), procurando determinar las «razones» en que lo apoya (5); éstas, en el fondo, se reducen a la oposición que descubre Unamuno entre la vida y el ser por una parte, y la lógica y la razón por otra.

I.—PROCESO A LA RAZÓN

La razón, tirana del espíritu.

En el pensamiento unamuniano lo absoluto es la vida; no la vida en general, sino la del hombre concreto y existente, de carne y hueso. De la vida, en la medida de sus exigencias y necesidades, brotan las facultades cognoscitivas, apetitivas, sentimentales, etc. Estas y sus objetos correspondientes están a su servicio y en relación de dependencia de lo absoluto que es la vida; por esto hay que afirmar que son las ideas y la inteligencia para la vida y no ésta para aquéllas (6); las ideas son para el hombre y no éste para las ideas (7).

El hombre debe usar de sus actividades para potenciar y acrecentar su vitalidad; en esta línea debe servirse de sus ideas para conservar,

la otra», caracterizándolas desde las funciones del conocimiento» (*Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, pág. 17). Es verdad que ese texto se refiere a una obra de juventud (1883-92) que quedó manuscrita y que la afirmación de Zubizarreta sólo hace relación directamente a dicha obra; no obstante, la inteligencia de que aquí habla Unamuno no aparece del todo bien perfilada. Tal vez coincida con la facultad de que hablamos en la segunda parte de este trabajo; si no, hay que admitir un cambio de posición entre la «Filosofía Lógica» y los ensayos posteriores que vieron la luz pública.

(5) F. MEYER, al enjuiciar los motivos del irracionalismo unamuniano, así se expresa: «La critique de la raison et de l'intelligence qu'on trouve chez Unamuno n'offre pas une grande originalité et reprend des thèmes, qui, en ce début du XXe siècle, sont du domaine public. Il n'est pas inutile cependant de les rappeler, afin de préciser l'orientation de l'irrationnalisme unamunien et de l'interpréter correctement» (*ob. cit.*, pág. 81). Cfr. J. MARIAS, *ob. cit.*, pág. 26-29, en donde estudia el irracionalismo de James, Bergson y Kierkegaard, como inspiradores de la posición unamuniana.

Es verdad que la mayoría de las razones apuntadas por Unamuno para edificar su irracionalismo gnoseológico las encontramos entre sus contemporáneos, James y Bergson entre otros, pero en Unamuno estos motivos tienen una resonancia especial debida al irracionalismo ontológico radical que los funda.

(6) «Es la inteligencia para la vida; de la vida y para ella nació, y no la vida de la inteligencia. Fue y es un arma, un arma templada por el uso. Lo que para vivir no nos sirve, nos es inconcebible» («La Ideocracia».—OC., III, 436; EE., I, 254). Cfr. JACQUES CHEVALIER, *Hommage à Unamuno*, en *Cuadernos*, I (1948), pp. 9-28; sobre todo pp. 12-26). (*Un entretien avec Miguel de Unamuno sur la civilisation moderne*).

(7) «Se hicieron las ideas para el hombre y no el hombre para las ideas» (*Discurso en los juegos florales de Almería, 27 de agosto de 1903.*—OC., VII, 585).—Cfr. *En torno de Labouchere* (OC., VIII, 739).

augmentar y favorecer su vida y no cometer el disparate de poner su vida y su persona al servicio de las ideas. Quien sujeta su pensamiento a principios lógicos e ideas que lo regulen subordina su vida, que es su actividad de pensar, a un producto vital, cuales son sus ideas y juicios, que deben estar al servicio y a disposición de la vida ; pretender someter la vida, que es libertad y autonomía, a principios lógicos y a razones, es un conato de suicidio ; es intentar ahogar la vida con la fuerte coraza de lo ideal y racional.

Ya en 1906 Unamuno expone con toda claridad este argumento, que ha desarrollado con mucha frecuencia en sus escritos. En el ensayo «Sobre la consecuencia, la sinceridad», así describe la actitud de los lógicos, que exaltan la consecuencia en el pensar como un valor supremo y absoluto : «son los que creen que los hombres debemos estar al servicio de las ideas, y no éstas a nuestro servicio. Y aunque son ya muchas las veces en que he sostenido mi cada vez más fuerte convicción de que el hombre es superior a las ideas, y éstas sirven para servirle antes que él para servir las, vuelvo a mi tema favorito» (8). En el ensayo sobre «La Ideocracia», que data del 1900, había ya enunciado estos principios que acabamos de oír y que en uno de sus primeros escritos (9) había ya apuntado : «Y aquí cabe preguntar : ¿da el sabio crédito a las letras o se lo dan a él éstas? Vivir todas las ideas para con ellas enriquecerme yo en cuanto idea, es a lo que aspiro. Luego que les saco el jugo, arrojó de la boca la pulpa ; las estrujo, y ; fuera con ellas ! Quiero ser su dueño, no su esclavo. Porque esclavo les son esos hombres de arraigadas convicciones, sin sentido del matiz ni del nimbo que envuelve y aún a los contrarios ; esclavos les son todos los sectarios, los ideócratas todos» («La Ideocracia») (10).

El ser es libertad ; la razón y las ideas tienden a implantar un régimen de esclavitud y de tiranía, y por esto disuelven al ser y lo destruyen, más bien que lo explican y comprenden. En la conclusión del «Del sentimiento trágico», que es de 1912, Unamuno vuelve a repetir estas consideraciones críticas del hombre racionalista, que se deja guiar totalmente por sus ideas : «la Cultura se compone de ideas y sólo de ideas, y el hombre no es sino un instrumento de ella. El hombre para la idea, y no la idea para el hombre ; el cuerpo para la sombra. El fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo

(8) OC., III, 1061 ; EE., I, 847.

(9) ETC., I, Intr. (IC., II, 170 ; EE., I, 28).

(10) OC., III, 430 ; EE., I, 249.

a Dios en orden... El hombre no es, al parecer, ni siquiera una idea. Y al cabo, el género humano sucumbirá al pie de las bibliotecas—talados bosques enteros para hacer el papel que en ellas se almacena—, museos, máquinas, fábricas, laboratorios... para legarlos... ¿a quién? Porque Dios no los recibirá» (11).

La vida tiene una única finalidad, que le es immanente: desarrollarse, vivir, hacerse. Este desenvolvimiento interno de la vida es totalmente libre y autónomo; no puede someterse a la razón ni a lo ideal: «No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. «Debe, luego puede», replicará algún kantiano. Y le contrarreplicaremos: «No puede, luego no debe». Y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender» (ST, VI) (12).

La lógica es una cruel tirana del espíritu, de la vida; y para Unamuno, tiranía es lo mismo que asesinato y destrucción del ser, ya que éste es libertad y autonomía. En el Epílogo de su novela «Amor y Pedagogía», escribe Unamuno: «¿A título de qué hemos de uncirnos al ominoso yugo de la lógica, que con el tiempo y el espacio son los tres peores tiranos de nuestro espíritu? En la eternidad y en la infinitud soñamos con emanciparnos del tiempo y del espacio, los déspotas categóricos, las infames formas sintéticas *a priori*; mas de la lógica, ¿cómo hemos de emanciparnos? ¿Significa ni puede significar la libertad otra cosa que la emancipación de la lógica, que es nuestra más triste servidumbre?» (13).

La argumentación lógica infiere al hombre una profunda herida en lo que en él es más íntimo y personal: en su libertad. El que razona lógicamente no es dueño y señor de sus ideas, sino esclavo y siervo de las mismas y tiene que sujetar su actividad futura a sus ideas; su porvenir ha de concordar con su presente y su pasado; y así, su autonomía se hace dependencia; su libertad, servidumbre: «Son muchos aquellos

(11) EE., II, 983.

(12) EE., II, 817.

(13) OC., II, 578.—«Buscamos, en fin, en las bellas artes una liberación de los tres tiranos del espíritu: la lógica, el tiempo y el espacio» (*Sobre la erudición y la crítica*.—OC., III, 909; EE., I, 707-8); «el que está en desatinar sin ocasión, en generosa rebelión contra la lógica, durísima tirana del espíritu» (VQ, I, 24 y 25. OC., IV, 171; EE., II, 160); «El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros tres más crueles tiranos... ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?» (*Conversación segunda* en SC.—OC., IV, 559; EE., II, 537); «Con que ahora maten a la lógica, ya quedamos libres de los tres tiranos del espíritu...» (*La vertical de Le Dantec* en CEA.—OC., IV, 835; EE., II, 1092).

a quienes una triste idea de consecuencia les ahoga la sinceridad. No supieron colocarse en una posición crítica que nos deje siempre despejado el porvenir, en una posición en que no hipotequemos nuestro futuro («Conferencia dada en la Sociedad «El Sitio», el 5 de septiembre de 1908») (14).

La idea es una cadena que sujeta y descoyunta al ser; por eso agrada tanto lo cómico: porque es liberación de esta esclavitud y goce de absoluta libertad; afirmación y redención del ser de la ominosa esclavitud racional. El humorismo tiene para Unamuno un sentido exquisitamente metafísico, en cuanto es emancipación de la consecuencia lógica y de las rígidas leyes que regulan el pensamiento (15).

Frente a las ideas, la actitud sabia y vital es la misma que hay que tener frente a cualquier otra cosa que esté a nuestro servicio; no un descabellado respeto, casi adoración y holocausto en este altar de crueldad y anulación del ser (16). Hay que servirse de las ideas, y cuando

(14) OC., VII, 765.

