



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
POSTGRADO DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

***UNAMUNO Y LA REALIDAD***

Trabajo de Grado para optar al título de *Magister Scientiae* en Filosofía

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Lic. Alexis Vázquez Chávez  
Autor

Dr. Edgar Moros Ruano  
Tutor

Mérida-Venezuela  
2016

C.C. Reconocimiento

*Un reconocimiento a los íntegros profesores  
del Postgrado de Filosofía y su atento personal.*

*Al Doctor Edgar Moros Ruano:  
por su atinada sugerencia, discernimiento y mesura.*

*Asimismo al Doctor Miguel Montoya Salas:  
por la inspiración, criterio y paciente gentileza.*

*A los jóvenes Arquitectos:  
Marialba Alga Marina Vásquez Moncada  
y Jean Carlos Salas Duarte,  
por afables en la fraterna cortesía.*

*A Alba, mi profusa familia y su amor:  
principio espiritual de incesante felicidad.*

## ÍNDICE

ABREVIATURAS	10
INTRODUCCIÓN	11
<b><i>PRIMERA PARTE</i></b>	
<b>1. LA TEORÍA: <i>NOCIÓN DE LA REALIDAD</i></b>	
Capítulo I	
1.1. El problema de lo real	15
1.1.1. Los átomos y la frontera de la realidad	16
1.1.2. El horizonte de la materia	19
Capítulo II	
1.2. Interpretación de la realidad	25
1.2.1. El principio de lo real	25
1.2.2. La realidad material e inmaterial	27
1.2.3. Traducción del mundo físico	30
1.2.4. La ciencia y el conocimiento de lo real	31
1.2.4.1. Enfoque lingüístico	32
1.2.5. Descripción ontológica	34
Capítulo III	
1.3. Condición de la realidad	36
1.3.1. Métodos de explicación	36
1.3.2. Diferentes cualidades de lo real	38
1.3.3. ¿La realidad es el mayor problema de la filosofía?	39
1.3.4. El conocimiento de lo real en la situación de Unamuno	40

## SEGUNDA PARTE

### 2. EL AUTOR: MIGUEL DE UNAMUNO

#### Capítulo I

2.1. Correlación de la trayectoria vital	43
2.1.1. Primera época, 1864-1883: Tercera Guerra Carlista y destellos del dilema	44
2.1.2. Segunda época, 1884-1891: doctorado, iniciación política y <i>Ver con los ojos</i>	46
2.1.3. Tercera época, 1892-1897: nacionalismo, decepción y crisis de la conciencia	47
2.1.4. Cuarta época, 1898-1913: Rector y <i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	48
2.1.5. Quinta época, 1914-1923: destitución, intensidad pública y creativa	48
2.1.6. Sexta época, 1924-1930: coerción y destierro del Ciudadano de honor	50
2.1.7. Séptima época, 1931-1936: <i>guerra incivil</i> , tragedia, agonía y ventana al vacío	51

#### Capítulo II

2.2. La Generación del 98 y el alma de España	60
2.2.1. Indicadores de la Generación del 98	61
2.2.2. Argumentación relativa	63
2.2.3. El Regeneracionismo: antecedente de la G98	65
2.2.4. Perspectivas del grupo	67
2.2.5. Vinculación de Unamuno a la Generación del 98	69
2.2.5.1. Coincidencia de la G28 y el Modernismo: Unamuno y Rubén Darío	71

#### Capítulo III

2.3. ¿Unamuno, filósofo?	74
2.3.1. La analítica existencial unamuniana	75

2.3.2. La necesidad de filosofar	78
2.3.3. La lucha y el riguroso hecho de existir	80

### **TERCERA PARTE**

#### **3. LA OBRA: *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA Y LA REALIDAD EN EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO***

##### Capítulo I

3.1. Estructura y sentido	83
3.1.1. Significación: la lucha en la existencia	83

##### Capítulo II

3.2. La realidad en <i>El hombre de carne y hueso</i>	86
3.2.1. La hipótesis del no hombre	86
3.2.2. El filósofo: un hombre concreto	87
3.2.3. Filosofía, ciencia y poesía	88
3.2.4. El hombre es un animal sentimental	89

