

ISSN: 0210-749X

UNAMUNO EN EL CRISOL, 1895-1912: LA ELABORACIÓN DE LA DIALÉCTICA ABIERTA

Unamuno in the Crucible, 1895-1912: The Development of an Open Dialectic

Mario J. VALDÉS
Universidad de Toronto
Chair of Ibero-American Studies
14045 John P. Robarts Research L.
Toronto, ON Canada M5S 1A1

Fecha aceptación original, mayo 1998

BIBLID [0210-749X (1997) XXXII]

Ref. bibliogr. VALDÉS, Mario J. Unamuno en el crisol, 1895-1912: la elaboración de la dialéctica abierta. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, XXXII, páginas.

RESUMEN

La primera indicación concreta en la obra de Unamuno de lo que sería la dialéctica abierta se expone en *En torno al casticismo* (1895): "Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha" (vol. I: 784). Sin embargo, todavía faltaban años de reflexión y de angustia espiritual para que se logrará plenamente en *Del sentimiento trágico* (1912). Este ensayo presenta un esbozo de esa trayec-

toria de la contradicción a la dialéctica. Paso a paso, Unamuno construye todo un lenguaje filosófico y metafórico para describir un sistema dinámico, una corriente que no se tiene que estancar para ser comentada y descrita. Para 1908 empieza a reescribir su "Tratado del amor de Dios" en una dialéctica abierta, elaborando en cada paso la filosofía de la tensión creativa. El "Tratado" se convierte en *Del sentimiento trágico* al terminar la transferencia de contradicción en dialéctica abierta.

PALABRAS CLAVE: *Crítica e interpretación, Filosofía y religión.*

ABSTRACT

The first concrete indication in Unamuno's writings of what would eventually be an open dialectic is in *En torno al casticismo* (1895): "It is preferable, I believe, to follow another approach: the alternative affirmation of contraries; it is preferable to bring out the power of the extreme positions in the soul of the reader so that the median point that results from this struggle comes forth" (I: 784; my trans.). Nevertheless, years of reflection and of personal anguish were to pass before the dialectic took its final form in *Del sentimiento trágico* (1912). In this essay I outline the trajectory that took him from contradiction to dialectic. Step by step, Unamuno constructed a philosophical and metaphorical language that could describe a dynamic system, a running current that did not have to be stilled in order to be described. By 1908 Unamuno began to rewrite "Tratado del amor de Dios" which he had started in 1905. He rewrote it as an open dialectic that brought out the creative tension of the force field. The "Tratado del amor de Dios" becomes *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*; the transformation marks the culmination of the transition from contradiction to open dialectic.

KEY WORDS: *Criticism and interpretation, Philosophy and religion.*

Miguel de Unamuno, el pensador más original y perturbador de este siglo en España, es para 1912 sobreviviente de profundas crisis psicológicas que le llevaron en más de una ocasión al borde de la desesperación. El rasgo distintivo que separa al joven profesor de Salamanca a fines del siglo diecinueve del pensador maduro es su transformación del conflicto íntimo y personal a una dialéctica abierta que anticipa por más de medio siglo al pensamiento post-heideggeriano de nuestra época. La trayectoria que lleva a Unamuno del conflicto íntimo a la dialéctica abierta es el tema que me ocupa en estas páginas. Comentaré dos textos unamunianos: "El mal del siglo", ensayo inédito escrito alrededor de 1897, y el capítulo siete de *Del sentimiento trágico*, "Amor, dolor, compasión y personalidad".

1. UNAMUNO ESCRIBE EN EL ENSAYO DE 1897

Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos casos más tristes que el de este nuestro siglo, en que á los espíritus cultos desorientados sumerge en la

tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo. Por donde quiera síntomas de descomposición espiritual y ruinas de ideas, ya muertas, ya abortadas. Pero de las entrañas mismas de este desencanto brotan esperanzas, y á fijarnos bien, aparecése nos el tal ocaso cual si fuese una aurora. Aparente atonía tapa un vivo hervor íntimo, así como el desvío que gran parte de la juventud muestra hacia los llamados por autonomasia intereses generales y su apartamiento de la ostensible vida pública puede ocultar tal vez una profunda obsesión por los eternos intereses individuales, que siendo de cada uno de los hombres, resultan al cabo los más universales de todos los intereses humanos. Hay, acaso, en esta actitud de los jóvenes mucho de compás de espera, de examen de conciencia y de recolección de fuerzas. Mas el hecho social patente es el de que una enervadora fatiga paraliza á los espíritus en su movimiento expansivo, tirándolos á repaso, y el de que parece preludiarse á las veces un sueño social tan reparador acaso y tan fecundo como lo fuera el de la edad media, el de aquella recogida edad de pueblos crisálidas en que una tan intensa vida doméstica y religiosa rehizo las almas destrozadas por la última desesperación de la decadencia romana.