(15) «En esta mi tarea de sugerirle algo quisiera infundirle una chispa del secreto fuego que en contra de la lógica arde en mis entrañas espirituales o avivar más bien ese fuego que en él, como en todo hombre hecho y derecho, también arde, aunque sea bajo cenizas. Porque, ¿qué otra cosa es el sentimiento de lo cómico sino el de emancipación de la lógica, y qué otra cosa sino lo ilógico nos provoca a risa? Y esta risa, ¿qué es sino la expresión corpórea del placer que sentimos al vernos libres, siquiera sea por un breve momento, de esa feroz tirana, de ese *fatum* lúgubre, de esa potencia incoercible y sorda a las voces del corazón? ¿Por qué se mató el pobre Apolodoro sino por escapar a la lógica que le hubiera matado al cabo? El *ergo*, el fatídico *ergo*, es el símbolo de la esclavitud del espíritu. Mis esfuerzos por sacudirme del yugo del *ergo* son los que han provocado esta novela...» (Epílogo de *Amor y Pedagogía*.—OC., II, 579). Esta obra de Unamuno apareció en 1902; unos años antes, en febrero y marzo de 1899, Bergson había publicado tres artículos sobre la risa y lo cómico, que recogió en su volumen *Le rire. Essai sur la signification du comique*, al año siguiente. En esa obra se pueden encontrar algunos puntos de contacto con la concepción unamuniana de lo cómico; basta que se tengan presentes estos párrafos; hablando de lo cómico en el Quijote, afirma Bergson: «Cela est comique, et cela est absurde... [C'est une inversion toute spéciale du sens commun. Elle consiste à prétendre modeler les choses sur une idée qu'on a, et non pas ses idées sur les choses. Elle consiste à voir devant soi ce à quoi l'on pense, au lieu de penser à ce qu'on voit]» (Chapitre III, § 4.—*Oeuvres*, edit. du Centenaire, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, pág. 475) y más adelante, en el párrafo quinto: «Le bon sens est cet effort même. C'est du travail. Mais se détacher des choses et pourtant apercevoir encore des images, rompre avec la logique et pourtant assembler encore des idées, voilà qui est simplement du jeu ou, si l'on aime mieux, de la paresse. L'absurdité comique nous donne donc d'abord l'impression d'un jeu d'idées... On rompt avec les convenances comme on rompait tout à l'heure avec la logique» (*loc. cit.*, pág. 480-81). No es extraño que Unamuno conociese este ensayo de Bergson cuando compuso su Epílogo a la novela «Amor y Pedagogía».

(16) «Lo que hay es que la mayor parte de los hombres, y entre nosotros casi todos, tienen las ideas por ídolos, son para ellos unos tarugos tallados en tal cual concepto, que erigen sobre un altar y a que rinden soñoliento culto litúrgico o de que se sirven como de porra, enarbolándolas contra sus enemigos. No las encienden

no sirvan y pretendan encoger y retorcer la vida, arrojarlas y prescindir de ellas: «Las ideas deben tenerse mientras sirven y sustituirse después con otras nuevas. Hago con ellas lo que con los zapatos: las uso mientras están útiles; luego, las tiro; nunca falta quien las recoja» («Conferencia en el Teatro Principal de La Coruña, el 18 de junio de 1903») (17). El que no obre así, sentirá hundirse en la carne viva de su ser las aguzadas garras de este verdugo cruel y sin piedad que es la lógica y que terminará por estrangular y sofocar a la propia vida: «¡Desgraciados de nosotros si no sabemos rebelarnos alguna vez contra la tirana! Nos tratará sin compasión, sin miramientos, sin piedad alguna, nos cargará de brutal trabajo y nos dará mezquina pitanza» (Epílogo de «Amor y Pedagogía») (18).

La razón, paralizadora de la vida.

La esclavitud que la mentalidad lógica impone al hombre lo lleva a su aniquilación más completa, pues paraliza y frena en absoluto cualquier actividad. Cuando el hombre piensa lógicamente, no es él quien piensa. Sus ideas están encadenadas entre sí por lazos lógicos inquebrantables y unas tiran de las otras, se completan, se suceden, formando un sistema coherente de premisas y conclusiones, de fundamentos y consecuencias. Y en todo este subseguirse de ideas, el hombre, más que autor, es paciente; más que árbitro y juez, víctima. La consecuencia lógica, el argumentar de ideas bien trabadas entre sí, reguladas por las leyes del silogismo, es algo que se impone a la mente del que razona, que él no hace, que él sufre y acepta; por esto, la argumentación lógica anula la actividad discursiva del hombre y, en el fondo, al hombre en cuanto tal: «no discurre él, sino que discurren en él sus razones», dice en «Plenitud de plenitudes y todo plenitud» (19); y así, nos sacrificamos a las ideas, lo que vale más se inmola por lo que vale menos (20), lo que apenas interesa nos distrae y nos intercepta el paso,

para alumbrarse y escaldarse a la llama de sus brasas. No las consumen, en fin; es decir, no las viven. Y no vive una idea el que se ajusta a ella como a un modelo, sino el que la consume enterrándola en sí. Recordando aquello del Evangelio cabe decir que no fructifica en el alma de uno una idea mientras no muere al caer en ella. Sólo me han dado fruto las ideas que han muerto en mí» (*Calor de ideas.*—OC., IX, 710-11).

(17) OC., VII, 553.

(18) OC., II, 580.

(19) OC., III, 764; EE., I, 571.

(20) «No es divinamente humano sacrificarse en aras de las ideas, sino que lo es sacrificarlas a nosotros, porque el que discurre vale más que lo discurrecido, y soy yo viva apariencia, superior a mis ideas, apariencias de apariencia, sombras de sombra» (*La Ideocracia.*—OC., III, 432; EE., I, 250).

prohibiéndonos internarnos en lo que es totalmente original e interesante, que es el ser, el hombre: «Interésanme más las personas que sus doctrinas, y éstas tan sólo en cuanto me revelan a aquéllas. Las ideas las tomo y aprovecho lo mismo que aprovecho, tomándolo, el dinero que a ganar me dan; pero si, por desgracia o por fortuna, me viese obligado a pordiosear, creo que besaría la mano que me diese limosna antes que el perro chico de la dádiva («La Ideocracia») (21).

En 1917 vertió todo su anti-racionalismo en un breve relato del título «Don Silvestre Carrasco, hombre efectivo» (22). En él, tras haber descrito la sique del «racionalista» como un «alma diferencial», añade: «la suya es más almarío que alma... se vacía en unos cuantos aforismos» y pasa después a pommenorizar un poco más: «cuando alguien trata de discutirle, D. Silvestre le sale al paso diciéndole: «Usted, señor mío, tendrá sus ideas, pero yo tengo las mías». Lo cual no es verdad. Primero, porque D. Silvestre Carrasco no tiene sus ideas, sino que eso que llama sus ideas le tienen a él; segundo, porque no son suyas, sino, como expósitas que son, de todos y de ninguno; y, últimamente, porque no son ideas. Son una especie de cuerpos extraños que le tienen ocupado el almarío o el seso, y que a las veces le producen extraños flemones intelectuales» (23).

La lógica, asesino de la vida.

La crítica que Unamuno emprende contra la razón no se basa tan sólo en el funesto efecto que ésta produce en la vida, que queda anulada entre las mallas de lo racional, sino que se funda también en la inadecuación que existe entre lo ideal y la vida. Entre el campo de lo ideológico, especulativo, racional y la zona de lo vital, práctico y existente hay un abismo infranqueable; es imposible captar la vida con la inteligencia. Vamos a analizar brevemente las razones que Unamuno presenta para fundar esta repugnancia entre la idea y la vida.

En el ensayo «Del sentimiento trágico» es donde se expone más detalladamente este problema. En el capítulo quinto hay un párrafo de contenido muy rico y complejo. Ante todo, se enuncia una tesis:

(21) OC., III, 432; EE., I, 250-51.—«Me interesas tú, tú mismo, como persona; me interesarían, si las conociese, tus penas y tus alegrías, tus inquietudes, tus desalientos; pero ¿las ideas que almacenas en tu mollera? Guárdatelas, si es que te sirven de algo, que a mí ni poco ni mucho se me da de ellas, ni tengo malditas las ganas de conocerlas» (¡Ramplonería!—OC., III, 872; EE., I, 672).

(22) OC., IX, 273-78.

(23) OC., IX, 274.

«la razón es enemiga de la vida» (ST, V) (24) ; no se trata tan sólo de una inadecuación entre lo vital y lo racional, afirmándose que aquello no encaja dentro de los esquemas racionales, sino que Unamuno defiende algo más : para él, entre lo vital y racional hay una oposición esencial y una lucha incesante ; son dos sectores de características antitéticas y contrastantes.

La idea es estática, estable permanente ; expresa una determinada esencia que es intocable : añadirle o sustraerle algo es cambiar esa idea y encontrarse con otra. La vida, en cambio, es dinamismo, cambio, renovación incesante : pararse es morir ; no cambiar es destruirse, aniquilarse. Lo racional es universal, predicable de una infinidad de seres, común ; es algo que permanece fijo e idéntico, cuyos contornos están bien definidos y delimitados. Lo vital, por lo contrario, es individual, particular, siempre variable, totalmente original en cada momento de su existencia, sin ningún lazo de semejanza con todo lo demás ; con contornos fluidos, proteiformes y esfumados. La razón tiende a analizar, a dividir, a disgregar y separar ; en una palabra, su vocación es la muerte. La vida procura integrar, asimilar, componer, aumentar su energía, derramarla sobre los otros seres e incluirlos dentro del propio seno vital : «Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad de memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa ; quiere ouajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga la vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él, en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamiento. ¿Cómo, pues, va abrirse la razón a la revelación de la vida ? Es un trágico

(24) EE., II, 794.

combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón» (ST, V) (25).

Unamuno concluye este análisis de la antítesis que media entre la razón y la vida, con esta afirmación: «Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital» (*Ib.*); es decir, la vida es esencialmente misteriosa e impenetrable para la razón; se vive sin saber el porqué ni el para qué, en una atmósfera de inseguridad, de oscuridad y de absoluta opacidad. Toda la elaboración racional no tiene nada que ver con lo real; está a mil millas de la vida; mejor, a sus antípodas; es una disposición y estructuración coherente de elementos mentales, sin que tenga alguna relación con lo existente ni se funde en lo vital. El irracionalismo unamuniano, antes que gnoseológico, es de marcado tinte metafísico. La primacía de la libertad que precede a todo conocimiento y el esfuerzo por acoplar la contingencia más radical de la vida con la afirmación de que es lo único absoluto, no podía desembocar sino en el más crudo y tajante irracionalismo; el absurdo es la nota constitutiva y esencial de todo lo real, el plasma germinativo de donde todo brota y de lo que todo está moldeado.

A esta misión mortífera de la razón ha aludido con mucha frecuencia Unamuno. En este mismo ensayo «Del sentimiento trágico», en el capítulo octavo, aprovecha el carácter analítico de la razón para señalar su función aniquiladora y destructora: «La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando, dejando de obrar sobre las formas de las intuiciones..., obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparential, de sombras sin consistencia, porque la razón... es nihilista, aniquiladora» (26).

En «Amor y Pedagogía, que es de diez años antes, se encuentra apuntada la meta a que tiende siempre la razón. Don Fulgencio explica el origen del juego como un esfuerzo por emanciparse de las garras de la lógica, ya que el hombre ansía existir y vivir y «la lógica lleva a la muerte» (Cap. XIII) (27).