##### Capítulo III

3.3. La situación ontológica del hombre	91
3.3.1. ¿El hombre es el límite de la razón?	91
3.3.2. La paradoja del ser histórico	92
3.3.3. La interpretación poética y filosófica de la realidad	93

##### Capítulo IV

3.4. La cosificación de lo real	96
---------------------------------	----

##### Capítulo V

3.5. La persona y el relato de la realidad	99
3.5.1. Personalismo y alteridad	100

3.5.2. Interpretación del conocimiento de persona	102
3.5.3. La ficción: alegoría de la realidad	103
3.5.4. El antiguo eco de la Trinidad	106
3.5.5. Conciencia de la libertad	107
3.5.6. La vida, los actos de la persona y el eternismo	109
Capítulo VI	
3.6. La apariencia, lo real y la dialéctica	111
3.6.1. La dialéctica unamuniana	111
3.6.2. El mundo de la apariencia	113
Capítulo VII	
3.7. Existencia y realidad: el conato de lo perpetuo	114
3.7.1. La perseverancia del ser	115
3.7.2. El yo concreto y el positivismo	117
Capítulo VIII	
3.8. Los principios de unidad y de continuidad frente a la conciencia	120
3.8.1. Conciencia y memoria	121
3.8.2. La doble realidad y lo real	122
Capítulo IX	
3.9. Unamuno, la conciencia y los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud	124
3.9.1. Marx: la realidad determina la conciencia	125
3.9.1.1. Etimología de la frase: el hombre de carne y hueso	126
3.9.1.2. Los místicos y la inspiración	128
3.9.1.3. La ética del compromiso social	129
3.9.1.4. La condición de la intrahistoria	134
3.9.1.5. El materialismo es idealismo y Dios es la verdad real	135

3.9.1.6. La riqueza y el poder para perfeccionar la conciencia	137
3.9.2. Nietzsche: la moral del esclavo y la inversión de los valores	138
3.9.2.1. Proximidad entre Nietzsche y Unamuno	139
3.9.3. Freud: los principios del placer y de la realidad	141
3.9.3.1. La conciencia es una enfermedad	142
3.9.4. Husserl y el retorno al enfoque cartesiano	142
3.9.5. El desencanto de la cultura y la reducción de lo real	143
Capítulo X	
3.10. El principio de unidad y el individuo	145
3.10.1. La indefinida realidad y la razón inconsistente	146
Capítulo XI	
3.11. La identidad del hombre y lo real	149
Capítulo XII	
3.12. La realidad, el hombre y la objetivación	152
3.12.1. El conflicto de la ideocracia	153
3.12.2. Conjeturas del objeto: conocimiento y ontología	154
Capítulo XIII	
3.13. La contradicción en la realidad	156
Capítulo XIV	
3.14. Lo real y la necesidad del conocimiento	158
3.14.1. La economía del pensamiento	158
3.14.2. El sentido de la necesidad	159
Capítulo XV	
3.15. La real política y la felicidad	161
3.15.1. Los derechos humanos y la confiscación de la libertad	162
3.15.2. La concepción del fajismo o fascismo	164

3.15.3. La ética del eudemonismo	165
Capítulo XVI	
3.16. El sentimiento trágico de la vida y la conciencia	167
3.16.1. El sentimiento moral y el sentimiento religioso	168
3.16.2. El punto de vista trágico y la concepción de la realidad	170
3.16.3. Direcciones de la tragedia	171
Capítulo XVII	
3.17. La verdad de lo real	174
3.17.1. Descartes y el hombre abstracto	174
3.17.2. La realidad aparente	175
3.17.3. La crisis espiritual y la percepción de la realidad	176
<b>4. LA INMORTALIDAD DE LO REAL</b>	
Capítulo I	
4.1. Memoria, historicidad y tiempo	179
4.1.1. El escepticismo y la relativización de la realidad	180
4.1.2. La historia y el conocimiento de la realidad	181
4.1.3. El hombre y la historia	183
4.1.4. Unamuno y la temporalidad	183
4.1.5. Tiempo cíclico y tiempo lineal	186
4.1.6. Lo eterno es real	188
4.1.7. Códigos de la agonía	189
4.1.8. La perennidad de la existencia	190
4.2. Dios y lo real	191
4.2.1. El hombre en la realidad de la existencia	192
4.3. La inmortalidad del alma, la conciencia y la libertad	193
4.3.1. Entre la duda y la creencia	193
4.3.2. La existencia después de la muerte	195