El paradigma metafórico que opera en estas líneas es el del fénix, antiguo mito de Egipto, que se consume en su propio fuego para nacer con vigor espléndido. Por un lado los espíritus cultos están en ruinas, en descomposición avanzada, con ideas muertas o borradas, todo debido a la fatiga del racionalismo positivista de fin de siglo, pero de las entrañas mismas de este marasmo brotan esperanzas como el mismo pájaro fénix y el ocaso y decadencia de la cultura se convierte en la aurora de una edad nueva. Hay que saber reconocer las señas del segundo renacimiento porque la atonía extendida suele tapar y esconder el vivo hervor de la juventud que abandona la enervadora fatiga de los llamados intereses generales del racionalismo que ha paralizado al pensamiento de los intereses individuales que son los verdaderamente universales porque son compartidos por toda la humanidad. Se prelude un nuevo sueño social, no abstracto sino concreto, de personas de carne y hueso con una conciencia social reparadora tan fecunda que construye una nueva realidad. La época actual (fin del siglo diecinueve) es comparable a la edad media con su íntima desesperación de la decadencia romana y la regeneración de los pueblos romanizados. Es importante tomar en cuenta que implícito en esta metáfora hay un ciclo de decadencia, debido al exceso, seguido por una regeneración de vitalidad individual y que la decadencia así como la regeneración se repiten vez tras vez.

Leamos ahora al Unamuno de 1912:

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. La razón, por su parte, mecaniza o materializa.

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo –que es, en cierto modo, sociedad– y la sociedad –que es también un individuo–, inseparable el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social, que al relacionarnos con los demás nos hace concientes, y la materia o elemento individual individuante, y se dan en uno, fecundándose mutuamente, la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios. (vol. VII: 199)

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios. (vol. VII: 201)

He aquí en plena operación la dialéctica abierta de Unamuno. Fantasía, que es el sentido social, se opone a la razón, que mecaniza o materializa, pero esta es una oposición continua y fecundadora ya que la tensión polar entre las dos crea la fecunda experiencia del vivir. No vence la una a la otra, ni la desplaza, sino que se entremezclan en su dinámica oposición con inesperadas interpretaciones y construcciones.

Pero si hay esta dialéctica abierta en lo más íntimo del ser humano, hay otra dialéctica macrocósmica que también opera y esta es la oposición entre el individuo y la sociedad. Son distintos, pero inseparables, porque no hay sociedad sin individuos, no hay individuos sin sociedad. El animal humano en su materialidad, si es que puede sobrevivir en aislamiento, nunca podrá ser individuo sin participar en la lengua que es la colectividad social. Y hablar de la sociedad despersonalizada no es nada más ni menos que una abstracción del racionalismo más pobre. El individuo es sociedad en cuanto comprende dentro de su ser toda una serie de formas de vida sociales como es el ser padre, hijo, amigo, empleado, patrón, amante, enemigo, etc. La sociedad se puede considerar “individuo” cuando expresa un sentimiento o juicio que de verdad es colectivo de todos, o casi todos, los participantes en la comunidad. La realización de la conciencia no se da ni en el individuo aislado ni en la sociedad colectiva sino en la interacción entre el uno y el otro. El sentido de la existencia nace de la relación con los demás que nos hace concientes.

Para resumir lo que he comentado: la dialéctica de la fantasía y la razón son esencialmente polaridades de la conciencia humana; la fantasía ensancha, extiende, capta la otredad, pero la razón la fija y la situa, sacándola así de su flujo es el procedimiento que nos permite analizarla. Este es el microcosmo de la conciencia humana, pero hay un macrocosmo que es el vivir dentro de una lengua que es una sociedad. La dialéctica individuo-sociedad es nada menos que la creación de la conciencia de la realidad en cada ser humano que a la vez es individuo y sociedad.

Finalmente, el problema humano fundamental viene con la conciencia de la vida que también es conciencia de la muerte. ¿Cómo vivir con la muerte? La respuesta de Unamuno también es una dialéctica abierta entre la vida y la muerte. El ser humano ha creado la idea de Dios como el sentimiento trágico. Este Dios no es el abstracto principio que no se mueve. Este Dios es lo más esencial del sentimiento por la vida que está en cada ser humano. Todo lo demás, dice Unamuno, no es más que apariencia. Su afirmación más fuerte de esta dialéctica del ser es: lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Concluye este capítulo con la idea que el Dios que nos hemos creado es necesidad, no es opción; y es necesidad no para pensar la existencia sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es la existencia humana. Ese Dios de Unamuno como creación humana es la esencia de la dialéctica abierta entre la vida y la muerte, dos polos que no se pueden separar y que, mientras estén opuestos, hay tensión, hay lucha, hay conciencia del vivir. Al que no pueda crearse el Dios dialéctico sólo le queda sumirse en la más abyecta desesperación.

