
A N N A L E S
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN-POLONIA

VOL. XL, 1

SECTIO I

2015

Universidad de Copenhagen

KATRINE HELENE ANDERSEN

La otredad de la filosofía. Miguel de Unamuno
y la función de la razón

The Otherness of Philosophy. Miguel de Unamuno and the Role of Reason

El pensamiento español ha sido marginalizado dentro de la historia de la filosofía europea hasta principios del siglo XX, en gran parte debido a su carácter literario y su falta de doctrinas sistemáticas. Predomina en España una inclinación hacia la literatura que pone la retórica y la narrativa en el centro y que rehúye de la filosofía racional y lógica, pues la razón lógico-especulativa nunca tuvo la misma influencia y prevalencia en España que en el resto de Europa. Los españoles, en cambio, optaron por una alternativa a la razón filosófico-científica vigente en el resto de Europa especialmente después de Descartes. Así, por ejemplo, aen el siglo XVII Baltasar Gracián basa su filosofía en el ingenio en vez de en la razón, en el siglo XVIII Diego de Torres Villarroel convierte el sueño en base de cognición, y a comienzos del siglo XX es Miguel de Unamuno quien definitivamente rompe con la filosofía racional y sistemática y con la razón cartesiana.

Con Nietzsche se había iniciado un nuevo capítulo en la historia de la filosofía europea especialmente marcado por la desconfianza en la razón como vía de conocimiento absoluta e infalible. Pedro Cerezo Galán la denomina “la crisis de la razón ilustrada” y señala que los tres filósofos españoles, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri, responden a esta crisis con una respuesta que define como “filosofías de la vida”¹. Cerezo Galán arguye que las tres filosofías difieren entre sí en muchos sentidos, pues la de Unamuno es una filosofía trágica, la de Ortega reflexiva y la de Zubiri especulativa, pero en común tienen una preocupación y un concepto de la razón que se diferencia de la predominante hasta Nietzsche. Unamuno es sin lugar a duda el más radical en su crítica de la

¹ P. Cerezo Galán, *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo (Unamuno, reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri))*, “Isegoría” 1998, No. 19, p. 97–136, 98.

razón y considera que la razón es enemiga de la vida porque contradice muchas de las esperanzas y afanes vitales. Para Unamuno la inteligencia analítica reduce el espíritu a instrumentalismo y cálculos, de modo que se le escapan aspectos importantes de la vida. No es Nietzsche el único filósofo fuera de España en abandonar la idea de la razón infalible y la razón como vehículo único al conocimiento y a la verdad. Como señala Julián Marías, también pensadores como Bergson y James empiezan a cuestionar la relación entre razón y vida y consideran que la verdad sobre la vida que nos facilita la razón entra en una relación muy compleja con ella; la razón empieza a cuestionarse y ya no se considera infalible². Estos nuevos vientos que soplan internacionalmente también se dejan sentir en España aunque sin causar el mismo cambio de rumbo que en otros países, pues en España no había que derrumbar la razón de su trono porque nunca lo había ocupado. No obstante, el escepticismo internacional hacia la exclusividad del conocimiento racional provoca también entre los españoles un esfuerzo más explícito y sistemático en la crítica y la definición de la razón.

Algunos de los problemas fundamentales en la filosofía de Unamuno son precisamente los de la razón y la fe, y la relación entre ambos junto a otros problemas como la existencia y la vida. La vida no se comprende sin tener en cuenta tanto la fe como la razón, y es en el cruce entre estas que se desarrolla el proyecto filosófico del pensador. Según Unamuno, la filosofía se equivoca al considerar que la razón sea garantía de un conocimiento cierto e irrefutable y al valorar la razón como la facultad primordial del hombre. Existen verdades que la razón no percibe, de modo que la filosofía debe servirse de otros métodos y vías de conocimiento en su búsqueda de la verdad. A diferencia de otras filosofías sistemáticas y doctrinarias, la de Unamuno no es una filosofía que explica sino que explora la existencia del hombre, y toda pretensión de categorizar y sistematizar la vida humana cae en error porque reduce la vida a algo que no es.

En lo que sigue, se explorará la idea de la razón que subyace a la filosofía del pensador español y su importancia para el proyecto filosófico unamuniano y su visión del hombre. Se estudiará en qué medida la razón es sustituida como ente definitorio del hombre y se examinará dónde le lleva al autor una filosofía que problematiza el racionalismo continuamente. Su modo particular de filosofar no carece por completo de metodología aunque nunca se convierte en una filosofía lógica y sistemática. Sus reflexiones filosóficas se expresan tanto en ensayos como en novelas, porque en estas nuestra existencia se deja explorar sin llegar a conclusiones tajantes, una particularidad de la filosofía de Unamuno que se va a abordar.

² J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid 1976, p. 46–47.