4.3.3. La interpretación del alma	197
4.3.4. El alma desde la modernidad	200
4.4. Conciencia y finalidad	201
<b>5. VERBO Y REALIDAD</b>	
Capítulo I	
5.1. Don Quijote, un hombre real y el quijotismo	203
5.2. Dios, la palabra y el diálogo	205
5.2.1. El lenguaje es la carne de la realidad	205
5.3. El hombre y la realidad de las ideas	206
5.3.1. El quijotismo filosófico y la filosofía quijotesca	207
5.4. La tragedia del quijotismo y el hombre real de América	209
CONCLUSIÓN (Consecuencias y actualidad)	211

www.bdigital.ula.ve

#### BIBLIOGRAFÍA

<i>I. Apéndice primario</i>	217
<i>II. Apéndice secundario</i>	220
<i>III. Tercer anexo</i>	222

## ABREVIATURAS

**Amer.:** Americanidad

**DSTV:** *Del sentimiento trágico de la vida*

Ed.: edición o editor

G28. Generación del 28 (1898)

*Ídem:* lo mismo

**MV:** *El Mercantil Valenciano*

**NC:** Narrativa completa de Miguel de Unamuno

*Ob. cit.:* obra citada

**OC:** Obra completa de Miguel de Unamuno

P.: página

**Poé.:** Poética

PSOE: Partido Socialista Obrero Español

PYF: Política y Filosofía

Rev.: Revista

Sic: así aparece

T.: tomo

Trad.: traductor

UNC: Universidad Nacional de Córdoba

V.: volumen

(...): elipsis

## INTRODUCCIÓN

El análisis de la realidad no sólo concierne a la metafísica<sup>1</sup> o a la ontología<sup>2</sup>. Estas son disciplinas que explican el ser, el ente y la realidad en general. Si bien, es pertinente advertir: se observa que el uso de *parecer* como antítesis a *ser*, en conexión con la cuestión de lo real, además de prudente en cuanto a su entendimiento, es una tradición invariable en la filosofía desde los presocráticos que puede conducir a diversas interrogantes; por ejemplo, ¿qué es el hombre?<sup>3</sup> A propósito, dicha pregunta tiene correspondencia con el proyecto filosófico de Miguel de Unamuno que se fundamenta en la intuición del hombre concreto como realidad. Del mismo modo atañe la investigación de lo real a la epistemología<sup>4</sup> en tanto estudio de las teorías del conocimiento científico<sup>5</sup> sobre la realidad.

Sin embargo ¿qué es preciso entender por real?, con la intención de interpretar: ¿cómo es posible hablar o escribir sobre la realidad? y ¿cuáles son los contextos lingüísticos más adecuados para tales fines? Al mismo tiempo, ¿el análisis del contenido del lenguaje es indispensable para ofrecer soluciones al problema de lo real?<sup>6</sup> Esas interrogaciones originan la proposición y la indagatoria que distingue a este escrito: ¿cuál es la concepción de la realidad en Unamuno?

Así se escudriñó el primer capítulo, “*El hombre de carne y hueso*” del libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), con el objeto de describir su sentido de lo real. De esa manera se analizó el volumen en los distintos capítulos, además de otros referentes escritos por el autor, para el encuentro de significaciones en los contenidos

---

<sup>1</sup> Aristóteles. *Metafísica. Libro IV, F*, 1003<sup>a</sup>, 25, IV, c 1, 1003, VII (trad. Valentín García Yebra, edición trilingüe), 2<sup>o</sup> ed., Gredos, Madrid 1990, p. 150-151.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Ediciones Huáscar, Buenos Aires 1972, p. 96.

<sup>3</sup> Kant, I. *Lógica* [traducción, prólogo y notas de Carlos Correa], III, 1<sup>a</sup> ed., Corregidor, Buenos Aires 2010, p.48 (25).

<sup>4</sup> Wartofsky, Marx W. *Introducción a la filosofía de la ciencia*, 2 vols., Alianza, Madrid 1973, vol. 1, p. 31.

<sup>5</sup> Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, p. 108.