Esta oposición entre la razón y la vida determina los límites de la actividad investigadora de la razón. Nunca logra la razón internarse

(25) EE., II, 794.

(26) EE., II, 871.

(27) OC., II, 546

en las entrañas del ser, en el núcleo íntimo en donde palpita la vida. La razón se queda en la sobrehaz de las cosas, resbala sobre la superficie de lo existente sin lograr iluminar lo interior (28). Lo existente, que es lo vital, no es problema que pueda iluminar la razón; es misterio impenetrable, oscuridad que nunca podrá ser disipada, cierre que nunca podrá ser abierto, secreto que nunca podrá ser revelado ni descubierto: «¡Atena, Minerva, la de los ojos de lechuza! Penetra, sí, con su mirada en lo oscuro; pero no llega a las entrañas de las cosas, donde se asienta el misterio. La razón no llega al misterio. La razón es inhumana» («La "Grecia" de Carrillo», en CEA) (29).

La razón es, pues, una facultad esencialmente superficial, no puede superar lo exterior; se limita a enunciar las relaciones que rigen entre las cosas: «Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales» (ST, V) (30); se trata de considerar las cosas no en lo que son en su profundidad, sino compararlas entre sí, en lo que les es puramente exterior y externo. En la conferencia «Nicodemo el fariseo» identifica racionalizar con analizar desde fuera (31), y en una carta a su correspondiente Jiménez Ilundain repite: «La razón nos da las relaciones de las cosas, su exterior, pero en la esencia íntima, en su espíritu, ¿podemos penetrar de otro modo que por el amor?» (32).

Una de las «razones» de la repugnancia de la razón con la vida es la absoluta y radical originalidad e individualidad de cada vivir (33) que se contrapone con la universalidad y generalidad que caracteriza a la razón. En un doble sentido se puede hablar de esta generalización de la razón; ante todo, en cuanto busca lo común y colectivo en los objetos que conoce, que se llaman las ideas universales, que se pueden aplicar y son válidas para cada uno de los seres que forman parte de una determinada especie o género. En este sentido se destruye lo original, lo privativo de un ser y, por esto mismo, el ser sin más. Cada

(28) «Dicen que tiene sentido de la realidad aquel que se queda en la consideración de la sobrehaz pasajera de las cosas y no penetra en su íntima sustancia permanente» (*Desahogo lírico*, en SC.—OC., IV, 601; EE., II, 578). Cfr. *De la correspondencia de un luchador*, en MR (OC., IV, 398; EE., II, 384).

(29) OC., IV, 773; EE., II, 1030-31.

(30) EE., II, 794.

(31) «Inquiérento a lo sumo, tratan de racionalizarlo, analizándolo desde fuera» (OC., III, 143).

(32) H. BENITEZ: *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad, 1949, p. 262.

(33) «Cada hombre es, en lo íntimo y profundo suyo, único e insustituible; es él, y no hay otro que sea él» (*Una base de acción*.—OC., VIII, 896).

ser del universo es un mundo totalmente nuevo; las ideas generales o universales son puras elucubraciones de nuestra razón, logradas a través del asentimiento y estratificación de los diversos conocimientos particulares, de la fusión y compenetración de cuanto se ha ido conociendo (34).

En otro sentido se puede hablar de este carácter común y colectivo de la razón; en cuanto tiende a uniformar el propio modo de pensar y conocer con el de los otros. El conocimiento racional vale cuando se ha obtenido el asentimiento de los otros, cuando el propio conocimiento se conforma con los juicios y conclusiones de los otros componentes de una colectividad. Si con la razón se tiende a pensar y sentir como lo hacen los demás, puede llamarse a la razón una facultad social o simplemente «sentido común», en cuanto expresa el modo de sentir y de enjuiciar las cosas una comunidad: «la razón es colectiva» («Algo sobre Parlamentarismo») (35) y la lógica que regula el modo de proceder de la razón es una institución social (36). La lógica o sentido común tiene como norma de la actividad propia, no la búsqueda de la verdad, sino el acomodarse y adecuarse a lo que los otros sienten y piensan: «Yo diría, y lo he dicho antes de ahora, que el sentido común es el que juzga con los medios comunes de conocer y en vista de una finalidad práctica, y que así en un paraje donde sólo un sujeto conociese y usase el telescopio y el microscopio rechazarían los demás sus afirmaciones, por contrarias al sentido común, juzgando ellos a simple vista, y que,

(34) «En esto de la abstracción suele no verse poco más que el *abstraer*, la separación, la repulsión ideal, sin fijarse en que brotan de una verdadera fusión. Se suele presentar la abstracción como algo previo a la generalización, cuando es efecto suyo. Recuérdense cómo se hacen fotografías compuestas, para lo cual se toman varios individuos de una familia, por ejemplo, y si son seis, se proyecta a cada uno sobre la placa, con la misma enfocación y postura en todos ellos, la sexta parte del tiempo necesario para obtener una prueba clara y distinta. De este modo se sobreponen las imágenes, los rasgos análogos, los de familia, se corroboran, y los individuales y diferenciales forman en torno de aquéllos un nimbo, una vaga penumbra. Cuanto mayor el número de individuos o el de analogías entre ellos, más acusada resultará la imagen compuesta, y el nimbo, más vago; y, por el contrario, cuantos menos los individuos o sus analogías menores, más flotante y vaga la imagen en un nimbo que prepondera. Al tomar luego esas imágenes compuestas para compararlas y combinarlas unas con otras y sobreponerlas a su vez, lo concreto de ellas se define y se desvanece de una unidad suprema a él, acusa su individualidad. Sobre estas sugerencias metafóricas medite el lector, poniéndose en camino de ver cómo se producen la abstracción y la generalización, no por vía de remoción y exclusión tan sólo, sino fundiendo lo semejante en el nimbo de lo desemejante» (ETC, II, 5.—OC., III, 219-20; EE., I, 72-73).

(35) OC., V, 408.

(36) «La Lógica... es una institución social, y la que se llama locura, una cosa completamente privada» (*El que se enterró*.—OC., IX, 201; T, 1045).

por otra parte, el sentido común demuestra o cree demostrar todo lo que nos hace falta para vivir» («Un filósofo del sentido común» en OEA) (37).

De aquí aparecen claramente las funestas consecuencias de que es pontador el sentido común. Ante todo, ahoga el sentido propio, es decir, la vida, que es el modo personal de sentir, enjuiciar y enfrentarse con la realidad (38); nos aleja de lo real, para centrar nuestras preocupaciones en el esfuerzo de acordarnos con los otros. Este apartarnos de la realidad es lo más antifilosófico que puede darse: «¡Qué estragos hace el *sentido común*, lo más anti-filosófico y anti-ideal que existe» (ETC, V, 2) (39) y con él es imposible querer construir la filosofía: una filosofía puramente racional, elaborada por el sentido común, no es una explicación de la vida ni un esfuerzo por esclarecer los misterios de lo real, ni una exposición del modo cómo se siente la existencia; es una construcción sin fundamento real, un esfuerzo por sintetizar y expresar lo que es la opinión común, el modo colectivo de enfrentarse y de explicar la existencia; pero una filosofía de esta naturaleza no corresponde al modo personal de vivir ni al modo de gustar la existencia de los demás: «Porque el sentido común no es de cada uno de nosotros,

(37) OC., IV, 821; EE., II, 1077-78.—«El sentido común declara loco en una sociedad en que sólo se emplea la simple vista, la vista común, a quien mira con microscopio o telescopio» (ETC, V, 2.—OC., III, 287; EE., I, 129); en una conferencia de 1896, en Sevilla, sobre «la demótica», vuelve sobre este mismo punto: «El sentido común es el que juzga las cosas con los comunes medios de conocer, tomándolas en bruto y bloque, dentro de las ilusiones constitucionales de nuestra mente. En un país en que un solo hombre conociera el microscopio y se sirviese de él, acabarían por declararle loco de remate y totalmente insensato si comunicara sus observaciones, celando su origen, a los que sólo ven a simple vista» (OC., VII, 485). En 1902, en *Amor y Pedagogía*, D. Fulgencio, en su primera lección a Apolodoro, le revela inmediatamente la necesidad de liberarse del sentido común: «Voy a hablarte, sin embargo, hijo mío, en lenguaje exotérico, llano y corriente, sin acudir a mi *Ars magna combinatoria*. Eres muy tiernecito aún para introducirte en ella, a gozar de maravillas cerradas a los ojos del común de los mortales. ¡El común de los mortales, hijo mío, el común de los mortales! El sentido común es su peculio. Guárdate de él, guárdate del sentido común, guárdate de él como de la peste. Es el sentido común el que con los medios comunes de conocer juzga, de tal modo que en tierra en que un solo mortal conociese el microscopio y el telescopio disputaríanle sus coterráneos por hombre falto de sentido común, cuando les comunicase sus observaciones, juzgando ellos a simple vista, que es el instrumento del sentido común...» (Cap. VIII.—OC., II, 505).

(38) «El sentido común, pero de lo más común, les ahoga, y su flojera no les deja buscar en sí mismos el sentido propio que tuvieron» (*Discurso en los Juegos Florales de Almería, 27 de agosto de 1903.*—OC., VII, 582). «La locura, la verdadera locura, nos está haciendo mucha falta, a ver si nos cura de esta peste del sentido común que nos tiene a cada uno ahogado el propio» (VQ, I, 24 y 25.—OC., IV, 172; EE., II, 160).

(39) OC., III, 287; EE., I, 129.

de vosotros ni de mí, sino que no es de nadie, es común, es mostrenco. Cada uno de vosotros, lectores, tiene su sentido propio, pues si no lo tuvierais, si no tuvierais más que sentido común o mostrenco, no me leeríais a mí» («Ya se consabe que...») (40). La razón o sentido común está en las antípodas de la genuina filosofía, que es penetración en lo existente y contacto con lo real: «el sentido común es, como dicen que decía Hegel, bueno para la cocina. Con sentido común no se hace filosofía» («Un filósofo del sentido común» en CEA) (41). Este «cobarde ministril y capataz de la tirana Lógica» («Amor y Pedagogía.-Epílogo») (42), ésta «cosa horrenda que se llama sentido común» («Conferencia en el Teatro Lope de Vega de Valladolid, el 8 de mayo de 1915») (43) es el órgano «de la mayor ramplonería de pensamiento» (*Ib.*).