INFLUENCIAS Y CONFLUENCIAS

En vida Unamuno alcanzó gran fama e importancia en España gracias a su participación en el debate público en los periódicos de la época. El autor entraba en diálogo directo e indirecto con otros intelectuales contemporáneos a través de la prensa y a través de la correspondencia incesante que mantenía con algunos de ellos, la cual hoy está al alcance del lector en publicaciones póstumas. No obstante, a nivel internacional su éxito tardó más en dejarse sentir. En parte debido a las tardías traducciones de su obra al inglés, pero en parte también a la variada producción intelectual, pues la obra de Unamuno abarca desde la poesía hasta los ensayos filosóficos, pasando por obras de teatro y novelas, la importancia internacional de su filosofía tardó en manifestarse y no hasta después de su muerte empezó una labor sistemática por extraer su filosofía de esta producción inmensamente rica y original.

De joven se trasladó de su ciudad natal, Bilbao, a Madrid para estudiar Filosofía y Letras en la universidad. Abellán subraya, al son de Unamuno mismo, la influencia de los intelectuales krausistas de la época y, además, la influencia que tuvo en el bilbaíno el debate del momento entre ciencia y religión³. El resultado de este encuentro fue, en primer lugar, un escepticismo hacia la religión que le hizo abandonar la fe dogmática que se había respirado en su casa desde la infancia y, por otra parte, un acercamiento a las corrientes racionalistas y empiristas del momento. No obstante, cabe destacar que el racionalismo nunca tuvo una influencia radical en su pensamiento y que el pensador rehuyó de una metodología lógica desde muy temprano. Unamuno era un lector incansable, y muchas de las lecturas tuvieron una influencia importante en él, especialmente las del danés Søren Kierkegaard, objeto de estudio frecuente de la crítica⁴, pero también las de Schopenhauer y Nietzsche. Allan Lacy le denomina algo así como un Kierkegaard español y un Wittgenstein español en uno, porque en él confluyen un interés por el lenguaje hablado del hombre de carne y hueso y un interés, o más bien, una preocupación de tipo religioso que se deja sentir en todo su pensamiento⁵. Pero a pesar de estas afinidades, Unamuno es un filósofo original que mantiene un pie firmemente anclado en el territorio español. Le interesa y le preocupa España y, pese a las influencias y tendencias internacionales, es en su tierra nacional donde encuentra la motivación filosófica. Se mantiene fiel a una tradición filosófica española que no ve la filosofía como una disciplina racional y metódica, sino, más bien, como un campo de preguntas e intuiciones.

³ J.L. Abellán, *Historia Crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea. II*, T. V (II), Madrid 1989, p. 238.

⁴ Véanse, por ejemplo, los estudios de: J.A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962; E. Roberts, *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, Boulder 1986; J. Evans, *Miguel de Unamuno's Quest for Faith. A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe*, Cambridge 2014.

⁵ A. Lacy, *Miguel de Unamuno. The Rhetoric of Existence*, Mouton 1967, p. 8.

Como se ha mencionado antes, la crítica de la razón y la búsqueda de una alternativa representada frecuentemente en la historia de la filosofía española encuentran con Unamuno un auge indiscutible. Con él culmina una tradición o una tendencia que se remonta al siglo XVII, o incluso a la tradición humanística del XVI protagonizada por Luis Vives, la cual cuestiona la filosofía lógico-especulativa. Después de Unamuno la tradición continúa, aunque la búsqueda de una alternativa a la razón lógico-especulativa adopta un corte más europeo y metódico con Ortega, el cual difiere mucho de la filosofía unamuniana. No obstante, Ortega le debe mucho a Unamuno y su revisión crítica de la relación entre verdad y vida. También pensadores como María Zambrano y Juan Larrea siguen buscando vías nuevas para la filosofía bien entrado el siglo XX. Algunos críticos le denominan *irracionalista* o *vitalista* al vasco debido a la falta de lógica y de racionalismo metódico en su filosofía, pues en tanto que la vida no es un sistema, la filosofía tampoco debe componerse de doctrinas sistemáticas. Es decir, existe una relación inherente entre su definición de la vida y su modo de filosofar, porque, al ser fiel a sus ideas y sus dudas, su filosofía no puede verse en doctrinas sistemáticas y explicativas; tanto la vida como la filosofía deben llevarse a cabo como actividades continuas e inagotables. La suya es una filosofía de preguntas y de contradicciones más que de conclusiones tajantes y unívocas que se sirve de varias facultades humanas para llegar a una comprensión satisfactoria de la vida y de la existencia.

LA RAZÓN PROBLEMATIZADA

Tras su primer contacto con la filosofía formal y con el racionalismo y el empirismo de sus años universitarios, en los que siente cierta admiración por las posibilidades de la razón, Unamuno rápidamente se da cuenta de las limitaciones de esta. Su idea de la filosofía le aleja de una filosofía racional y especulativa, por eso la razón ya no le sirve como vehículo exclusivo, sino que tiene que servir de otros métodos y otros aspectos del hombre. En *Del sentimiento trágico de la vida* describe así la situación:

Vamos a entrar, si es que queréis acompañarme, en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro.

Lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida, aunque para transmitirlo tenga en cierto modo que racionalizarlo⁶.

Unamuno yuxtapone, de esta manera, razón y sentimiento; también la fe es un sentimiento, pero pone por encima de todo la vida. Ni la razón ni la fe bastan por sí solas, lo único que se sostiene a sí mismo es la vida, la cual es temporal

⁶ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1999, p. 161.

y se nos va. La vida es la fuente de sus ideas y la causa de sus reflexiones, pero el pensar racional no basta en la exploración de nuestra existencia. Sin embargo, la razón es un componente fundamental en la contradicción continua en la que basa su pensamiento. La vida es una lucha entre razón y corazón, o razón y sentimiento, y también su filosofía se basa en una serie de contradicciones u oposiciones que sirven para explorar la vida.

Es esta contradicción y la falta de una metodología sistemática la que le proporciona el calificativo “irracionalista” entre muchos críticos. El más insistente y prominente en esta acusación es Julián Marías, cuyo libro titulado *Miguel de Unamuno*, a pesar de su temprana fecha de publicación, sigue siendo una referencia importante en los estudios unamunianos⁷. No obstante, cabe destacar, como hace Allen Lacy, que Marías es un filósofo en la tradición de Ortega donde razón vital o razón histórica tienen un significado específico y técnico, el cual difiere bastante de la idea de la razón criticada por Unamuno⁸. No obstante, Unamuno no prescinde de la razón; es cierto que la aleja de la vida misma y del centro de su filosofía, pero no la elimina del todo y existe cierta racionalidad metodológica en su filosofía como veremos más adelante.

Uno de los puntos claves donde la razón juega un papel de máxima importancia en la obra de Unamuno es en su relación con el lenguaje. El individuo es miembro de una sociedad, y para poder entrar de pleno en la sociedad es imprescindible poder compartir ideas y pensamiento; de esta necesidad nace la razón. El filósofo explica:

La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social.

Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos⁹.

Unamuno define aquí la razón como “el conocimiento reflejo y reflexivo”, el cual considera propio del hombre, de modo que la razón desempeña un papel primordial en su comprensión del hombre. No obstante, como veremos más adelante, la razón no es suficiente para definir al hombre ni para el conocimiento absoluto. La razón ordena nuestro conocimiento reflexivo del mismo modo que el lenguaje ordena nuestro conocimiento articulado, y lo hace transmisible a nosotros mismos.

Esta relación entre razón y lenguaje divide a los críticos. Según Paul Ilie, existen tres aspectos de la cognición en relación al lenguaje en el pensamiento unamuniano: la plenitud de un conocimiento compartido por dos o más personas,

⁷ La primera edición salió en 1942 y destacan especialmente sus lecturas filosóficas de las novelas unamunianas.

⁸ A. Lacy, *op. cit.*, p. 245.

⁹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 95.

el conocimiento externo comunicado lingüísticamente y el conocimiento intuitivo y personal que pertenece al sujeto antes de comunicarse socialmente¹⁰. El estudio de Ilie demuestra que algunos textos de Unamuno indican una pertinencia nominalista, mientras que otros demuestran un profundo escepticismo hacia la eficiencia del lenguaje, lo cual enfatiza la poca claridad respecto al lenguaje y a la idea de la razón en su obra. Mario Valdés, por su parte, demuestra en su *Shadows in the Cave* la relación que establece Unamuno entre la comprensión del mundo y el lenguaje y, en última instancia, entre la autorreflexión del yo y el lenguaje, denominando a Unamuno *nominalista radical*, toda vez que el mundo solo se conoce porque el conocedor lo organiza gracias al lenguaje que ha adquirido. Valdés insiste en el origen social del lenguaje y propone que Unamuno, en este sentido, anticipa al Wittgenstein de *Philosophische Untersuchungen*¹¹. La cuestión no es sencilla y, como señala C.A. Longhurst, a Unamuno mismo la relación entre lenguaje y pensamiento le causa dificultades, ya que si el lenguaje es colectivo el pensar debe serlo también. Esta idea materialista no concuerda con la idea espiritualista del hombre que defiende Unamuno y, según Longhurst, el pensador remedia el problema introduciendo el estilo. El estilo es una suerte de expresión de personalidad a través de la escritura o de la creación literaria, de manera que el lenguaje permite, a pesar de todo, una manifestación de la individualidad y de la personalidad¹².