2. El génesis de *Del sentimiento trágico* está en los años 1904-5, inmediatamente después de la crisis espiritual más severa que sufrió Unamuno. De 1905 hasta que empezó a publicar los capítulos de este ensayo filosófico en *La España Moderna* (diciembre de 1911 a noviembre de 1912) hay un largo camino de reflexión, revisión y reescritura. El título original era "Tratado del amor de Dios," para el otoño de 1910 ya había cambiado al que será el definitivo: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*. El último año de trabajo intenso en este texto fue del otoño de 1910 al de 1911 y es también el período en que escribió la mayor parte de los poemas de *Rosario de sonetos líricos*. Hay una relación íntima y profunda entre los dos libros que reflejan la dirección del pensamiento de Unamuno y, de mayor importancia, la elaboración de la dialéctica abierta. Manuel García Blanco nos ha legado un riquísimo recorrido de este proceso intelectual y espiritual. Anotaré algunas de las observaciones hechas por García Blanco en su introducción en las *Obras completas*: "En la [carta] del 9 de mayo le dice a Jiménez Ilundain: '...por Dios entiendo lo mismo que entienden la mayoría de los cristianos: un Ser personal, conciente, infinito y eterno que rige el Universo . . . creo en El porque tengo en El *experiencia* personal, porque lo siento obrar y vivir en mí. Y no me pregunte más de esto que ni es cuestión de razonar ni me gustan las polémicas'" (vol. VII: 12-3). He aquí un Unamuno sumido en la contradicción entre la razón y el sentimiento por el que ahora ha optado, como antes había optado por el opuesto.

Unos meses después, el 26 de octubre de 1905, escribe a Eduardo Marquina: "Y el comprender que todos los hombres sufrimos juntos la común miseria del vivir aquí desterrados es la raíz de la caridad. Y no voy a anticiparle más de mi *Tratado del amor de Dios*" (vol. VII: 13) . Para fines de ese

año, en diciembre, escribe otra vez a Jiménez Ilundain: “Cada día me siento más cristiano, más creyente en la otra vida y menos positivista, o como usted quiera llamarlo. ¡Y no quiero decirle lo que me parece eso de juzgar como una flaqueza de mi espíritu el creer en el Dios personal del cristianismo y en la otra vida! De buena gana me extendería yo ahora, haciendo gala del estado de animación y plenitud de fe y esperanza en que me hallo. Pero todo vendrá” (vol. VII: 13). El entusiasmo de Unamuno en esos días tiene no poco del alivio de quien ha regresado al abrigo de su niñez. En una carta del 15 de febrero de 1906 a Federico de Onís extiende un empático abrazo a Nietzsche a quien en tantas ocasiones anteriores había descalificado: “Y ni siquiera comprenden la íntima tragedia de Nietzsche desesperado por no poder creer y arremetiendo a Cristo por no lograr hacerse al consuelo cristiano. Mayor enamorado de Cristo no le ha habido. Y todos esos badulaques de alma huera, que no sienten el furioso anhelo de la eternidad personal, toman en labios a ese hombre que vivió loco bajo esa pasión de ánimo. Ni comprenden que es más noble vivir así, desesperado, luchando con la Esfinge, que no ponerse en las estúpidas filas de Epicurio, capitán de las almas vacías” (vol. VII: 14). No cabe duda que el Nietzsche descrito por Unamuno es el vivo reflejo de la crisis espiritual por la que él había pasado.

Unamuno está, de nuevo paso a paso, distanciándose de esa fe del carbonero que había elogiado. Escribe a J.V. González el 1º de enero de 1906 las siguientes observaciones: “Y meditando en el amor de Dios, que es compasión a Dios, a la conciencia del Universo, al verla presa de la materia, y meditando en los más hondos y vitales problemas, me fuí entristeciendo y me fué invadiendo la enorme pesadumbre de existir en el tiempo, la tristeza de tener conciencia” (vol. VII: 14-5). En la dialéctica abierta el que indaga no se mueve de un opuesto al otro, en contradicción, sino que se mantiene en la tensión negativa del uno contra el otro. El 18 de noviembre de 1906 escribe a Juan Maragall:

Copio de mi *Tratado del amor de Dios*: ¡Terrible mal la inteligencia! La inteligencia tiende a la muerte; a la estabilidad, la memoria. Lo vivo, que es lo absolutamente inestable, o absolutamente individual, es impensable. La lógica tiende a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar o tiempo en que se nos ocurra. Y esto no es la verdad. *Mi idea de Dios es distinta de sí 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 cuajar en ténpano la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo hay que destruirlo; para comprender algo hay que matarlo en la mente.” (vol. VII: 15-6; énfasis mío)

El 6 de noviembre de 1907 publica el ensayo “Mi religión” que es la primera elaboración amplia de la creciente dialéctica: “Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente

con el misterio; *mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche*, como dicen que con El luchó Jacob” (vol. VII: 17; énfasis mío).