<sup>6</sup> Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, p.466-468 y 567-568.

donde estableció la realidad; y al mismo tiempo complementar lo sugerido en la obra para otorgarle unidad a la comprensión del ensayo *Unamuno y la realidad*.

Con la tentativa asoman algunos problemas que se ordenan en calidad de objetivos particulares, entre ellos:

- 1°. Establecer si en Unamuno la realidad es irracional, en el supuesto que la razón se establezca a partir de la contradicción.
- 2°. Poner en claro si la condición del hombre indica que sea un ente concreto, indivisible y real.
- 3°. Determinar por medio de los principios de unidad y de continuidad si la esencia del hombre es seguir existiendo y no morir.
- 4°. Esclarecer si la vida es tragedia, lucha y contradicción.
- 5°. Detectar las inspiraciones filosóficas en Unamuno.
- 6°. Evidenciar la actualidad de su pensamiento.

Por ende la intención previa es discernir la controversial realidad, a pesar de vivir imbuidos en ella, desde diversos enfoques de intelectuales que se le aproximan y la narran con ideas originales tanto en la filosofía y la ciencia, es decir, como cuestión que distingue la ontología y la epistemología. Autores a los cuales se hace referencia en el decurso de este escrito. Luego, desde esos puntos de vista, comprender el sentido de lo real en las especulaciones de Unamuno.

En seguida es indispensable señalar que durante la revisión bibliohemerográfica se observó lo exiguo o casi accidental de los escritos filosóficos que tienen como tema principal el estudio del asunto de la realidad en *Del sentimiento trágico de la vida* y cuando lo tratan es por lo general en textos críticos de la narrativa, la poética o la dramaturgia del salmantino.

Mientras tanto es imprescindible atender lo concerniente a la metodología empleada para avanzar por el camino y encontrar rastros verosímiles originarios de la reflexión. De modo que se alza el vuelo con las alas de la razón para sistematizar la idea creada como criterio del pensamiento y de la lógica. La investigación del tema ameritó lectura, al mismo tiempo que descifrar, deducir, meditar y la formulación de interrogantes. Incluso el ejercicio de la creatividad, la documentación, el análisis y la comparación. Asimismo la comprobación histórica y por supuesto la valoración crítica.

Todo ello a guisa de procesos de la hermenéutica como la práctica de interpretar lo escrito, en el sentido del abordaje directo *Del sentimiento trágico de la vida*, para comprender la realidad que se aprehende a través del discernimiento como proceder íntimo<sup>7</sup>. Lo que proporcionó la concepción que comunica Unamuno mediante el lenguaje, confirma la probabilidad y su relato con el signo o su representación desde la palabra. Por lo demás es plausible la intervención del procedimiento heurístico o la actividad de investigar a más de creativa.

Desde aquí el encuentro de revelaciones, el conocimiento de los atributos de lo real y la capacidad de impulsar pesquisas posteriores. Al mismo tiempo informar que, aparte de la ineludible alusión de escritores y manuales, se elaboró este texto en base a reflexiones personales y preguntas de quien lo escribe. Hubo tiempo para ello. De allí la imposibilidad de referir autores en algunos casos a causa de ciertas consideraciones propias. Pese a esto son mayores las interrogantes que las respuestas en vista de la originalidad del pensamiento ¿sistemático o no de Unamuno?

De esta suerte, cumplidas las acciones en la composición, resultó el diseño estructurado en tres divisiones, junto a la habitual metódica de la introducción, la conclusión y la bibliografía en tres extensiones vinculadas: I. Citas de obras de

---

<sup>7</sup> Dilthey, W. *La esencia de la filosofía*, Lozada, 4ª ed., Buenos Aires 1968, p. 82.

Unamuno, II. De autores que tratan su pensamiento, y III. Catálogo de ensayistas ceñidos al tema.

Entretanto la primera sección compete a *la teoría* del asunto de la realidad, como síntesis imprescindible en un marco razonable, su historia y significado en articulación con la ontología, la ciencia, la epistemología y, por supuesto, se vincula a la doctrina de Unamuno entre los supuestos filosóficos, teológicos, históricos y científicos que él distingue respecto a lo real. Puesto que vivió en el pliegue del entre siglos (XIX-XX) cuando se producen cruciales transformaciones del criterio de la realidad en la filosofía, la ciencia y en otros órdenes, las cuales aún tienen repercusión.