En resumidas cuentas, Unamuno no llega a una definición clara de la razón y no es directo en su tratamiento de ella. Siempre la trata en relación con otros aspectos del hombre como, por ejemplo, el lenguaje y la fe. Donde a veces aboga por un vínculo íntimo entre pensar y lenguaje, otras veces el pensar aparece como incompatible con el lenguaje. Destaca el menosprecio que siente el pensador hacia ambos, pues no son suficientes para llegar a una comprensión profunda y sentida de la vida. En otras ocasiones contrapone la posibilidad de la razón a la de la fe o a la voluntad. La fe o la creencia siempre le parece más fuerte que la razón, incluso en los momentos en los que duda de su fe y de la existencia de Dios esta duda le parece más fuerte y más auténtica que la duda especulativa causada por la razón. La razón se reduce en estas comparaciones a un vehículo para el pensar y a una herramienta en la búsqueda de la verdad, pero en ningún momento entra en relación directa con la verdad ni con la vida.

¹⁰ P. Ilie, *Language and Cognition in Unamuno*, "Revista Canadiense de Estudios Hispánicos" 1987, Vol. 11, No. 2, p. 289–314.

¹¹ M. Valdés, *Shadows in the Cave*, Toronto 1982, p. 6.

¹² C.A. Longhurst, *Unamuno, the Reader, and the Hermeneutical Gap*, "Modern Language Review" 2008, Vol. 103, Issue 3; *idem*, *Unamuno's Views on Language: A Critical Assessment*, "Neophilologus" 2014, No. 98, p. 581–598, 582–583.

EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO Y LA RAZÓN

La necesidad de comunicar nuestros pensamientos tiene que ver con el individuo y el hombre de carne y hueso. El centro de la filosofía de Unamuno es precisamente este hombre, es decir el hombre concreto, “el que nace, sufre y muere – sobre todo muere-, el que come, bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”¹³. El hombre de carne y hueso coexiste con otros hombres de carne y hueso, de ahí la necesidad de comunicación. No habla del hombre en general, el que no es de ningún sitio en particular ni de ninguna época, habla del hombre que tiene personalidad, cuerpo y vida. Es la existencia de este hombre y su vida las que constituyen el núcleo de la filosofía unamuniana, una filosofía que parte de lo que hay aquí y ahora para explorar la existencia del hombre. En este sentido, Unamuno se adelanta al existencialismo que va a triunfar en Europa en el siglo XX. Como ha señalado Julián Marías, el existencialismo no causó la misma sensación y revolución en España que fuera de ella porque en España ya existían existencialismos¹⁴. Paul Ilie corrobora la teoría de Marías y defiende que Unamuno sea un existencialista de primera fila¹⁵. No cabe duda de que en el caso de España la metafísica pura tradicionalmente ha sido sustituida por una filosofía de la existencia y de la vida, tanto que Eduardo Nicol lo cualifica como uno de los problemas de la filosofía hispánica, pues esta es excesivamente personal y circunstancial. Especialmente en el caso de Unamuno, la filosofía no logra trascender la vida personal de su autor e insertarse en un marco metafísico y transcendental porque es una filosofía que nace de la experiencia personal del autor. Nicol denomina de “aventura existencial” a *Del sentimiento trágico de la vida* y mantiene que debe leerse como una pieza de arte mayor y no como una obra de pensamiento. La ejemplaridad y la individualidad de la obra de Unamuno la excluyen, según Nicol, de convertirse en una experiencia filosófica que es conceptual y no estética¹⁶. Nicol ignora que un principio primordial de la filosofía unamuniana reside precisamente en la cercanía y el grado personal del proyecto, por lo cual la razón le causa a Unamuno tantas dificultades. No puede eliminarla de su proyecto filosófico pero la razón no es personal, es general. Fe y sentimiento son personales, existe un sujeto que siente y cree; en cambio la razón siendo, como es, un producto social que nos ayuda a organizar y hacer transmisible para nosotros mismos nuestros pensamientos, no entra en relación con lo más profundo de nuestro ser, y ese ser es personal e individual. La razón es útil y necesaria en relación al pensar, pero no es el pensar la fuerza más auténtica e importante del hombre, y la razón en solitario no

¹³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 79.

¹⁴ J. Marías, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid 1955, p. 30.

¹⁵ P. Ilie, *Unamuno. An Existential View of Self and Society*, Madison 1967, p. 4.

¹⁶ E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, México 1998, p. 132.

llega a lo más profundo de las cosas, no vale por sí sola en la comprensión de la vida, hacen faltan también la fe y el sentimiento.