Después de meses de dedicarse a otros quehaceres regresa al “Tratado” con mayor reflexión aunque no con menos dolor. Escribe a Pedro de Múgica el 13 de abril de 1909: “Y sigo trabajando en mi *Tratado de amor de Dios*, donde voy dejando, hace ya tres años, todas mis inquietudes y tristezas” (vol. VII: 18). La expresión amplia de la dialéctica se lee en *Del sentimiento trágico*; en el capítulo octavo, “De Dios a Dios” leemos: “Y el Dios lógico o racional, el Dios obtenido por vía de negación, el ente sumo, se sume, como realidad, en la nada, pues el ser puro y la pura nada, según enseñaba Hegel, se identifican. Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la Conciencia del Universo” (vol. VII: 210). Y, en el mismo capítulo, ya para concluir, escribe: “Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en El. Y está en nosotros por el hambre que de El tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer” (vol. VII: 214). La carencia de Dios, la ausencia de Dios, es precisamente la tensión vital entre la razón y el pensamiento que no es ni uno ni el otro sino la relación entre los dos. El querer que haya Dios es el Dios de la dialéctica abierta.

Para terminar estas notas de transición entre el Unamuno prisionero de los opuestos y el Unamuno que vive y encuentra la realidad en este proceso tensional, cito una vez más la recopilación de la correspondencia hecha por Manuel García Blanco. Unamuno le escribe a Francisco de Cossío el 24 de octubre de 1914: “El juego dialéctico de mis contradicciones no ha hecho sino corroborar esa unidad fundamental. Mi *Sentimiento trágico* lo he venido pensando más de diez años, pero zurré las notas tomadas en ese tiempo y redacté el libro según enviaba las cuartillas a *La España Moderna*” (vol. VII: 30). Tiene razón en cuanto a los años que le llevó madurar este libro. Lo que no dice es la laboriosa reescritura, los tachados sobre tachados del “Tratado” cuando estaba sumido en el callejón sin salida de la contradicción oscilante y que sólo en los últimos tres años, 1908 a 1911, superó este obstáculo mayor y encontró el medio de pensar y expresar la dialéctica abierta.

3. ¿Cómo podemos justificar la observación que he hecho al comienzo, que esta dialéctica abierta de Unamuno anticipa por más de medio siglo al pensamiento que marca a nuestra cultura a fines del siglo veinte?

La búsqueda hemenéutica de Unamuno a partir de los ensayos, entre 1891-95 y hasta su muerte en 1936, nunca implica soluciones o identificación inertas y fijas. Todo lo contrario, cada apropiación hecha es parte de un proceso, de una dinámica que siempre está transformándose. Bien lo describe Cerezo Galán: “Este sentido dialéctico de superar, que es conjuntamente negación e integración (Aufhebung), es el inspirador del análisis crítico-hermenéutico de Unamuno.” (176)

La razón obvia de por qué Unamuno fue tan mal comprendido por sus contemporáneos, aún por un pensador de la categoría de Ortega y Gasset, es que sólo veían en él la pasión disidente, la contradicción como arma, la intolerancia con la atonía y parálisis, que señalaba a todo momento en una España que veía sumida en inercia y decadencia, en un aislamiento de autocomplacencia. Sin embargo, una lectura más atenta de su prodigiosa producción ensayística y literaria revela que dentro de este furor dramatizado, surge, y se logra, una filosofía del hombre que es una dialéctica abierta. Es ésta una visión escindida de la realidad, una en que la conceptualización de los opuestos sólo sirve para entender la tensión vital que separa lo vivo de lo muerto y olvidado, ya que lo muerto puede ser revivido en la conciencia de los participantes de la realidad cultural. Esta dialéctica abierta de Unamuno es, a la vez, reflexión filosófica y método de interpretación hermenéutica.

La dialéctica del modo que la desarrolla Unamuno impulsa hacia lo que Paul Ricoeur ha llamado la ganancia neta en la oposición entre los contrarios. El esquema dialéctico empieza a formarse con *En torno al casticismo*, recibe un gran impulso con la crisis de 1894, y toma su forma madura en la primera década del siglo veinte. La fluidez del movimiento entre los opuestos impide que se conviertan en contraposiciones rígidas. "Ni lo uno ni lo otro" se convertirá en el punto de partida unamuniano; y, añadimos nosotros, en la tensión creativa que es tener conciencia de la plenitud del vivir. Debe entenderse bien que no se trata de conflicto en sí, sino de dialéctica en el planteamiento mismo del fenómeno. Un conflicto es sólo una alternación de un lado al otro, como en un campo de batalla en que ninguno de los dos ejércitos puede vencer al otro y caen ambos en el agotamiento. La dialéctica parte de la negatividad de las posiciones contrarias y pone todo el énfasis en la mediación reflexiva del pensador. Este encuentro supone un segundo nivel dialéctico que es el de la apropiación de lo ajeno y la resistencia que esta expresión del otro manifiesta. La productividad real de este segundo nivel dialéctico es que hay un posible entendimiento profundo de la alteridad.