La lógica, suicida.

Se ha visto la esencial inadaptación de la razón para captar la vida; uno de los motivos que fundan esta incompatibilidad entre razón y vida es el carácter destructivo de la razón: se conoce racionalmente analizando, y todo análisis es descomposición, destrucción, mientras que la vida es integración, asimilación y composición. El poder destructivo de la razón es tan grande que logra aniquilarse a sí misma; se autodestruye, como la úlcera del estómago que va devorando al mismo estómago en el que ha nacido y en el que se arraiga. Ya en su juventud sintió Unamuno este trágico destino de la razón; en 1890, escribiendo a Jiménez Hundain, le manifiesta la angustia que le produce la meditación sobre el intelectualismo, doctrina que se funda sobre elucubraciones racionales: «Qué cosa más terrible es atravesar la etapa del intelectualismo y encontrarse un día en que, como llamada y visita de advertencia, nos viene la imagen de la muerte y el total acabamiento. ¡Si supiera usted qué noches de angustia y qué días de inapetencia espiritual! Lo terrible de las úlceras de estómago es que

(40) OC., V, 1177.

(41) OC., IV, 820; EE., II, 1076.—«El sentido común... tiene su campo, que no es precisamente el filosófico» (*Ib.*—OC., IV, 823; EE., II, 1080).

(42) OC., II, 581.

(43) OC., VII, 902.—Así sintetiza Carla Calvetti la oposición entre la vida y la razón: «il reale è vita, l'intelletto "cimitero di idee morte" assolutamente inadeguato ad esprimere la realtà, la vita è incessante divenire, perenne fluire, la ragione è stasi e fissità, l'una segue la dialettica delle mutazioni continue, l'altra dell'assoluta identità, l'una si risolve nel particolare, intrinsecamente instabile, l'altra richiama un genere universale, essenzialmente immutabile, quindi la vita è inintelligibile, come la ragione è antivitale» (*ob. cit.*, pág. 22).

empieza éste a digerirse a sí mismo, destruyéndose. Así, en la úlcera del intelectualismo, la conciencia se devora a sí propia en puro análisis» (44).

Nueve años más tarde vuelve sobre este mismo tema en la meditación evangélica «Nicodemo el fariseo»: «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» (45). La razón es autófaga, además de ser aniquiladora de todo lo vital. Es asesino y suicida.

Este carácter autodestructivo de la razón puede prospectarse desde varios puntos de vista. Ante todo, considerando cómo en su contenido cognoscitivo, por una dialéctica inmanente, las ideas se van destruyendo lenta pero implacablemente unas a otras; llegará el día en que la razón se quede en el absoluto vacío, que es su total anonadamiento. Esto lo encontramos apuntado en la primera novela de Unamuno, «Paz en la guerra», que es de 1897. Hablando y describiendo la mente de Pachico, dice: «jamás observó que llegaran a choque verdadero, sino que siempre iban disipándose las unas a medida que se dibujaban más definidas y claras las otras, abandonando aquéllas el camino para que éstas lo ocupasen» (46).

Unos años más tarde, en 1904, acude a otro motivo. El espíritu de disolución que alienta en la razón se manifiesta también en su modo característico de proceder. Nuestra razón busca siempre el «porqué» de todo cuanto se le presenta delante; pero, en esta investigación, siempre es posible preguntar por el fundamento de cada «porqué» precedente, y así se va disolviendo en un segundo «porqué» el primero, para volver a diluir a aquél en otro superior, y así indefinidamente: «el Espíritu de Disolución vuelve y dice: «¡Un pueblo de esclavos! ¿Y qué más da? ¿Qué más da, si es tan feliz como un pueblo de libres y más que un pueblo de tiranos?» ¡Qué más da! ¡Qué más da! He aquí una frase mucho más terrible que el vanidad de vanidades y todo vanidad. 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 es inacabable rosario

(44) Citado por SERRANO PONCELA: *El pensamiento de Unamuno*, México Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, pág. 112.

(45) OC., III, 126.

(46) OC., II, 358.

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 en sí un primer porqué» («Plenitud de plenitudes y todo plenitud») (47). La razón, siempre ansiosa de fundamento, queda así vacilante, en el aire, en lo indefinido, en lo infundado. Por este afán que tiene de probarlo todo, toca el fondo no permanente de sí misma y siente su inseguridad, su inanidad e inutilidad.

En la obra de la madurez «Del Sentimiento trágico» acentúa Unamuno este sino trágico de la razón, que se destruye y que no puede curarse de este tormento sádico de devorarse a sí misma. La razón no puede salir del escepticismo que es la expresión más genuina de este afán de autodestrucción que la acucia. La razón busca verdad y necesidad absolutas; es imposible llegar a una verdad absoluta en el sector de lo racional: la coherencia de una idea con nuestro sistema mental no explica nada si no se busca otro camino para probar el valor de dicho sistema mental, que no puede ser justificante si no ha sido fundado precedentemente. Querer encontrar la verdad en la adecuación de lo conocido con lo real es imposible, pues lo real es numérico y, por lo tanto, incognoscible. Dígase otro tanto de la necesidad que la razón pretende descubrir en lo conocido; referida esta nota a nuestro sistema mental, no se ve cómo se le puede aplicar; la necesidad se encuentra trascendiendo un ser y encontrando en otro su razón de ser o su motivo; si nos referimos a nuestro universo ideológico es imposible encontrar fuera de él algo que pueda fundamentar su necesidad; el conjunto de todo nuestro pensamiento existe en nuestra mente; no se puede decir de él nada más: «La disolución racional termina en disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de Stuart Mill, éste es el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, 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. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. Ambos conceptos son relativos; no hay verdad ni hay necesidad absolutas. Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos, verdadera a una percepción que no contradice el sistema de nuestras percepciones;

(47) OC., III, 761-62; EE., I, 568-69.

verdad es coherencia. Y en cuanto al sistema todo, al conjunto, como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero. El Universo es imaginable que sea en sí, fuera de nosotros, muy de otro modo que como a nosotros se nos aparece, aunque ésta sea una suposición que carezca de todo sentido racional. Y en cuanto a la necesidad, ¿la hay absoluta? Necesario no es sino lo que es y en cuanto es, pues en otro sentido más trascendente, ¿qué necesidad absoluta, lógica, independiente del hecho de que el Universo existe, hay de que haya Universo ni cosa alguna? El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante» (ST, VI) (48).

Intelectualismo.

Una vez que Unamuno ha puesto de relieve la triste condición de la razón, que se mueve no en el mundo de lo real y vital, sino en un mundo de sombras y apariencias, se detiene a describir la mente del que se deja guiar en su vida y en su especulación de la pura razón. Es ésta una actitud que él llama cerebralismo o intelectualismo (49).

El alma del intelectualista no es algo viviente y dinámico, que vibra en absoluta libertad y que se hace y renueva incesantemente; ese alma es un puro «almario» (50), un «tablero de ajedrez» en el que están guardadas y colocadas las ideas.

El afán y la preocupación del intelectual es recordar sus ideas, limitarlas, desgajarlas del nimbo vital en que han surgido, y así matarlas. Es vocación para la autopsia: quiere «conceptos secos, esquemáticos, recortados y barajables» («Sobre el fulanismo») (51). No tiene una concepción vitalista del conocimiento, como expresión de la vida, nimbo de sentimientos, emociones, etc., y arraigado en lo más profundo del espíritu; para el intelectual la idea es algo desvitalizado, desgarrado del fondo vital que la alimenta y hace vivir: «Supone una concep-

(48) EE., II, 806-7.

(49) «Llamo cerebralismo—escribía en 1902—a aquel estado que proviene de una excesiva especialización de las funciones del cerebro, de modo que entre lo menos posible en nuestro pensar el resto del organismo. El cerebral apenas discurre más que con la cabeza, y, lo que es peor, apenas siente tampoco más que con ella, si es que eso es sentir. En el orden del espíritu produce intelectualismo, enfermedad o degeneración—porque lo es—predominantemente urbana» (*Ciudad y campo.*—OC., III, 546; EE., I, 369).

(50) OC., IX, 274.

(51) OC., III, 643; EE., I, 456.

ción mecánica de las ideas, y como si éstas fuesen fichas o naipes, que se barajan y combinan en la mente siguiendo estos o los otros procedimientos de la lógica formal. Y una idea no tiene valor sino en un espíritu, con sus raíces en él, íntimamente enlazadas con otras, sin límites precisos que de ellas lo distinguan, formando parte de un todo orgánico» (*Ib.*) (52).

En su relación con las ideas—que no son suyas, sino de los otros—, el intelectual tiene un complejo de inferioridad. Su mente es «esclava de la lógica» («Intelectualidad y Espiritualidad») (53); su vida se desliza contrahecha por la consecuencia y la coherencia con sus acciones pasadas y con estos cuerpos muertos que son las ideas: «ahí le tenéis queriendo sugestionarse una consecuencia pegadiza, prisionero de su pasado, esclavo de sí mismo» («Sobre la consecuencia, la sinceridad») (54).

En sus relaciones con los otros hombres, el intelectual no tiende a comunicar su vida ni a sentir la palpitación vital de los otros. Se contenta con comunicar y recibir ideas. No es un espíritu vital; es una mente antimetafísica, macabra; no es un creador de ideas, porque no vive; es un comerciante. Su alma no es fábrica ni manantial, sino almacén y depósito. Su trato con los otros hombres es un intercambio de fichas y no una intercomunicación de vida: «¡Vengan esqueletos o pellejos rellenos de paja, como los que constituyen las viejas colecciones de los gabinetes de historia natural! La cosa es tener cien, mil, dos mil fichas y saber barajarlas de todas maneras, porque así se obtienen casi infinitas combinaciones; pero que cada ficha esté bien recortada y definida, no sea que se nos vaya de las manos» («Contra el purismo») (55). La actitud del intelectual es de desprecio o desatención frente a la riqueza de las personas de los demás; es un haragán que quiere alimentar su espíritu con alimento que ni tenga que masticar ni ensalivar: «hay quien aspira a que le den las ideas mascadas, ensalivadas y hechas bolo engullible para no tener que pasar otro trabajo sino el de tragarlas o, mejor aún, que se las empapicen» (VQ, II, 61-63) (56).

(52) OC., III, 641; EE., I, 454.

(53) OC., III, 710; EE., I, 519.

(54) OC., III, 1048; EE., I, 835.