La vía que han seguido los científicos o los filósofos que piensan racional- y lógicamente ha sido considerado el más fiable, pero para Unamuno la ciencia se debe tomar con precaución y humildad. Critica, en un ensayo de 1907, a los científicos que cometen un grave error al ignorar que cada vez que hacen un descubrimiento nuevo se expande el campo desconocido, es decir, lo que nos queda por conocer y saber¹⁷. Arremete contra toda corriente filosófica que pretende monopolizar la verdad y la vida y es precisamente lo que hace una filosofía racionalista, pues no reconoce que fuera del ámbito de la razón quedan por conocerse muchos aspectos de la verdad y de la vida, porque convierten la creencia en la razón en una religión como tantas otras. El error más grave de la ciencia es reducir la verdad a un dogma y convertirla en algo inerte. Los científicos convierten los principios y dogmas filosóficos derivados de conclusiones científicas en una religión y se rinden frente a lo que la razón demuestra ser la verdad. Pero la sumisión del espíritu frente a una verdad racional y objetivamente fijada ni fortifica ni eleva, sino que humilla el corazón. Convertir en religión aquello dictado y engendrado por la razón deviene una paradoja. Sin embargo, la creencia tampoco debe tomarse como una verdad en sí. También el creyente debe examinar los fundamentos de su verdad. La verdad debe buscarse en todo y continuamente. En su ensayo *Verdad y Vida* de 1908 dice:

Y he aquí cómo se enlazan la verdad en la vida y la vida en la verdad, y es que aquellos que no se atreven a buscar la vida de las que dicen profesar como verdades, jamás viven con verdad en la vida. El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira. El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero, y nada más que un embustero¹⁸.

Tanto razón como fe son vías de acceso a la verdad pero ninguna de las dos es una categoría estática e inalterable. Se fusionan con la vida en la búsqueda de la verdad.

La fe se apoya en la razón para darse a conocer y la razón en la fe para hacerse relevante en cuanto a la vida y para no caer en el abismo de los dogmas científicos. En *Del sentimiento trágico de la vida* dice:

[...] si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible – y ante todo transmisible a mí mismo, es decir, refleja y consciente –, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital¹⁹.

¹⁷ M. de Unamuno, *Cientificismo*, “Ensayos” 1951, T. II, p. 509–516.

¹⁸ *Idem*, *Verdad y Vida*, “Ensayos” 1951, T. II, p. 377–384, 383–384.

¹⁹ *Idem*, *Del sentimiento trágico...*, p. 153.

La razón no vale por sí sola pero es una herramienta de la que hacemos uso para conocer y saber y que nos permite pensar y hablar, lo cual corresponde a cierto grado de racionalización. Pero la razón no es vital como en el caso de Ortega. Unamuno sigue viendo la razón como algo distinto a la vida mientras que la fe, en cambio, entra en una relación más íntima con ella. Como se ha mencionado arriba, la razón no nace de lo más profundo de nuestro ser, no corresponde a lo más auténtico del hombre. Su función es clara y primordial: hace transmisible nuestro pensar, pero ella sola no define al hombre.

Por la misma razón critica a Descartes y la herencia cartesiana, es más, se burla de él. Mantiene que el escepticismo le lleva a la razón a analizarse a sí misma y a su propia validez hasta llegar a un punto de incertidumbre deconstructivista que no supone un consuelo ni remedia la incertidumbre. Es sobre este fundamento que la desesperación del sentimiento vital tiene que fundar su esperanza²⁰. Por este motivo denomina la duda metódica cartesiana “cómica”. Es una duda teórica y provisional, no es el verdadero escepticismo, es simplemente una duda de “estufa”²¹. No es una verdadera duda vital, sino una duda que no llega al alma, no llega a lo más profundo de nuestro ser. La razón, la lógica y la ciencia explican el mundo y nuestra existencia, pero no salvan el alma. El inevitable fin de la vida despierta en Unamuno el desesperado deseo de ser inmortal, pero la razón no sabe resolver la cuestión de la inmortalidad del alma porque para ella no supone un problema; la razón no se adentra en las cosas, sino que se limita a explicarlas. No pertenece a la esfera sentimental y volitiva del hombre, que viene a ser el lado más auténtico de este. En ese sentido, la razón está alejada de la vida o de la verdadera problemática del hombre. No obstante, tanto razón como fe forman parte del hombre, pero pretender que este sea primariamente definido como ser pensante no corresponde al vitalismo que subyace a toda la filosofía unamuniana.

LA NOVELA COMO MÉTODO

El menosprecio hacia la razón y hacia el pensamiento sistemático que siente Unamuno tiene como resultado una filosofía sumamente a-metódica en tanto que la filosofía unamuniana carece de método riguroso. No obstante, existe una constante en su filosofía que constituye, si no un método en sentido estricto, sí una especie de andamio en el que apoyarse. Unamuno es consciente de la dificultad que supone presentar una filosofía a-metódica y a-sistemática, pero la suya es una filosofía de la vida y, como tal, no corresponde a una teoría generalizadora ni a una metodología rigurosa. Ya en *En torno al casticismo* de 1895 el pensador resalta que el método que se propone usar en esta fase temprana de su pensamien-

²⁰ *Ibidem*, p. 149.