Por último, tenemos un tercer nivel dialéctico entre la historia que nos hemos hecho o construido como fundamento de nuestra identidad y la intrahistoria que es la acumulación de vidas vividas y sus huellas. Lo intrahistórico, al no ser hechos o datos concretos, niega a la misma historicidad y, a la vez, la impulsa a ser reformulada. Por eso es que, como escribió Melquiades en *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, la historia no ha de repetirse, sino anularse, en su necesidad del acontecer fáctico como condición del entendimiento histórico. Si la intrahistoria amenaza y subvierte la construcción histórica, por su parte las historias todas dejan su huella en la intrahistoria. La una es necesaria para la otra en su continua oposición que es la realidad o en términos, más figurativos, de Unamuno: "la historia brota de la no-historia, que las olas son olas del mar quieto y eterno" (vol. I: 793).

La filosofía antropológica de Unamuno, por lo tanto, es una dialéctica abierta que se manifiesta en una hermenéutica que interpreta toda experien-

cia humana. Tomemos estas dos caras esenciales del pensamiento unamuniano. Primero, la hermenéutica y, luego, la ontología. Escribe, al concluir el capítulo siete, en *Del sentimiento trágico de la vida*: “¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?” (vol. VII: 199). Unamuno retoma aquí la aporía clásica epistemológica sobre verdad y realidad, pero al hacerlo rompe radicalmente con el dualismo que había imperado desde Descartes y ampliado después de Kant. Rompe con la tradición epistemológica porque sitúa a la verdad y al concepto de realidad en cada sujeto, pero no aislado, sino en cada sujeto pensante de conciencia en interacción con su comunidad de pensantes ya que se piensa y se indaga y se concibe en la lengua. Cita Unamuno “y no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de El” (Mat., IV, 4). El es, nos ha dicho, nada más ni menos que el “espíritu y la conciencia de la sociedad y del Universo todo, en cuanto éste también es sociedad.” (vol. VII: 199)

Esta conciencia, el estar conciente, ¿consiste en entrar en la lucha que es la vida, oponer la razón y lo racional con el sentimiento y, a la vez, frenar al sentimiento con todo el rigor de la razón? Ni una ni otra, ya que la razón sin el sentimiento mata la vida y el sentimiento sin la razón consume la vida en un frenesí. En otras palabras: para vivir en plena conciencia de la vida necesitamos pensar y sentir a la vez y en lucha continua el uno con el otro.

Pero vivir la vida en plena conciencia exige nuestra confrontación, no sólo con nuestra circunstancia inmediata sino que, por encima de todo, con nuestra circunstancia heredada y recordada u olvidada y reencontrada. La plenitud de la conciencia dialéctica consiste en trascender las limitaciones de tiempo y espacio en que nos ha tocado vivir y extendernos hasta morir. Este extenderse incumbe la apropiación del pasado. La historia tiene su trasfondo que Unamuno denomina la intrahistoria y Paul Ricoeur señala como la prefiguración. El símil más frecuente que usa Unamuno para explicar la dialéctica historia e intrahistoria es el de la percepción; tal como el campo perceptivo se ve gracias a su trasfondo que le define, la historia se aclara contra el fondo de la intrahistoria. Pero siempre tenemos que recordarnos que la dialéctica abierta de Unamuno es sobre todo un entendimiento dinámico, en acercamiento al proceso. Quizá vendría al caso aquí, para explicar este concepto dialéctico y altamente metafórico de Unamuno, la metáfora predilecta de Henri Bergson para describir el “elan vital” como un surtidor de agua que parece fijo pero es un flujo constante que se arquea por el viento (recordamos los versos de Octavio Paz: “un alto surtidor de agua que el viento arquea / un árbol bien plantado más danzante”). La intrahistoria no es un mero flujo de hechos, acción, personas y acontecimientos sino el repositorio común o el fundamento de la continuidad que hace posible no sólo el comunicarnos los unos con los otros, pero comunicarnos con nuestros precursores de siglos atrás y con

los otros, pero comunicarnos con nuestros precursores de siglos atrás y con nuestros sucesores de siglos venideros.

Es posible que el mejor ejemplo de la transformación unamuniana de pasar de una pesadilla que amenazaba a una filosofía que libera se puede ver con su acercamiento al tiempo y, por lo tanto, a la historia. En "El mal del siglo" termina las cuartillas un Unamuno al borde de la desesperación. Escribe: "Resurgen en este fin de siglo los dos problemas radicales; el de la vida temporal y el de la eterna, el económico y el religioso, factores estos dos que han sido en todos los tiempos y países los goznes de la historia humana. Resuélvese el problema económico en última instancia en el terrible círculo vicioso de vivir para trabajar, trabajando para vivir, de producir para el consumo consumiendo para la producción, y surge esta pregunta: la vida ¿es fin de sí misma? Del seno mismo del problema económico puede surgir el religioso, así que traspasando la razón de las cosas se busca su verdad, ó sea su relación con nuestra salud eterna."