(55) OC., III, 594; EE., I, 411.

(56) OC., IV, 333; EE., II, 311.—«Con este sistema nos empobrecen el espíritu. Las gentes quieren que les den las cosas hechas, mascadas; a ser posible, ensalivadas» (*Conferencia en el Teatro Principal de La Coruña, el 18 de junio de 1903.*—OC., VII, 556).

Esta misma actitud de descuido y de pereza guarda frente a las cosas: «Nada de mirar y observar, y escudriñar, y destripar las cosas para verles las entrañas, y recoger hechos, no conceptos, y ensayar y seguir a la vida en sus ondulantes giros, y buscar nuevos senderos, ¡no!; ni menos aún forjarnos a nosotros mismos y hacer de nuestra vida una continua fragua de nuestra personalidad; no esto, sino cerrar los ojos y combinar figurillas. Porque hay quienes llegan a jugar al ajedrez sin mirar al tablero, ¡oh maravilla!, y lo juegan bien, y hasta ganan, es decir, dan mate al rey contrario» («Discurso en los Juegos Florales de Almería, 27 de agosto de 1903») (57).

En un ensayo de 1904, comentando la división tripartita de los hombres que hace San Pablo en la primera epístola a los Corintios, llamándolos carnales—sárcinos—, intelectuales—psíquicos—y espirituales—neumáticos—, así describe la silueta del hombre psíquico: «vió siempre en la psique la potencia intelectual ligada a las necesidades de la presente vida terrenal, la esclava de la lógica educada y adiestrada en las luchas por la vida, el conocimiento corriente, vulgar y ordinario, necesario para poder vivir, conocimiento de que se desarrolla la ciencia. Y nunca pudo por menos de entender por hombres psíquicos a los intelectuales, a los hombres de sentido común y de lógica, que encadenan sus ideas por las asociaciones que el mundo exterior y visible les sugiere; a los hombres razonables, que aprenden su oficio y lo ejercitan, que si son médicos aprenden a curar; si ingenieros, a trazar caminos; si químicos, a preparar drogas o analizar compuestos; si arquitectos, a levantar casas. Estos hombres psíquicos son los del término medio, los que navegan en la corriente central, aquellos de quienes se dice que tienen un recto juicio y un claro criterio, los que no creen supercherías que no estén consagradas por la tradición y el hábito, los

(57) OC., VII, 576.—En ese mismo discurso, unos párrafos antes, había dicho: «Y sobre todo el apelmazamiento logrado por rulo dogmático alzaríase para abrigo de las inteligencias una construcción arquitectónica de conceptos, una vasta catedral o un gran mercado cubierto, muy acabada, pero sin vida, con sus columnas y capiteles y bóvedas, y contrafuertes, y arbotantes, o con su férreo tinglado y su mampostería, no un bosque con árboles de savia y follaje que se remueve. Los conceptos de esas gentes son como fichas de dominó que se mejen, remejen y combinan, o como naipes que se barajan, y con los que se hace complicados solitarios si se tercia. No son esas ideas algo vivo, esqueleto cubierto de carne imaginativa, algo que cambia, y se funden y confunden, y refunden, y trasfunden unas en otras; no sólo se mezclan, y nacen, y crecen, y mueren, y reviven, y remueren, y no están encerradas en duros y secos cascabillos lógicos, con aristas y argañas de definiciones dogmáticas, ni son cual proteicas y cambiantes células, bañadas en jugo renovador. No, eso no, ¡nada de eso!; la vasta basílica, o el gran mercado cubierto, o el cuartel, no es un bosque» (OC., VII, 575-76).

que no tragan despropósitos nuevos porque tienen llena la mente de los viejos despropósitos que se la atiborran...» («Intelectualidad y espiritualidad») (58).

Unamuno, ideoclasta y español.

A estas alturas no extrañarán las invectivas que Unamuno lanza contra la razón, el «sentido común» y la lógica, que alejan al hombre del contacto con la vida y la existencia, y lo hacen vibrar según las notas que los otros emiten. La lógica sitúa al hombre en el reino de la más absoluta estupidez (59) y lo reduce a un estado miserable de pequeñez y cretinismo espiritual (60), dejándolo sumido en un abismo de tinieblas, ya que la razón no explica nada, se limita a un puro juego de conceptos, a un coqueteo de ideas entre sí: «no disponéis de más instrumentos que la lógica, y así vivís a oscuras...», dice «El que se enterró» a su amigo estupefacto y despavorido (61). En el drama «La Venda» (62), que es de 1899, y en la breve narración homónima que apareció en «Los lunes del Imparcial» el 22 de enero de 1900 (63); Unamuno ha pretendido describir vitalmente cómo la «luz» de la razón nos sume en un mundo oscuro, mientras que, dejando a un lado la razón, nuestra vida nos guía e ilumina mucho más certeramente. En ese relato, una ciega que había recuperado la vista, para poder ir a la casa de su padre moribundo, siente la necesidad de vendarse sus ojos: «Entonces fue cuando la encontró el hombre del bastón, perdida en un mundo extraño, sin estrellas por que guiarse como en sus años de noche se había guiado, casi loca. Y entonces fue cuando, una vez vendados sus ojos, volvió a su mundo, a sus familiares tinieblas, y

(58) OC., III, 710; EE., I, 519-20.—Cfr. M. OROMI, *ob. cit.*, pág. 117-19.

(59) «...la abeja es más lógica, es decir, más estúpida que la mosca...» (*Recuerdos de niñez y mocedad*, 1.^a parte, 6.—OC., I, 258). Cfr. *Avispas, abejas, moscas* (OC., V, 1159-62).

(60) «Allá arriba, en otra mucho más miserable alquería, colgada en las abruptas cuevas de un sombrío repliegue de la montaña, allí si apenas hay sol. Sus miserables moradores son, en su mayoría, enanos, cretinos y con bocio... ello se debe a la pureza casi pluscuamperfecta de las aguas, a que las beben purísimas, casi destiladas, recién salidas de la nevera, sin sales, sin iodo sobre todo, que es el elemento que, por el tiroides, regula el crecimiento del cuerpo y la depuración del cerebro. Y esta explicación que parece satisfactoria, me despierta una analogía. Y es que también los que no beben sino ideas puras, destiladas, matemáticas, sin sales ni iodo de la tierra impura, acaban por padecer bocio y cretinismo espirituales. El alma que vive de categorías se queda enana» (*Las Hurdes*, II en AVE.—OC., I, 702-3).

(61) OC., IX, 200; T, 1044.

(62) T, 297-324.

(63) OC., IX, 154-59; T, 1029-33.

partió segura, como paloma que a su nido vuelve, a ver a su padre. Cuando entró en el paterno hogar se fue derecha, sin bastón, a través de corredores, hasta la estancia en que yacía su padre moribundo, y echándose a sus pies le rodeó el cuello con sus brazos, le palpó todo, le contempló con sus manos y sólo pudo articular entre sollozos desgarradores: «Padre, padre, padre!» (64).

Cuando le arrebatan la venda de sus ojos, esta pobre mujer se siente asustada y necesita algo en que apoyarse: «Entonces se acercó a María su hermano, y de un golpe rápido le arrebató la venda. Todos se alarmaron entonces, porque la pobre mujer miró en torno de sí despavorida, como buscando algo a que asirse» (65).

La razón y la lógica no sólo nos introducen en un mundo de tinieblas y oscuridades, sino que ellas mismas son tinieblas y oscuridad. Se apartan de la vida, y por esto mismo, la sustancia que constituye esta facultad humana es muerte y oscuridad. Ya Unamuno, al final de su «Vida de Don Quijote y Sancho» hablaba de «las tinieblas de la lógica y del raciocinio» (II, 74) (66).

Si así es la lógica y la razón, la única actitud «razonable» y verdaderamente humana y vital frente a ella es la de hacer todo lo posible por suprimirla y dejarla a un lado: luchar contra la razón, para que así la vida reine en el hombre y sea cada vez más pujante y fuerte. Al comienzo del drama «La Venda», Don Pedro pregunta a su amigo Don Juan: «¿Para qué se nos dió la razón, dime?, y éste le contesta: «Tal vez para luchar contra ella y así merecer la vida...» (Cuadro 1.º) (67).

Así se comprende cómo Unamuno, a quien tanto repugnaba ser clasificado (68), la única etiqueta que aceptó con gusto fue la de «ideoclasta», debelador de ideas, denigrador de la razón; lo que, por otro lado, quiere decir exaltador y celebrador de la vida defensor de sus derechos contra la esclavitud de la lógica y de la razón: «Aborrezco toda etiqueta, pero si alguna me habría de ser más llevadera es la de *ideoclasta*, rompe-ideas. ¿Que cómo quiero romperlas? Como las bo-

(64) OC., IX, 157.

(65) OC., IX, 158.

(66) OC., IV, 378; EE., II, 353.

(67) T, 299-300.—Cfr. L. S. GRANJEL: *Retrato de Unamuno*, Madrid-Bogotá, Guadarrama, 1957, pág. 236-38.

(68) Cfr. *Paz en la guerra* (OC., II, 135); *Bonifacio* (OC., II, 657); *Mi religión* (EE., II, 370); *Discurso sobre la lengua española* (OC., V, 703); *Conferencia en la reunión de artesanos de La Coruña, 18 de junio de 1903* (OC., VII, 554)...

tas: haciéndolas mías y usándolas» («La Ideocracia») (69). El ideoclasta es el que sabe servirse de las ideas, chuparles su jugo vital, abandonarlas y coger otras; renovarlas incesantemente, sacar de ellas todo lo que sea posible, llevándolas a su límite máximo, que es matarlas: «En cierta ocasión le decía yo a Maeztu: «Mire usted, amigo Ramiro, nosotros somos un pueblo ágil, ágil sobre todo; excelentes jugadores de pelota. Y así como otros juegan con pelotas de goma, nosotros jugamos con ideas; cuando se nos revientan, cogemos otras. Porque lo importante no son las pelotas, sino las jugadas que se pueden hacer con ellas y el desarrollo que dan al cuerpo; y lo importante no son las ideas, sino las jugadas que se pueden hacer y el desarrollo que dan al espíritu» («El caballo americano») (70).