En el segundo renglón se examina *el autor* Miguel de Unamuno, su biografía, contexto histórico y social, afinidad con la Generación del 98 y su correlato filosófico, que, por lo demás, es indispensable conocer para deducir el motivo de su sentido de lo real. La tercera parte trata de la interpretación de *la obra Del sentimiento trágico de la vida* y con preferencia se hace énfasis en el primer capítulo *El hombre de carne y hueso*, donde se interroga: ¿cuál es la noción de la realidad de Miguel de Unamuno? De hecho, el boceto del tercer corte se ordena en cohesión con el argumento de lo real, insinuado en el núcleo de la filosofía del pensador como lo es el trío de conceptos que él intuyó: *el hombre de carne y hueso, la inmortalidad y el verbo* (la palabra).

Hay que filosofar; hay que filosofar de la vida y de la muerte, de nuestro origen y de nuestro fin, de nuestro destino, de nuestro *por qué*, de nuestro *cómo*, de nuestro *para qué*, de nuestro *de dónde*, y de nuestro *a dónde*; hay que filosofar si queremos pelear bien la pelea de nuestra vida<sup>8</sup>.

## PRIMERA PARTE

### 1. LA TEORÍA: NOCIÓN DE LA REALIDAD.

#### Capítulo I

##### 1.1. *El problema de lo real.*

¿En filosofía será posible considerar que las palabras real y realidad sean sinónimas si hacen referencia al mismo asunto? Aunque el vocablo real se origina del latín *res* y significa objeto, cosa y realidad. De manera generalizada se entiende por real aquello que existe o es, y, en consecuencia, constituye lo que está en condición presente, es actual y existente. Del mismo modo en teoría, pero sólo como suposición ya que al parecer no es así, es contrario a lo aparente, ilusorio, ficticio, virtual, factible, ideal, irreal, imaginario y subjetivo. Por ende es normal comprender y razonar lo denominado como realidad, ¿por razón del sentido común?, lo que pertenece al universo, es decir, a la naturaleza o al mundo en donde habitamos y vivimos.

Por consiguiente, ¿lo que hay y existe en el espacio-tiempo se puede llamar realidad? Sin embargo el empleo riguroso de este conocimiento conduce a confundir lo real con la libertad de la mente y de igual forma con lo material o lo empírico, en otras palabras, lo que se advierte con los sentidos genera intuiciones, con todo, los conceptos proceden de pensar la realidad de los objetos<sup>9</sup> ¿Al punto que no sería real un sinnúmero de cosas que le interesa y hace perseverar al hombre, verbigracia el amor o el pensamiento?

---

<sup>8</sup> Unamuno, Miguel de. *Artículos*, en *Las Noticias de Barcelona (1899-1902)*, Barcelona 1993, p. 303.

<sup>9</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura, Estética trascendental § 1, B33*, Alfaguara, 6ª ed., Madrid 1968, p. 65.

En efecto, según la filosofía a lo real es obligante delimitarlo para su estudio de acuerdo con las hipótesis de la epistemología<sup>10</sup> y la ontología<sup>11</sup>. Allí se expone lo relativo al entendimiento de la realidad y del ser, lo ontológico o el ente como realidad común. A propósito: ¿es obligante deducir y argumentar la realidad desde una teoría definida? De aquí lo imprescindible de distinguir entre lo real y lo que se considera apariencia. Así, asoman las interrogantes propuestas, ¿lo aparente es realidad?, ¿aquél es inherente a ésta?; ¿es real el razonamiento, las ideas, la mente, lo virtual, el espacio, el tiempo, las creencias, lo soñado, el hombre, la inmortalidad, el verbo y Dios? Los cuatro últimos como inspiraciones de Unamuno.