4. El Unamuno de fin de siglo no quita el dedo de la llaga, ¿se muere del todo o no? Tiene que creer en la resurrección aunque no tenga fe; por lo tanto, el correr del tiempo humano hacia la muerte es el desenvolvimiento de una tragedia por más que nos tratemos de engañar, y la historia de hombres y de pueblos qué es, sino testimonio a las múltiples tragedias y la tragedia colectiva del ser humano. Superar este estado de ánimo y salir del laberinto de la desesperación no fue fácil ni tampoco ocurrió en un día. El crecimiento de la dialéctica abierta en el Unamuno de fines de siglo hasta 1912 fue un proceso tanto de vencer sus demonios personales como de dar salida a su imaginación filosófica. El tiempo, que amenaza al joven Unamuno, como el camino inexorable hacia la muerte, se convierte en ese surtidor de vida que es la realidad. El escritor de "El mal del siglo" que llega a la desesperación del todo o nada, es decir, o ser eterno o terminar con la farsa de una vez, en su desesperación por creer cita a San Pablo: "Si en esta vida tan sólo esperamos en Cristo somos los más miserable de los hombres," cita que repite como epígrafe a *San Manuel bueno, mártir* cuarenta años más tarde, obra en que se personifica la batalla con su incredulidad. Pero en esta ocasión continúa la cita "exclamó el apóstol añadiendo que si los muertos no resucitan, comamos y bebamos que mañana moriremos", es decir, si hay resurrección hay razón de ser.

En cambio el Unamuno de 1912 y, seguramente el de 1933, responde que no hay más vida que ésta y que por lo tanto se tiene que vivir cada día como si fuera el último y de hacer del vivir una aportación única e insustituible. Este poder reflexivo que se ha denominado como el existencialismo unamuniano, aunque parta de la desesperación personal e íntima, crea una filosofía penetrante y profunda como una filosofía de la interpretación. Recordemos las siguientes líneas memorables de *Del sentimiento trágico*: "Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc.,

incorporadas en el lenguaje, y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho.” (vol. VII: 195-6) Este concepto del mundo ya hecho en el que caemos al nacer es el eje central de Heidegger y, por consiguiente, es el territorio de los pre-juicios, la fusión de horizontes de Hans-Georg Gadamer y es, sobre todo, el mundo de la figuración de Paul Ricoeur en *Tiempo y narración*.

Cuando Ricoeur se refiere a la matriz cultural como la prefiguración que posibilita nuestro encuentro con el texto ajeno como texto de lectura, hace hincapié en el complejo conjunto de imágenes y narratividad que nos da el mismo sentido o noción de la temporalidad humana. Sin embargo, este depositario de vidas vividas no es sedentario; está en movimiento. De vez en cuando lo depositado de otros siglos se remueve y se renueva y sube a la superficie al ser utilizado por los escritores que escriben y los escritores que leen y esto es así porque en la espiral de la interpretación de la vida, estamos constantemente depositando nuevas ideas e imágenes y, también, viejas ideas en nueva vestidura. Este es el proceso reflexivo de la refiguración que parte del encuentro con el texto en la experiencia de lectura que fue la configuración.

Regresemos ahora a la cuestión de la verdad que sacamos a discusión por el texto unamuniano. La verdad es la que cada uno acepta como la verdad ante el reclamo de la verdad. Y hay verdades tradicionales, verdades personales y privadas, y verdades debatidas; ¿cuál de todas merece el rótulo de verdad? Unamuno no se hace esperar: la verdad más verdadera es la verdad debatida porque es la verdad del texto abierto, de la búsqueda dialéctica. La verdad tradicional suele ser el pre-juicio heredado que nunca hemos puesto a la prueba de nuestro escrutinio. La verdad privada no tiene otro valor que el de ser la motivación que está por detrás de la expresión. Nada más indicativo de la verdad debatida como fuente de conocimiento que su constante crítica, áspera y cortante de la España de fin de siglo diecinueve. Marasmo es el término predilecto de Unamuno para describir lo opuesto a la verdad debatida. Lo que pasa como ideas, o aún meras nociones, revela un pueblo sumido en confusión, rigidez, aturdimiento; España está bajo “una losa de plomo” o está sumida en “una atmósfera de bochorno”. Utiliza imágenes acuáticas que son tan familiares a través de su obra: “ No hay corrientes vivas en nuestra vida intelectual y moral; esto es un pântano de agua estancada, no corriente de manantial.” (vol. I: 860)

Se comprenderá que las llamadas verdades tradicionales son, según Unamuno, producto de ordenación burocrática y formalidades vacías. Aunque no con términos tan despectivos como el que reserva para la vana retórica de ocasión del autoengaño, Unamuno también se opone a las verdades que no se exponen claramente sino que se esconden detrás de falsos frentes. La libertad de una comunidad, como una verdad tradicional se convierte en una vana recitación de lugares comunes sin validez. Para que la libertad sea verdad tiene que ir acompañada del espíritu de crítica y de creatividad de expresión.