Otra clasificación que no desagrada a Unamuno es la de «español». En la charla que Augusto, el protagonista de «Niebla», tiene con el mismo Don Miguel, éste le confiesa paladinamente: «¡Pues sí, soy español!; español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de espíritu, de lengua y hasta de profesión y oficio; español sobre todo y ante todo, y el españolismo es mi religión, y el cielo en que quiero creer es una España celestial y eterna, y mi Dios, un Dios español, el de Nuestro Señor Don Quijote, un Dios que piensa en español y en español dijo: «¡Sea la luz!», y su verbo fue verbo español...» (c. 31) (71). Esta nota «español», para Unamuno, viene a coincidir perfectamente con la de «ideoclasta»; lo veremos a continuación.

Según Unamuno, la lengua de una determinada nación es la manifestación más clara y genuina del espíritu de la misma, de la filosofía nacional: «Cada lengua lleva implícita, mejor, encarnada en sí, una

(69) OC., III, 428; EE., I, 247.—En una carta que reproduce Bernardo G. de Candamo, en el tomo II de su edición de los «Ensayos», se encuentra este párrafo: «...Ahora preparo, como creo que le tengo dicho, dos volúmenes. El uno se titulará *Tres ensayos*... El tercero de ellos, *La fe*, causará escándalo entre los católicos, y tenga en cuenta que en esto de católicos incluyo a casi todos nuestros librepensadores y anarquistas, a los ideócratas todos, a los que juzgan al hombre por lo que piensa y no por lo que hace. ¡Nada de dogma, fe viva, la fe que crea y destruye dogmas; menos lógica y más vida; menos ideas y más espíritu! Aborrezco la plaga del intelectualismo, y pido al Padre que termine el reinado del Verbo para que empiece el del Espíritu... Creo me ha salido el ensayo con alma, sobre todo cuando combato la ley. Aborrezco toda etiqueta; pero si alguna soportase, sería la de *ideoclasta*, rompe-ideas. ¿Que cómo quiero romperlas? Como las botas; usándolas...» (*Unamuno en sus cartas. Antología epistolar comentada.*—EE., II, 56).

(70) OC., VIII, 386.—Cfr. «Diálogos del escritor y del político. El juego de las ideas» (OC., IX, 695-96); «...la pasión de pensar, la de llevar toda idea a su extremo límite, a su ulterior desarrollo, lo que equivale a matarla» (*Calor de ideas.*—OC., IX, 711).

(71) OC., II, 980.

concepción de la vida universal, y con ella un sentimiento—se siente con palabras—, un consentimiento, una filosofía y una religión» («Discurso en la inauguración del curso 1934-35, en la Universidad de Salamanca, al ser jubilado ; 29 de septiembre de 1934») (72). La lengua española es una lengua de pasión, no de lógica ; de vida y no de razón ; de pensamiento y no de ideas : «Otros vienen y nos dicen... que lo necesario y apremiante es podar nuestra lengua y recortarla y darle precisión y fijeza. Dicen los tales que padece de maraña y de braveza montesina nuestra lengua, que por dondequiera le asoman y apuntan ramas viciosas, y nos la quieren dejar como arbolito de jardín, como boje enjaulado. Así, añaden, ganará en claridad y en lógica. ¿ Pero es que vamos a escribir algún *Discurso del método* con ella ? ; Al demonio la lógica y la claridad ésas ! Quédense los tales recortes y podas y redondeos para lenguas en que haya de encarnar la lógica del raciocinio raciocinante ; pero la nuestra ¿ no debe ser acaso, ante todo y sobre todo, instrumento de pasión y envoltura de quijotescos anhelos conquistadores ? » (VQ, II, 61-63) (73).

En esta lengua de pasión y de vida late una filosofía irracional, cerrada a todo influjo racionalista : « si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental » (« Sobre la tumba de Costa ») (74). La filosofía española genuina es un sentimentalismo irracionalista. El pensamiento español, más bien que filosófico-racional, es místico y mítico ; más que raciocinante, es irracional e intuitivo ; más bien que especulativo, práctico-vital. Ya en 1895, así enjuició Unamuno la actividad filosófica del hombre español : « El espíritu castellano, al sazonar en madurez, buscó en un ideal supremo el acuerdo de los dos mundos y el supremo móvil de acción ; revolvió contra sí mismo sus castizos caracteres al procurar, dentro de sus pasiones, y con ellas negarlas, asentar su individualidad sobre la renuncia de ella misma. Tomó por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de absoluta y perfecta hecha sustancia, hábito y virtud intrasmisible, de sabiduría divina ; una como propedéutica de la visión beatífica ; anhelo de llegar al Ideal del universo y de la huma-

(72) OC., VII, 1084.—« Está acaso en la sangre ; quiero decir en la sangre del espíritu, es decir, en la lengua » (*Sobre la tumba de Costa*.—OC., III, 1136 ; EE., I, 917) ; « la lengua es la sangre del espíritu, el vehículo que reparte en éste las ideas y hasta los sentimientos » (*La fiesta de la raza*.—OC., VIII, p. 592).

(73) OC., IV, 333 ; EE., II, 310-11.

(74) OC., III, 1137 ; EE., I, 918.—Sobre el concepto unamuniano de la filosofía española, cfr. nuestro ensayo *El problema de la filosofía española*, en *Estudios Filosóficos*, n.º 23, enero-abril, 1961, pp. 79-113 ; véanse sobre todo pp. 81-85.

nidad e identificar al espíritu con él, para vivir, sacando fuerza de acción, vida universal y eterna; deseo de hacer de las leyes del mundo hábitos del ánimo, sed de sentir la ciencia y de hacerla con amor sustancia y acción refleja del alma» (ETC, IV, 1) (75). Esta filosofía española ha sido encarnada por Don Quijote, caballero que lucha contra el sentido común y la lógica, y cuya vida está atravesada por una trágica y arrolladora pasión: la de no morir. «¿Hay una filosofía española? Sí; la de Don Quijote» (VQ, II, 67) (76). «Y volverá a preguntársenos: «¿Qué ha dejado a la «Kultura» Don Quijote?». Y diré: «¡El quijotismo», y no es poco!». Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda una religión, sobre todo; es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional» (ST, concl.) (77).

Decirse, pues, español es decirse negador de la razón, ideoclasta, rompe-ideas, enemigo de lo racional. Esto es Unamuno y ésta ha querido que sea su misión en la historia de la filosofía. El ha pretendido socavar la confianza que los hombres ponen en la razón y conducirlos a un abrazo embriagador y deleitoso con la vida (78): son caricias que arañan, besos que queman, pero sólo así, según él, se puede vivir y no se interrumpe este continuo bregar que es la existencia humana.

(75) OC., III, 257; EE., I, 102.

(76) OC., IV, 348; EE., II, 324.—Angel Benito y Durán afirma: «Don Quijote de la Mancha es el filósofo de la realidad existencial unamunesca; es el gran hombre, el hombre de Dios; el gran representante de la raza; el fundador de una nueva religión, de una nueva mística, de un mundo mejor. Es, en fin, el factor de la filosofía española y su mejor representante. Tal es en síntesis el pensamiento de Miguel de Unamuno en relación con su figura prócer, con el Santo de su devoción, con el nuevo Cristo—pues así se le considera—que ha de redimir a la Humanidad de su angustia y abandono» (*Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*, Granada, 1953, pág. 193). Sobre la concepción «cristológica» de Don Quijote, cfr. V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, pp. 276; en II, trata de «Don Quijote y Cristo» (pp. 155-204).

(77) EE., II, 997.

(78) El P. M. Oromé distingue un escepticismo racional en el que desemboca la actividad racional del escepticismo vital que escapa a la razón, porque no logra ésta penetrar en la vida «La razón conduce al escepticismo racional en cuanto, después de haber analizado y disuelto toda la realidad, se critica y destruye a sí misma; pero no conduce al escepticismo vital, aunque se esfuerza en ello, porque la razón aprehende tan sólo la superficie de la vida. Al contrario, lo vital se afianza cada vez más al ver el escepticismo de la razón, su enemiga» (*ob. cit.*, pág. 119); no obstante, tampoco lo vital es, según Unamuno, algo seguro y consistente, ni llega siempre a la plena y absoluta firmeza... El ser es actividad siempre en peligro.

II.—PAPEL DE LA VIDA EN EL IRRACIONALISMO UNAMUNIANO

La razón es incapaz de resolver el problema de la vida y de la existencia humana; Unamuno ha repudiado a la razón como degradación y antítesis de la vida.

Esta supresión de la razón y de la lógica es una emancipación de los llamados supremos principios lógicos (de no-contradicción, de identidad, de razón suficiente, etc.). El filosofar humano es libre, no sujeto a la esclavitud tiránica de la lógica; se mueve con absoluta soltura, sin trabas de ninguna clase.

Frente al problema de la vida y de la conciencia, la única vía de solución es la misma vida y conciencia. Fuera de la vida no hay nada; por esto es inútil querer escudriñar los misterios de la vida con otros medios que no sean ella misma: «*Primum vivere, deinde philosophari*: primero vivir, filosofar después, dice un viejo adagio latino, al que hay que añadir que la vida, el *vivere*, es ya en sí y por sí un filosofar, el más profundo y grande» («La dignidad humana») (79).

Veremos ahora cómo Unamuno usa la conciencia y la vida para construir el verdadero y genuino filosofar y cuál es el modo característico de proceder de la vida, en cuanto se siente a sí misma y tiende a resolver su problemática esencial que se resume en sed de divinidad.

De la conciencia y del dolor, al amor.

La vida es conciencia y la conciencia, dolor. El hombre tiene conciencia de sí mismo a través del dolor (80). Por el dolor se hace el hombre consciente y por esto mismo, ser. La raíz de la personalidad del hombre, de sus perfecciones más elevadas, es el dolor: «El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona» (ST, IX) (81).

El dolor brota en el hombre cuando toca la nonada de su ser, su inconsistencia sustancial, su limitación y pobreza congénita, el peligro de muerte que incesantemente lo amenaza (82). Este contacto doloroso

(79) OC., III, 444; E., I, 275.

(80) «Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia» (ST, IX.—EE., II, 900).

(81) EE., II, 894.

(82) Cfr. J. D. García Bacca, que contrapone la conciencia puramente presentacional, que es simple conocimiento, a la conciencia agónica, característica de Unamuno y que así describe: «Para llegar a tener conciencia aguda, realísima, segurísima de que un miembro del cuerpo nos pertenece y continúa perteneciéndonos

con su miseria ontológica lleva al hombre a compadecerse de sí mismo y la compasión es fuente de amor: «Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama» (ST, VII) (83). Sentirse, compadecerse, amarse, son tres estadios de esta experiencia dolorosa de la propia finitud y precariedad: «Según te adentras en tí mismo y en tí mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nada. Y al tocar tu propia nadera, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadesces de todo corazón de tí propio, y te enciendes en doloroso amor a tí mismo, matando lo que se llama amor propio...» (ST, VII) (84).