²¹ *Ibidem*, p. 150.

to se basa en “la afirmación alternativa de contradictorios”²². Unamuno no busca la virtud del término medio aristotélico, sino que la clave está precisamente en la contradicción, en mantener la contradicción y la tensión entre dos polos, lo cual crea una dinámica de lucha vital en el alma del lector para que las conclusiones florezcan en cada uno de ellos. También la vida misma del hombre es una lucha entre sentimiento y razón, de modo que su método filosófico o, mejor dicho, su modo de filosofar, es un fiel reflejo de su visión del hombre.

Esta contradicción metódica, junto a su compleja y escéptica idea del lenguaje, le lleva a la novela como vehículo filosófico. Busca alejarse del uso científico o lógico-especulativo de la razón y del lenguaje puramente racional y aspira a emplear un método que implique al lector. La respuesta es la novela, por razones obvias: la progresión de la novela es leal a la vida; tiene un comienzo y un fin, igual que la vida misma, pues es una muerte imaginada, como destaca Marías²³. Incluye al lector a nivel interpretativo – el lector es co-creador de la novela – y no apela exclusivamente a la razón sino a los sentimientos del lector. Además, el lenguaje literario rehúye de la racionalización lingüística y permite un uso más personalizado del lenguaje, aunque lo más importante es la directa participación del lector.

C.A. Longhurst ha señalado en reiteradas ocasiones el papel del lector en la obra de Unamuno. Subraya que en su época la crítica literaria todavía se centraba en el autor y mucho del trabajo crítico se centraba en la circunstancia y la intención del autor. A lo largo del siglo XX, esta tendencia cambia, y el texto empieza a ocupar una posición central hasta que, en última instancia, el lector se convierte en centro. Esta idea tiene un antecedente en Unamuno, resalta Longhurst. Cita una carta a Clarín de 1895 donde el pensador escribe: “Me empeño en que el lector colabore conmigo”²⁴, pero también sus obras literarias incluyen comentarios dirigidos directamente al que lee, lo que hace evidente la importancia del lector. Así por ejemplo, Víctor Goti, personaje de *Niebla*, dice que los personajes literarios no tienen más interior que el que les concede el lector²⁵ y, en *San Manuel Bueno, mártir*, Unamuno mismo se presenta al final de la novela como editor del documento publicado y le habla directamente al lector diciéndole que es él quien “da” al lector la historia de Ángela Carballino²⁶. No obstante, donde más explícito es el papel del lector es en *Cómo se hace una novela*. Aquí define la lectura de una novela como una recreación, leer una novela es revivirla y recrearla, pero no solo es la recreación de la obra, sino del lector mismo. Vida y creación son simultáneas, vamos creando a la par que vivimos, por la misma razón el pensador anima a todos a que hagamos la novela de nuestras vidas, porque creación

²² *Idem*, *En torno al casticismo*, Buenos Aires 1952, p. 15.

²³ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, p. 81.

²⁴ C.A. Longhurst, *Unamuno, the Reader...*, p. 741–752, 746.

²⁵ M. de Unamuno, *Niebla*, Madrid 2005, p. 274.

²⁶ *Idem*, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid 2002, p. 167.

y voluntad constituyen la autenticidad de la vida mientras que la razón meramente sirve como vehículo al conocimiento sobre algo, pero ese “algo” es diferente a la razón misma.

También en el prólogo a *Tres novelas ejemplares y un prólogo* de 1920, insiste en la primacía de la creatividad y la creación del hombre. Aquí establece una especie de gramática de su pensamiento, es decir, algunos de los principios para su filosofía. Empieza por tratar la creación de personajes novelísticos pero, al más puro estilo unamuniano, sus reflexiones desembocan en ideas acerca de la existencia y el ser del hombre. Distingue entre realismo y realidad: un personaje puede ser realista, pero el realismo se limita al parecer por fuera, en cambio, la realidad, lo real de un personaje tanto como de una persona, nace de dentro. Nace del auténtico deseo de ser, de la voluntad de ser, del querer ser. El querer ser es el fundamento de toda existencia. Subraya la diferencia entre el querer no ser y el no querer ser. El primero posee ser, porque se quiere siendo, en cambio, el que no quiere ser no es, no existe²⁷.

Por eso la existencia de los personajes ficticios en algunos casos se sobrepone a la existencia de sus autores. El querer ser está vinculado a la creación. La manera más auténtica de existir es creando, y para crear hay que querer crear y querer ser, de modo que el querer ser y la creación son intrínsecamente vinculados. Relacionada con la creación está la imaginación, y en último término el conocimiento, pero no es el conocimiento el asunto principal. En *Del sentimiento trágico de la vida* da la vuelta al viejo dicho escolástico de que “no se quiere nada que no se haya conocido antes” y mantiene que “no se conoce nada que no se haya querido antes”²⁸. Detrás del conocimiento se esconde también el deseo de conocer. El deseo, la voluntad o el querer ser o conocer se convierten, por lo tanto, en la fuerza más auténtica del hombre y es in-reducible a la razón. La razón, gracias a su vínculo al lenguaje, ordena nuestro conocimiento y lo verbaliza, pero no es la fuerza más auténtica del hombre ni es la verdad.