5. Para resumir y concluir: la vehemencia combativa de Unamuno que sufre aterrorizada por el dilema de todo o nada a finales del siglo diecinueve, se realiza en una filosofía de dialéctica abierta que extiende y profundiza el pensamiento de *En torno al casticismo* (1895) hasta llegar a *Del sentimiento trágico de la vida* (1912; publicado en un tomo un año después). La gran intuición unamuniana que le ha dado una enorme vigencia a su pensamiento, liberándolo de las excentricidades del día, es su fundamentación del conocimiento en la lengua. Leamos al Unamuno de 1912:

Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopéico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua —una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida— para ella, como lo intentó el doctor Ricardo Avenarius, profesor de Filosofía en Zürich, en su *Crítica de la experiencia pura (Kritik der reinen Erfahrung)*, para evitar los preconceptos. Y este vigoroso esfuerzo de Avenarius, el caudillo de los empiriocriticistas, termina en rigor en puro escepticismo. El mismo nos lo dice al final del prólogo de la susomentada obra: “Ha tiempo que desapareció la infantil confianza de que nos sea dado hallar la verdad; mientras avanzamos, nos damos cuenta de sus dificultades, y con ello del límite de nuestras fuerzas. ¿Y el fin?... ¡Con tal de que lleguemos a ver claro en nosotros mismos!” (vol. VII: 195)

En seguida Unamuno acaba con el último rasgo del absolutismo racionalista de Avenarius y una vez más expone la verdad debatida de la dialéctica abierta. Así escribe: “¡Ver claro!... ¡Ver claro! Sólo vería claro un puro pensador, que en vez de lenguaje usará álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad; es decir, un ser insustancial, meramente objetivo, un no ser, en fin. Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento.”(vol. VII: 195)

La dialéctica abierta no se detiene en reducciones abstractas ni pretende eliminar los pre-juicios ni tampoco proclamar a una interpretación como definitiva o la “verdadera”. En cambio, esta ontología y el método que deriva de ella sí cuestiona toda declaración que supone imponerse por fuerza de autoridad no porque haya convencido. Sí se aproxima al flujo de la experiencia y logra interpretaciones que serán parte del debate entre distintas interpretaciones. Estas interpretaciones son momentos de reflexión, necesarios no sólo para darnos cuenta de dónde estamos sino, y de más importancia, de cómo hemos llegado adonde estamos en el debate de la realidad. Por lo tanto este pensamiento no elimina los opuestos sino profundiza en por qué están opuestos y en qué consiste su diferencia. El objetivo no es matar al otro sino entenderlo en toda su vitalidad y todas sus diferencias. Entonces el conflicto de interpretaciones no sólo es deseable sino que es la fuente del conocimiento real que es la verdad debatida. Lo que rechaza sin reservas Unamuno es el

engaño y autoengaño de todos los absolutismos y la decepción implícita de la verdad privada que no se exponga al debate.

Todo lector que penetre en el método de debatir de Unamuno desde *En torno al casticismo* (1895) hasta *San Manuel Bueno, mártir* (1933) encontrará temas constantes, imágenes repetidas, las mismas metáforas, datos llevados a la contradicción, pero si profundiza en su pensamiento, que está debajo del método, entrará en el proceso que he llamado aquí la dialéctica abierta.

Sin duda alguna Unamuno responde al problema de la personalidad y la relación entre yo mismo y mis otros, estableciendo una dialéctica de sí mismo y contra-mismo que en su tensión creativa realiza la relación intersubjetiva. La colectividad cultural en que se vive impera tanto sobre uno mismo como sobre el otro, dificultando la comunicación libre y abierta entre ambos. No sólo es que cada uno ha tenido que hacerse a sí mismo (en el sentido de cobrar conciencia) y, por consecuencia, opera a la distancia y contra la enajenación, sino también ambos, yo y su otro, han tenido que luchar contra la colectividad y los vínculos sociales. Para vencer el encasillamiento del uno mismo aislado y la falsedad de la persona pública, o la máscara que todos tenemos que usar en la sociedad, se tiene que llegar al ser dialécticamente. Detrás de lo que llama Cerezo Galán “la indómita y arisca independencia del individuo” que es tan importante para Unamuno, hay un ser escendido: yo-otro. Debido a que el planteamiento es por completo dialéctico, sólo el lector desentendido puede acusar a Unamuno de egoísmo intelectual. Es el sí mismo que se hace en la relación con el contra-mismo o, en las palabras de Octavio Paz: yo soy más yo cuando soy tú.