El sufrimiento, que es la conciencia, no es sólo sentir, sino que es con-sentir. El desdoblamiento característico de lo concienical en el «yo-sujeto» o senciente o considerante, y en el «yo-objeto» o sentido hace así que esta experiencia metafísica del dolor se dé en ambos «yos» y por esto mismo se compadezcan. No sólo sienten el dolor, sino consienten en él; entre los dos hay una consonancia perfecta, una penetración o fusión tan íntimas en el ámbito de un mismo sufrimiento que el «yo-sujeto» y el «yo-objeto» no pueden menos de sentirse transportados por un afecto mutuo, amándose tierna y estrechísimamente. Es así como el dolor que determina el surgir de la conciencia se transforma en amor, pasando por el estadio de la compasión.

Este amor a sí mismo, entrañado de compasión y fruto del dolor, puede aumentar incesantemente. Cuando el dolor llega al paroxismo, el amor desborda de los límites del propio yo y se derrama sobre las otras cosas y personas con las que convivimos. El dolor de sí mismo se transforma en dolor de todo lo existente. La compasión de la miseria propia se abre a la miseria de todos los demás seres. El amor propio se transfigura en amor universal, cósmico. Se sienten los quejidos de todas las cosas existentes; se ausculta el quejumbroso y sofocante palpitar

y hasta qué momento es nuestro, no hay mejor medio, aunque sea violento y brutal, que someterlo a la tortura del potro, estirarlo con creciente tensión, duela lo que doliere. Crucificarse íntegramente, de modo que de cada parte del cuerpo y alma cuelguen dolorosamente el cuerpo y alma enteros, y aguantar conscientemente tal tormento, es llegar a tener conciencia *sumamente real* de lo que a uno real y verdaderamente le pertenece y está perteneciendo» (*Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, vol. I, 1947, p. 101).

(83) EE., II, 835.—«El amor es doloroso, es compasión» (ST, IX.—EE., II, 893).

(84) EE., II, 836.

de las otras cosas y se las ama en un transporte de verdadero amor : «Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja ; compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal» (ST, IX) (85).

Se toca el vacilante e inseguro fondo de la existencia propia y de toda otra existencia ; se toca la vanidad, vacuidad e inconsistencia del ser ; se compadece uno de todo y de aquí se pasa a amarlo todo : «Si miras al Universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en tí mismo ; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio, no ya de la vida, sino de algo más : al tedio de la existencia, al pozo de vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal» (ST, VII) (86).

Se trata, pues, de una experiencia extrarracional que nos instala dentro del ser, nos pone en contacto con lo más profundo de su estructura y nos hace sentir el núcleo o meollo de la existencia. Es una experiencia personal que se convierte en experiencia de solidaridad universal, de dolorosa comunión cósmica.

Esta experiencia metafísica, Unamuno la ha descrito de muy diversas maneras. La ha situado en el orden de los *sentimientos*, ya que es una vivencia que nace del dolor, procede por la compasión y termina en el amor (87) ; otras veces la ha calificado como un movimiento de *simpatía*, que es lo mismo que decir compasión (88), o como actividad del corazón o de otras potencias misteriosas (89). No faltan lugares en los que Unamuno llama a esta experiencia *voluntad* (90) y es *lo divino* en nosotros, en cuanto que es una fuerza que tiende a concientizarnos cada vez más, a hacernos más «dioses» (91).

(85) EE., II, 898-99.—«Amarse es compadecerse, he dicho. En efecto : el amor, el verdadero amor, surge de la compasión, de la conciencia de nuestra común miseria» (*Sobre el rango y el mérito*.—OC., III, 974 ; EE., I, 766).

(86) EE., II, 837.

(87) Cfr. *Vulgaridad*, en SC (OC., III, 687 ; EE., II, 660).

(88) ST, VII (EE., II, 845).

(89) VO, I, 58 (OC., IV, 313-14 ; EE., II, 293) ; *Intelectualidad y Espiritualidad* (OC., III, 711 ; EE., I, 521).

(90) ST, VII (EE., II, 844).

(91) ST, VII (EE., II, 845).

Esta experiencia vital, sentimental, volitiva, divina, Unamuno la contrapone a la razón, conocimiento que tiende a la muerte, y por esto mismo la llama *conocimiento vivo*, que «supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida» (AC, I) (92) o *experiencia meterótica*, porque se trata de un conocimiento que es también amor y de un amor que es más que amor, porque es también conocimiento: «conocimiento, que es amor, y del amor, que es conocimiento» (AC, I) (93); *experiencia mística*, en cuanto divaga fuera del campo de la razón y por vías de compenetración (94); la llama también *conocimiento pasional* (95).

El amor, experiencia personalizante.

Esta experiencia amorosa que nos hace sentir nuestra existencia y la de todos los demás seres, es participación en el dolor de todas las demás cosas. El dolor es el plasma germinativo de la conciencia y la materia de que todo está forjado; nos hace conscientes, y así nos hace seres y personas; no personas hechas y acabadas, sino personas que incesantemente se están haciendo, sufriendo, luchando, padeciendo.

Pero el dolor propio se desborda en el universo; nos hace sentir los sufrimientos de las otras cosas y así nos las hace tocar como seres y personas, como conciencias que luchan y padecen. La experiencia del sufrimiento cósmico es experiencia de la personalidad universal, en cuanto que todo lo sentimos como conciencia que lucha y sufre. La ley suprema que rige esta experiencia vital que nos hace tocar el fondo de nuestro ser y de todos los demás seres, es la de la personalidad. Todo lo sentimos y experimentamos como persona. La experiencia metafísica fundamental es una buena experiencia personalizante. El amor sólo brota entre personas; si la existencia sólo la tocamos a través del amor, la existencia sólo puede ser captada como existencia personal.

(92) EE., I, 957.

(93) EE., I, 959.

(94) *Sobre la filosofía española* (OC., III, 745; EE., I, 552).

(95) *Sobre la europeización* (OC., III, 1124-25; EE., I, 907); ST, XI (EE., II, 969-70).—W. D. Johnson habla de diversas facultades irracionales con validez como la de la razón: «el acceso que tenemos a lo real a través de las facultades «extrarracionales», tales los sentimientos afectivos—el dolor, la fe, la imaginación, la voluntad, el amor y el odio, etc.—tienen una validez ontológica, gnoseológica, etc., tan fundamental como la llamada facultad racional» (*art. cit.*, p. 28). Habría que observar que estas «facultades» irracionales son la vida que toma diversas formas según las diversas operaciones que realiza, y hablando con precisión no son «diversas» facultades sino un único dinamismo. La validez ontológica y gnoseológica de estas facultades es superior a las de la razón; ésta es superficial, cortical; aquéllas llegan a lo sustancial e íntimo.

En el ensayo «Del Sentimiento trágico» Unamuno ha explicado este modo de proceder del amor con gran profusión de detalles. Espigaremos algunas afirmaciones suyas. Después de haber afirmado que el dolor y el amor nos ponen en contacto con el Universo, añade : «el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece» (ST, VII) (96), y explica esto unos renglones más adelante : Conciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es con-sentimiento, y con-sentir es compadecer. El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo, es Persona también que tiene una Conciencia. Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama ; es decir, es conciencia» (ST, VII) (97). Y hablando de esta actividad como sentimiento, afirma : «El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopéico» (ST, VII) (98). Más adelante llama a esta actividad fundamental del espíritu humano «instinto de personalización» (*Ib.*) (99).

El proceso de la filosofía no es puramente contemplativo, es activo, poético. Consiste en un internarse en sí mismo, concienciándose, haciéndose persona y, al mismo tiempo, adentrarnos en las profundidades del Universo, personalizándolo también : «este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de ésta contra aquélla» (ST, VII) (100).

En esta actividad personalizante el hombre todo lo sobrenaturaliza, haciendo subir a todo el universo hasta los umbrales de la conciencia : «La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfiza todo ; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es, divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin» (ST, VII) (101).

Esta tendencia a antropomorfizarlo todo se arraiga en el modo de ser constitutivo del espíritu humano, ya que el hombre sólo siente

-
- (96) EE., II, 837.
 (97) EE., II, 837.
 (98) EE., II, 841.
 (99) EE., II, 841-42.
 (100) EE., II, 839-40.
 (101) EE., II, 848

amando, y el amor es vínculo entre personas. En un ensayo de 1903 señala clarísimamente este modo de proceder, congénito al espíritu humano: «Nada más arraigado en el hombre que su tendencia a antropomorfizarlo todo; como que arranca de su constitución misma mental. Tan arraigada está en él dicha tendencia, que no logran desprenderse de ella los que más la combaten» («Sobre el fulanismo») (102). Esta es una necesidad del conocer humano, que está impregnado de sentir y que coincide con el amar. No puede el hombre proceder de otro modo (103); todo lo ve con sus ojos humanos y así todo lo humaniza. Todo lo conoce la persona, y todo lo personaliza; en todo deja el sello de su modo de ser. En todo contacto con lo real deja impresa la huella de su personalidad: «como el hombre lo ve todo con ojos humanos, todo lo humaniza. Humaniza el nombre a la Naturaleza, atribuyéndole cualidades e intenciones humanas» («¿Qué es Verdad?») (104).

Un ejemplo de este amor doloroso y compasivo que todo lo personaliza lo podemos encontrar en el delicado y penetrante poema «Aldebarán», de 1908; entresacamos algunas estrofas:

¿Dónde acaban los mundos?
 ¿Todos van en silencio, solitarios,
 sin una vez juntarse;
 todos se miran a través del cielo
 y siguen, siguen,
 cada cual solitario en su sendero?
 ¿No anhelas, dí, juntarte tú con Sirio
 y besarle en la frente?

.....
 ¿Qué amores imposibles
 guarda el abismo?
 ¿Qué mensajes de anhelos seculares
 transmiten los cometas?
 ¿Sois hermandad? ¿Te duele,
 dime, el dolor de Sirio,
 Aldebarán?
 ¿Marcháis todos a un punto?
 ¿Oyes al Sol?
 ¿Me oyes a mí?

(102) OC., III, 635; EE., I, 448-49.