### ***1.1.1. Los átomos y la frontera de la realidad.***

Para proseguir con la cuestión de la realidad es razonable acudir a su descripción en la tradición filosófica y correlacionarla con las inducciones del atomismo de la antigüedad. Esta teoría indica que los componentes terminales de la realidad son mínimas entidades físicas, imperceptibles y unitarias. Afirma que la realidad es fragmentada y específica, compuesta de elementos minúsculos imposibles de dividir o unidades atómicas. En tal orientación los presocráticos (¿hay alguna vinculación entre éstos y el pensamiento de Unamuno?<sup>12</sup>) Leucipo (s. V a. C., al parecer nació antes del 460 a. C.) y Demócrito (460-370 a. C.) fueron precursores del atomismo —después siguen los epicúreos y Lucrecio—, ellos sugirieron la tesis de la realidad material como la fusión de átomos y de vacío. Demócrito, discípulo de Leucipo y contemporáneo de Sócrates y Platón, maduró con pormenores la teoría atomista de su maestro<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Wartofsky, Marx W. *Ob. cit.*, p. 31.

<sup>11</sup> Heidegger, M. *Ob. cit.*, p. 96.

<sup>12</sup> En capítulos posteriores se aclara la interrogante de Unamuno y los presocráticos: Primera parte, Cap. II, 1.2.2., último párrafo, p. 29; y en la Segunda parte, Cap. III, 2.3.2., p. p. 79-80.

<sup>13</sup> Aristóteles. *Ob. cit.*, *Libro I, (A), 4*, 985<sup>b</sup>, 5-20, p. 32-34.

Del mismo talante respaldaban la teoría del pansomatismo —esto significa que las entidades son corpóreas— y así proclamaban que los cuerpos están constituidos por átomos (de ἄτομος, *átomos*, indivisible): partículas simples, concretas y macizas, además de inseparables, imposibles de destruir, permanecen en constante movimiento y no se pueden calcular. Ellos proponían que los átomos se diferencian por la figura (σχῆμα, *skhéma*), el orden (τάξις, *táxis*) en que están articulados y por la posición (θέσις, *thésis*) que ocupan<sup>14</sup>.

Por tanto la creencia agregada a los desacuerdos del continuo matemático, ¿cómo alcanza estabilidad la sustancia divisible hasta el infinito?, no fue en general aceptada durante la antigüedad y sólo renació indecisa con el atomismo moderno al separar el infinito físico del infinito matemático. Porque en el plano físico hay cierta barrera donde es impracticable la división y ahí están los átomos. Con todo, a partir del enfoque ideal o matemático es posible la división ilimitada.

Refiere Aristóteles que los atomistas esbozaron su postulado para armonizar la concepción de Parménides —que la realidad no cambia— con el resumen de los sentidos donde sí hay cambio. Ellos conservaron los criterios del eleatismo y con el refuerzo de las formas consiguieron interpretar el devenir y la diversidad; de tal punto de vista concedieron cierto crédito de verdad a la percepción de los sentidos. Del tema comentó Aristóteles en *Metafísica*.

Leucipo y su colega Demócrito dicen que son elementos lo Pleno y lo Vacío, a uno de los cuales llaman Ente, y al otro, No-ente; y, de éstos, piensan que lo Pleno y Sólido es el Ente, y lo Vacío, el No-ente (por lo cual dicen también que el Ente no es en mayor medida que el No-ente, porque también el Cuerpo es en mayor medida que lo Vacío), y que éstas son las causas materiales de los entes<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ídem*, 10-20, p. 32-34.

<sup>15</sup> *Ídem*, 5-10, p. 32-34.

En efecto Demócrito le otorgó relatividad a la importancia del conocimiento de la realidad por *contacto*, corresponde al *orden*, siendo éste el único sentido que hay según afirma<sup>16</sup>. Por otra parte las cualidades sensibles como colores, olores, sabores y demás atributos, carecen de objetividad. Enfoque que se muestra como un lejano soporte de la filosofía y la física corpuscular de los siglos XVII y XVIII. La cual trata de la diferenciación entre las condiciones objetivas y primarias de las cosas (solidez, extensión, figura, forma, movimiento o reposo y número) y las secundarias o subjetivas (gusto, color, sabor, sonido, calor.) que sólo están en el sujeto. Estas cuestiones las esclarece John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*<sup>17</sup>.

En cuanto a Demócrito, desde la perspectiva epistemológica, fue un escéptico porque opinó sobre la imposibilidad de saber ¿qué son las cosas?, consideró que la verdad es insondable. Así teorizó que la apreciación sensorial es un conocimiento incomprensible, ya que lo palpable de los cuerpos son reacciones sensibles a la propiedad de los átomos, puesto que la realidad es la configuración de átomos y de vacío. No obstante, con el influjo de Platón y de Aristóteles, el atomismo democríteo permaneció olvidado. Sin más menciones, los epicúreos y Lucrecio lo justificaron en la antigüedad.