La pregunta más fundamental que se le puede hacer a la dialéctica abierta de Unamuno es ¿cómo se puede vivir dentro de esta lucha constante? La respuesta está en *San Manuel Bueno, mártir*; para unos se vive del mito, incluso de la ilusión de una existencia ordenada y justa en que todos contribuyen y aprovechan su realización en la comunión de la Divina Providencia, para otros, los menos, como el mismo Manuel Bueno y su autor, en un martirio de cada día, vitalizándose de la misma lucha. La esperanza de los feligreses de don Manuel parte de un mito repleto de dignidad y grandeza, pues contiene lo mejor de las añoranzas humanas. ¿Pero hay esperanza en Unamuno? Su pesimismo trascendente no le permite refugiarse en una ilusión consoladora. Hay un idealismo ético y, por lo tanto, su esperanza es siempre combativa, motivada por un compromiso inquebrantable por el porvenir de la libertad humana. Recordemos las últimas palabras de Unamuno a Bartolomé Aragón que le dijera: “La verdad es, que a veces pienso si no habrá vuelto Dios la espalda a España...” Unamuno respondió: “¡Eso no puede ser, Aragón! Dios no puede volverle la espalda a España. España se salvará porque tiene que salvarse”. (Aragón 15)

Unamuno había escrito su epíteto años antes; mientras trabajaba en *Del sentimiento trágico de la vida* escribió dos sonetos “A la esperanza”. El primero es del 30 de noviembre de 1910 y el segundo del 6 de enero de 1911,

meses antes de haber hecho los últimos ajustes a *Del sentimiento trágico de la vida*. Cito los dos tercetos del segundo soneto:

Yo te espero, sustancia de la vida;
no he de pasar cual sombra desvaída
en el rondón de la macabra danza,
pues para algo nací; con mi flaqueza
cimientos echaré a tu fortaleza
y viviré esperándote. ¡Esperanza!

(vol. VI: 409)

He aquí el espíritu indomable que sale de la realidad concebida como lucha constante. La dialéctica abierta de Unamuno es la victoria del espíritu humano que nace del abismo mismo de la desesperación y que a sesenta y dos años de su muerte, a fines de nuestro siglo, ha recobrado una importancia singular en el actual escepticismo radical postmoderno.

OBRAS CONSULTADAS

- ARAGÓN GÓMEZ, Bartolomé, *Síntesis de Economía Corporativa*. Salamanca: Librería "La Facultad" de Germán García, 1937.
- CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico: Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Editorial Trotta, 1996
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1965. p. 349-51.
- GARCÍA BLANCO, Manuel. Introducción. *Miguel de Unamuno. Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1967. Vol. VII. *Meditaciones y ensayos espirituales*, p. 7-81.
- LÓPEZ MORILLAS, Juan, *Hacia el 98*. Barcelona: Ariel, 1972.
- PAZ, Octavio, *Piedra de sol. Libertad bajo palabra. Obra poética (1935-1957)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960. p. 237-54.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*. Madrid: Siglo XXI, 1996. Vol. 1.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos. Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1967. Vol. VII, p.109-302.
- . *En torno al casticismo. Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1967. Vol. I, *Paisajes y ensayos*, p. 775-869.
- . *El mal de fin de siglo*. Inédito. Salamanca, [octubre 1897?]. Colección manuscritos de la Casa-Museo Unamuno. 29 tarjetas manuscritas.
- . *Rosario de sonetos líricos. Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1967. Vol. VI, *Poesías*, p. 337-415.
- VALDÉS, Mario J., *Death in the Literature of Unamuno*. Urbana: University of Illinois Press, 1964.
- . *El diálogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno*. En *Homenaje a Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, p. 323-33.
- . *La filosofía agónica de Miguel de Unamuno*. En *Pensamiento y Letras en España del Siglo XX*. Ed. G. Bleiberg y E.I. Fox. Nashville: Vanderbilt University Press, 1966, p. 543-47.
- . *La imagen de Dios en el Cancionero de Miguel de Unamuno*. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1987, vol. XI, p. 421-32.

- . La intrahistoria de Unamuno y la nueva historia. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1996, vol. XXI, p. 237-50.
- . Metaphysics and the Novel in Unamuno's Last Decade: 1926-1936. *Hispanófila*, 1972, p. 33-44.
- . Requiem for Augusto Pérez: Alterity, Alienation and Identity. *Revista de Estudios Hispánicos*, 1995, 29, p. 185-94.
- . Unamuno's Hermeneutics of Reading. *Journal of Spanish Studies Twentieth Century*, 1976, 4, p. 203-13.
- . y María Elena de Valdés. *An Unamuno Source Book*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.