(103) «Aquí se ve la necesidad que tiene el hombre de antropomorfizar las potencias superiores y hasta el supremo concepto de la Divinidad. Y los que rechazan admitir ésta, antropomorfizan, sépanlo o no, queriendo o sin quererlo, la Naturaleza, la Ley, la Materia, lo que fuere. El mismo Inconocible spenceriano es, si bien se examina, una potencia antropomórfica, y lo es la Idea hegeliana» (*Sobre el fulanismo*.—OC., III, 639; EE., I, 452).

(104) OC., III, 994; EE., I, 787.

¿Sabes que aliento y sufro en esta tierra,
mota de polvo,
rubí encendido en la divina frente,
Aldebarán?

.....
Y ese polvo de estrellas,
ese arenal redondo
sobre que rueda el mar de las tinieblas,
¿no fue también un cuerpo soberano,
sede no fue de un alma,
Aldebarán?
¿No le es aún hoy, Aldebarán ardiente?
¿No eres acaso, estrella misteriosa,
gota de sangre viva
en las venas de Dios?
¿No es su cuerpo el espacio tenebroso?
Y cuando tú te mueras,
¿que hará de tí ese cuerpo?
¿Adónde Dios, por su salud luchando,
te habrá de segregar, estrella muerta,
Aldebarán?
¿A qué tremendo muladar de mundos?» (105).

Del amor, a la imaginación.

Si el amor es una experiencia dolorosa, de compasión de todas las cosas, y a todo concientiza y personaliza, esta vivencia amorosa es una experiencia fantástica, creadora, poética, imaginativa. Fantasear es crearnos un mundo nuevo; la poesía es creación y en esta línea hay que concebir esta experiencia amorosa que desempeña un papel decisivo dentro de la filosofía unamuniana. Por esto no extrañará oír afirmar a Unamuno que la metafísica es una actividad fantástica, poética, y que la imaginación es la facultad más filosófica y más sustancial (106).

La imaginación es una facultad creadora; concientiza y personaliza; lo que quiere decir que hace ser a cuanto llega su influencia y así lo *crea*. No es que cree totalmente lo que personaliza, sino que lo crea en cuanto lo siente, es decir, en cuanto entra en el mundo de lo numérico, por sí irracional y opaco, y lo revive y ausculta, concientizándolo y personalizándolo, dándole una finalidad precisa.

(105) MIGUEL DE UNAMUNO: *Antología Poética*, Prólogo y selección de José María de Cossío, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, S. A., 2.ª ed., 1946, pág. 87-90.—Cfr. DIEGO CATALAN MENENDEZ-PIDAL: "Aldebarán" de Unamuno, en *Cuadernos*, IV (1953), pp. 43-70.

(106) ST, VII (EE., II, 848).

Este influjo de la imaginación es totalmente libre y autónomo. El hombre no se ve necesitado de sentir lo real en una determinada dirección. No existen en el espíritu humano unas formas *a priori* que necesariamente informen a la materia de nuestra experiencia vital de un modo determinado. La materia del conocer es incognoscible; el hombre interpreta y siente lo objetivo a su gusto, según las necesidades de su libertad ontológica que constituye el núcleo esencial de su ser: la verdad el hombre la crea libremente a impulsos de sus necesidades vitales. Estamos en un campo sentimental, volitivo, autónomo; lejos de las constricciones de la lógica y de la razón. La vida es lo absoluto, algo totalmente libre, que no está determinado ni recibe influjo de las cosas que conoce. La vida no depende de nada; es libertad que se vierte en lo conocido y lo interpreta a su gusto y según sus necesidades vitales. El realismo vitalista unamuniano es un realismo volitivo (107) e invadente, no es un realismo intelectual y receptor. No son las cosas las que se imponen a nuestra mente, sino nuestra voluntad e imaginación que plasman las cosas según sus exigencias vitales. No se trata de un movimiento centrípeto, pasivo, de recepción de lo real en la inteligencia, sino de un movimiento centrífugo, expansivo, de irrupción de la vida que se forja su ámbito vital. Don Miguel así delinea su posición: «realismo... que procede de dentro afuera, centrífugo, volitivo, que convierte los molinos en gigantes» («El caballero de la triste figura») (108).

Donde reina el amor pujante y arrollador, prospera y se desarrolla la potencia creadora que es la imaginación (109). Donde no hay ciencia ni filosofía, ni poesía, es porque no hay imaginación ni amor. La aridez imaginativa agosta toda operación espiritual fecunda: «la imagi-

(107) En una carta del 19 de junio de 1920 al poeta portugués Teixeira da Pascoaes, afirma Unamuno: «El realismo es algo íntimo. No hay realidad más que en el querer. Querer ser o querer no ser...» (Cit. por M. García Blanco en el prólogo de OC., IX, 24).

(108) OC., III, 371; EE., I, 197.—«Don Quijote percibía bien, percibía como los que se tienen por más cuerdos perciben. Vela bien que los molinos eran molinos y no gigantes; pero a él se le antojaba que fuesen ésto y no aquélo, y como a tales los trató. Su heroica locura, su locura sublime, no arrancaba de la perceptiva ni de la razón; arrancaba de la voluntad. Y ponía a la imaginación a su servicio. Nuestro heroico Caballero de la Derrota quería que el mundo fuese como él creía que debe ser y no como era. Y por eso supo ser vencido, que es, después de la de saber ser pobre, la más elevada sabiduría» (*Grandes, negros y caldos...*—OC., V, 738).

(109) «Esta falta de imaginación, que es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos, esta alta de imaginación es la fuente de la falta de caridad y de amor» (*Plenitud de plenitudes.*—OC., III, 758; EE., I, 566).

nación es la verdadera facultad maestra del espíritu, la que ha producido no sólo el arte y la poesía, todo lo que consuela al hombre de haber nacido, sino que ha producido la ciencia misma, que facilita la vida. Ni se puede ni se debe proscribir la imaginación» («La enseñanza de la gramática»). Conferencia dada en Bilbao el 11 de agosto de 1905) (110).

Vamos a traer aquí un párrafo de Unamuno que sirva de ejemplo de aplicación de este método fantástico. Véase cómo es el mundo que la imaginación forja y con qué libertad de movimiento procede: «Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. Mueve y agita a los más menudos seres vivientes, mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconciencia, nuestra aspiración vital. No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías vallederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tenga algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano, al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser superior, que tiene su conciencia colectiva personal, la Conciencia del Universo. Tal vez la inmensa vía láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del Universo, Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente; si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí el Universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis lími-

(110) OC., VII, 649.—«Si no tenemos ni filosofía ni ciencia propias es por no tener imaginación suficiente para hacerlas, y por esta insuficiencia imaginativa es tan hueca, tan vaclamente sonora, tan vulgar, tan monótona, nuestra literatura de lugares comunes» *La imaginación en Cochabamba*, en CEA.—OC., IV, 789; EE., II, 1946-47).

tes. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la Conciencia Universal, ésta, es decir, Dios, es todo» (ST, VII) (111).

Hacemos punto final y dejamos para otra ocasión el análisis más detallado de esta actividad imaginativa o creadora que se convierte en «fe».

De todo lo expuesto creemos que aparece bien clara esta vertiente gnoseológica de irracionalismo unamuniano.

Si ahora volvemos nuestra mirada al camino andado en este artículo, hay que observar que todo cuanto aquí se ha dicho tiene su fundamento último en la centralidad que Unamuno atribuye a la vida y en la concepción de la misma como libertad y puro hacerse. Acerca de la centralidad de lo vital y personal hay en Unamuno unas razones que justifican la afirmación de que el problema del propio yo es lo que más interesa y preocupa (centralidad psicológica o metodológica) (112). Pero de esto a afirmar que el yo y la vida es el punto central del que todo dimana y a cuyo servicio todo se encuentra (centralidad que podríamos llamar ontológica o causativa), hay un abismo y Don Miguel en ninguna parte hemos encontrado que lo colme.

La vida, como libertad pura y absoluta autonomía que precede a cualquier iluminación racional, es algo ininteligible. «¿Es concebible una libertad que no sabe qué escoge y por qué elige una determinada dirección? Sin conciencia de la propia elección, es decir, sin iluminación cognoscitiva, no se ve cómo se pueda distinguir la libertad de la determinación. Una libertad ciega es una no-libertad, porque si no se sabe qué elegir, no hay elección; y sin ésta no hay libertad. Supeditar el pensamiento a la acción y por ende a la vida y a la libertad, trae como consecuencia ineludible la anulación de ésta, que se convierte en un ciego determinismo» (113).

Más aún; toda la crítica unamuniana de la razón se basa en un presupuesto: en la validez de los principios de identidad y de no-contradicción, principios que suponen el valor de la razón. Unamuno niega el valor de las ideas, porque éstas se oponen a la vida y la matan; es

(111) EE., II, 845-46.—Cfr. *El sentimiento de la naturaleza*, en *Por tierras de Portugal y España* (OC., I, 588-97).

(112) Cfr. nuestro artículo *La estructura trágica y problemática del ser según Don Miguel de Unamuno*, en *Salesianum*, XXII (1960), pp. 591-93.

(113) Cfr. *art. cit.*, pág. 597.

decir, la razón contradice a la vida y no vale para captarla, porque no puede realizarse lo contradictorio. O vale lo racional, y entonces el razonar unamuniano es válido, pero llega a negar el valor de la razón fundándose en la admisión implícita de este valor, o de ningún modo vale lo racional, y entonces, ni valen las razones que Unamuno trae para rechazar la razón (114). El valor del conocimiento es una evidencia innegable y que se nos impone con una claridad meridiana; se tratará de determinar el fundamento, las condiciones y los límites de tal valor (cometido de la Gnoseología), pero rechazar de plano esta validez es caer en un absoluto escepticismo, posición insostenible y que se aniquila a sí misma. Una filosofía irracionalista lleva en sí misma los gérmenes de la propia destrucción.

JOSE M.^a SANCHEZ-RUIZ

(114) «Cierto que Unamuno se defiende de antemano recusando la autoridad de la lógica; pero semejante defensa, que estaría muy en su punto si se tratase de un poema o de una novela, resulta inaceptable al referirse a un trabajo de pretensiones filosóficas y en el cual, por añadidura, se hace uso de la lógica para combatir determinados puntos de vista y apoyar otros frente a ellos» (JOSE MIGUEL DE AZAOLA: *Las cinco batallas de Unamuno contra la muerte*, en *Cuadernos*, II (1951), p. 93).