Si bien en el siglo XVII se reanima el atomismo de Demócrito. Ciertos pensadores previos en la transición entre la Edad Media y el Renacimiento —como Nicolás de Cusa (1401-1464), en *De docta ignorantia*<sup>18</sup>, “el mínimo”, y el renacentista Giordano Bruno<sup>19</sup> (1548-1600) — aluden la teoría atómica pero sin el empleo sistemático. En tanto que Pierre Gassendi (1592-1655) resucitó el atomismo de Epicuro en razón de factores concernientes al cristianismo. Para Gassendi la nueva física mecanicista se

---

<sup>16</sup> *Ídem*, 15-20, p. 32-34.

<sup>17</sup> Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro 2, cap. 7, Editora Nacional, 2 v., Madrid 1980, v. 1, p. 205-207.

<sup>18</sup> Cusa, Nicolás de. *De docta ignorantia*, libro 1, cap. IV, en C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, 2 vols., vol. 2, BAC, Madrid 1980, p. 1105-1107.

<sup>19</sup> Bruno, Giordano. *De la causa, principio y uno*, Lozada, Buenos Aires 1941.

conjugaba con el concepto corpuscular y atomista del universo<sup>20</sup>. Pese a que Descartes ideaba un mecanicismo no atomista y señalaba la invalidez del atomismo<sup>21</sup>. Es pertinente señalar que en de Cusa se encuentra un antecedente del método de la contradicción de Unamuno cuando el filósofo renacentista escribe de la imposibilidad del conocimiento de Dios, *la docta ignorancia*, al que describe con metáforas matemáticas como la máxima y la *mínima luz* (atomismo)<sup>22</sup>.

### **1.1.2. El horizonte de la materia.**

En la modernidad se generaliza el criterio de la filosofía corpuscular como concepción de la materia en la filosofía mecanicista del siglo XVII. Galileo<sup>23</sup> y Gassendi restablecen el atomismo de Demócrito y de Epicuro en contrapartida a la deducción física de Aristóteles. Además Descartes estableció que si la realidad consistiera en la composición de átomos estos tendrían extensión, que equipara con el espacio y las tres dimensiones en que se ordenan los átomos. Al mismo tiempo concibió la extensión como cualidad de la materia (o *res extensa*, sustancia, cosa o realidad material), en ese orden declara en *Los principios de la filosofía*: “La naturaleza de la materia, o del cuerpo tomado en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte nuestros sentidos en cualquier otra forma, si no en ser una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad”<sup>24</sup>.

En el dualismo de Descartes sólo hay sustancia pensante *–res cogitans–* y sustancia extensa *–res extensa–*; y el hombre es las dos cosas: alma y cuerpo. Por lo demás presume que los átomos siendo mínimos pueden dividirse aunque sea en la mente y en consecuencia no serían átomos<sup>25</sup>. Fue así que Leibniz (1646-1716) imaginó la probabilidad de los átomos no físicos a los que denominó mónadas<sup>26</sup>. Por ende, entre

---

<sup>20</sup> Gassendi, Pierre. *Syntagma Philosophicum* (1658), en *Opera Omnia*, III, Ed. Tullio Gregory. Stuggar – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964, p. 398.

<sup>21</sup> Descartes, René. *Los principios de la filosofía*, I, 53, Ed. Reus, Madrid 1925, p. 49.

<sup>22</sup> Cusa, Nicolás de. *Ob. cit.*

<sup>23</sup> Galilei, Galileo. *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Nacional, Madrid 1976.

<sup>24</sup> Descartes, René. *Ob. cit.*, p.69

<sup>25</sup> Ídem.

<sup>26</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología*, párrafos 1-8, Orbis, Barcelona 1983.

los científicos atomistas de los siglos XVII y XVIII se nombran a Boyle, Huygens y Newton; éste en la *Óptica*<sup>27</sup> revela su atomismo.