Concede tanta importancia a la creación y al ser creado que la jerarquía ontológica habitual entre creador y ser-creado se quiebra, pues el creador solo es creador porque crea, de modo que su existencia depende de lo creado. Tanto que, en palabras del propio pensador, sus personajes le crean tanto a él como él a ellos, y él solo existe como autor gracias a los personajes que ha creado. Este juego de existencias corresponde a la contradicción y la oposición antes mencionado. Igual que la vida misma se define por ser una lucha entre polos y su filosofía se basa en un andamio de posturas opuestas, también la existencia debe fundamentarse en una relación recíproca de existencias. El que no crea no *es*, no existe, tal y como el no-creado tampoco, por eso Unamuno solo existe gracias a la creación de sus

²⁷ *Idem*, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Madrid 2004, p. 33.

²⁸ *Idem*, *Del sentimiento trágico...*, p. 153.

personajes. Cuando Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*, se sale del marco ficticio esbozado para él para enfrentarse a su autor y reclamar su existencia se confirma tanto la existencia de Augusto como la de Unamuno, ninguno existe sin el otro. No obstante, Augusto Pérez se recrea continuamente en la mente del lector, mientras que Unamuno-autor está condenado a morir igual que todo ser vivo. Curiosamente Unamuno se salva a sí mismo y se asegura una existencia perpetua al incluirse en la novela como autor y creador, porque así también él es recreado continuamente en cada lectura.

La creación viene a ser, por lo tanto, un aspecto fundamental de la filosofía unamuniana. El hombre es creador y es un querer ser. La novela es clave porque es una creación y, como tal, una manifestación del ser más auténtico. Además, se convierte en un método filosófico porque manifiesta la contradicción o el juego de opuestos entre autor-creador y texto-creado. Esta contradicción se repite en la lectura donde el lector se convierte en co-creador, de modo que se reproduce la contradicción dialéctica de antes, ahora entre lector-creador y texto-creado, siempre teniendo como motivo la creación y no la explicación. La novela explora la existencia al margen de la razón, es fiel a la vida misma porque termina igual que ella y se basa en lo particular para llegar a una comprensión absoluta. De esta manera, la novela se convierte en filosofía.

CONCLUSIÓN: ENTRE RACIONALIDAD Y LITERATURA

En su ensayo *Sobre la tumba de Costa* de 1911, Unamuno mismo resalta la tradición literaria y filosófica española, dice:

Es inútil darle vueltas. Nuestro don es, ante todo, un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura. Nuestros filósofos, a partir de Séneca, son lo que en Francia llaman moralistas. Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental²⁹.

Este don literario no es exclusivamente un don de escribir literatura, que sin lugar a duda lo es, sino también un don que permite comprenderse literariamente. No sólo es la literatura una manera de expresar una filosofía, sino que es una manera de comprenderse. Tanto Unamuno como Ortega buscan en *El Quijote* una manera de comprender al hombre aunque no están de acuerdo respecto a qué comprenden a través del libro. Ortega busca la comprensión del hombre a través de una comprensión del autor, es decir, a través de Cervantes-autor³⁰, mientras

²⁹ *Idem*, *Sobre la tumba de Costa*, "Ensayos" 1951, T. I, p. 921–937, 930.

³⁰ Ortega propone: "No podemos entender el individuo sino al través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía; pero las cosas artísticas –como el personaje Don Quijote–, son de una sustancia llamada estilo. Cada objeto estético es individuación de un

que Unamuno, por su lado, busca en el personaje una comprensión de la vida, porque, como Don Quijote, nadie ha sabido existir y tomar posesión de su existencia. Unamuno quiere hacer de Don Quijote una filosofía y una religión, porque “Don Quijote no se resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética”³¹. Don Quijote se pone en ridículo lo cual exige coraje y valor, igual que ir en contra de las corrientes como han hecho todos los innovadores de la historia. No solo es Don Quijote un ejemplo de una existencia perpetua y eterna, novelística pero real, sino que su manera de pensar es “a lo loco”, piensa en contra de la razón y fuera de ella, lo cual supone cierta racionalidad también. La razón no queda eliminada ni para Don Quijote ni para Unamuno, simplemente no basta para un proyecto filosófico que busca la totalidad y la profundidad. La razón le supone a Unamuno una limitación que no le deja abarcar toda la verdad. En *Cómo se hace una novela* elabora:

Estar loco se dice que es haber perdido la razón. La razón, pero no la verdad, porque hay locos que dicen las verdades que los demás callan por no ser ni racional ni razonable decirlas, y por eso se dice que están locos. ¿Y qué es la razón? La razón es aquello en que estamos todos de acuerdo, todos o por lo menos la mayoría. La verdad es otra cosa, la razón es social; la verdad, de ordinario, es completamente individual, personal e incommunicable. La razón nos une y las verdades nos separan³².

Consecuentemente la razón se reduce a su función útil. Sistematiza y hace transmisible y comunicable nuestro pensar, pero cualquier filosofía que se satisfaga con esto no llega a lo más profundo de la vida. Unamuno no permite que la razón reduzca la vida y la existencia del hombre a las categorías y al orden que ella conlleva porque “El sistema – que es consistencia – destruye la esencia del sueño y con ello la esencia de la vida”³³.

En Unamuno confluyen varias tendencias filosóficas, tanto europeas como españolas, pero el producto final es muy personal. Es una filosofía que le ha salido del más profundo de su alma, o de la vida misma. Es cierto que Unamuno había leído y se había inspirado en varios filósofos europeos – Schopenhauer, Hegel, Kant, Spencer, entre otros – pero la cruzada contra la razón y contra la filosofía especulativa y el hombre racional le viene de nacionalidad. Los filósofos mencionados a principio de este estudio son solo algunos de los que inician la vía alternativa a la filosofía “racionalista” años atrás, porque el racionalismo no ha

protoplasma-estilo. Así el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes. [...] Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el Cervantes de los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro”. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid 2012, p. 87.

³¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico...*, p. 281.

³² *Idem*, *Cómo se hace una novela*, Madrid 2009, p. 147.

³³ *Ibidem*, p. 179.

constituido el modo lógico de llevar a cabo un proyecto filosófico en España, pero con Unamuno empieza una labor más sistematizada, a pesar de todo, por tratar las deficiencias de la razón y la filosofía sistemática en un ambiente internacional que invita a una reflexión metodológica y a nuevas maneras de hacer filosofía. Unamuno no es consistente en su manera de tratar la razón y en ocasiones se contradice a sí mismo. No llega a una definición clara de ella como en los casos de Ortega y Zambrano, pero construye un proyecto filosófico que gira en torno a ella, a la vez que la critica y señala sus carencias. Igual que Don Quijote, Unamuno piensa “a lo loco”, es decir, piensa fuera de la razón lógica. No puede prescindir de ella, porque es indispensable para el pensar y para el hablar, pero el centro de su filosofía es aquello que permanece donde la razón no llega, y para llegar a ello tiene que hacer uso también de la fe y la imaginación.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán J.L., *Historia Crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea. II*, T. V (II), Madrid 1989.
- Cerezo Galán P., *Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)*, “Isegoría” 1998, No. 19.
- Collado J.A., *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid 1962.
- Evans J., *Miguel de Unamuno's Quest for Faith. A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe*, Cambridge 2014.
- Ilie P., *Language and Cognition in Unamuno*, “Revista Canadiense de Estudios Hispánicos” 1987, Vol. 11, No. 2.
- Ilie P., *Unamuno. An Existential View of Self and Society*, Madison 1967.
- Lacy A., *Miguel de Unamuno. The Rhetoric of Existence*, Mouton 1967.
- Longhurst C.A., *Unamuno, the Reader, and the Hermeneutical Gap*, “Modern Language Review” 2008, Vol. 103, Issue 3.
- Longhurst C.A., *Unamuno's Views on Language: A Critical Assessment*, “Neophilologus” 2014, No. 98.
- Marías J., *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid 1955.
- Marías J., *Miguel de Unamuno*, Madrid 1976.
- Nicol E., *El problema de la filosofía hispánica*, México 1998.
- Ortega y Gasset J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid 2012.
- Roberts E., *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, Boulder 1986.
- Unamuno M. de, *Cientificismo*, “Ensayos” 1951, T. II.
- Unamuno M. de, *Cómo se hace una novela*, Madrid 2009.
- Unamuno M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid 1999.
- Unamuno M. de, *En torno al casticismo*, Buenos Aires 1952.
- Unamuno M. de, *Niebla*, Madrid 2005.
- Unamuno M. de, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid 2002.
- Unamuno M. de, *Sobre la tumba de Costa*, “Ensayos” 1951, T. I.
- Unamuno M. de, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Madrid 2004.
- Unamuno M. de, *Verdad y Vida*, “Ensayos” 1951, T. II.
- Valdés M., *Shadows in the Cave*, Toronto 1982.

SUMMARY

Spanish thinking has till the beginning of the 20th century been marginalised within the history of European philosophy due to its literary form and lack of systematic doctrines, but especially due to the idea of reason. Speculative reason never had the same influence on Spanish thinking as it did on thinking in the rest of Europe, and with Miguel de Unamuno the idea of reason and its philosophical use becomes explicitly problematized. The present study analyses and discusses the definition and the function of reason in the philosophy of Unamuno. It analyses the relationship between reason and language and between reason and belief. Also the consequences of Unamuno's scepticism towards the primacy of reason are discussed in relation to his vision of man and to his philosophical method.

Keywords: Unamuno; reason; belief; language; novel; Spanish thinking