Sin embargo antes del siglo XIX no se manifestó ninguna teoría de verificación empírica. De manera que es decimonónico el advenimiento de las inaugurales teorías científicas del atomismo o la hipótesis física contemporánea de la constitución interna de la materia. En esa circunstancia de transformación decisiva en la ciencia cuando se altera la concepción tradicional del átomo, durante la articulación de los años del entre siglos XIX-XX, vivió Unamuno (1864-1936) que atestiguó tales cambios. Desde luego, es conveniente conocer, ¿cómo influyó en su discernimiento de la realidad?

Por consiguiente J. J. Thomson<sup>28</sup>, en 1897, descubre el electrón ( $e^-$ ) que se observa como partícula subatómica. En consecuencia el átomo dejó de ser indivisible —en sentido etimológico, aunque sigue siendo átomo— porque se presentó en los tubos de rayos catódicos como un indicio elemental de carga negativa. Del mismo modo, en 1911, el físico Ernest Rutherford certifica que los átomos no debían imaginarse macizos porque al bombardear láminas de oro con descargas  $\alpha$  (alfa), proyectadas por material radioactivo, se demostraba que las penetraban. Así concibió a los átomos como diminutas ordenaciones de planetas conformados por un núcleo de protones positivos y a su rededor giran los electrones negativos repletos de vacío<sup>29</sup>. Después el prototipo de Rutherford lo cambia Niels Bohr<sup>30</sup> y pronto lo suplantán modelos de mejor confección.

---

<sup>27</sup> Newton, Isaac. *Óptica*, Alaguara, Madrid 1977.

<sup>28</sup> Thomson, J.J. XXIV. *En la estructura del átomo: (...)*, en *Philosophical Magazine*, serie 6, volumen 7. N° 39, Escocia, marzo de 1904, p. 237-265.

<sup>29</sup> Sánchez Ron, José Manuel. *El modelo atómico de Rutherford*, en *Historia de la ciencia y de la técnica*, 51, Ediciones Akal, Madrid-España 1992, p. 31-32.

<sup>30</sup> Bohr, Niels. *On the Constitution of Atoms and Molecules*, en *Philosophical Magazine*, S. 6, v. 26, n° 151, July 1913, p. 125/*Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano 1958-1962*. Aguilar, Madrid 1970, p. 39-40.

En verdad el formulismo de la física tradicional era limitado para entender el procedimiento de la materia en el horizonte de los elementos subatómicos. Por esa razón lo sustituye un protocolo más procesado, diferente y complejo de resumir al lenguaje ordinario. De esta suerte en los años veinte, del siglo XX, surge la mecánica cuántica, como una original descripción de la realidad, originaria de la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie<sup>31</sup>, asimismo que de la mecánica matricial de Werner Heisenberg<sup>32</sup>, de las conclusiones alcanzadas por Max Planck<sup>33</sup> [el creador de la teoría cuántica<sup>34</sup> (1918)] y de Albert Einstein con la cuantificación de la energía radiactiva<sup>35</sup>.

De hecho James Chadwick en 1932 descubrió, en el núcleo del átomo, el protón neutro o neutrón (*n*); así denominó a la nueva partícula sin carga. Entonces la estructura del átomo, ya no “indivisible”, se advertía que estaba constituida por el protón, el neutrón y el electrón. De tal manera que la física cuántica estudió su ley de composición o de articulación<sup>36</sup>. Luego con los experimentos de Murray Gell-Mann y los informes originarios de los aceleradores de partículas, se dedujo la presencia, por debajo del átomo, de las sub partículas más elementales del universo: los *leptones* y los *quarks*; que se esclarecen con procedimientos de la física cuántica<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> Broglie, Louis de. *Investigaciones sobre la teoría de los cuantos*, tesis doctoral, París 1924 /*La física nueva y los cuantos* [1ª ed. en francés: 1937], Losada, Buenos Aires 1965, p. 136-139.

<sup>32</sup> Cassidy, David C. *Heisenberg, imprecisión y revolución cuántica*, en *Investigación y ciencia*, UBA, Argentina, julio 1992.

<sup>33</sup> Sánchez Ron, José Manuel. *Max Planck y la primera discontinuidad cuántica*, en *Ob. cit.*, p. 32-34.

<sup>34</sup> Ídem. *Historia de la física cuántica. I. El período fundacional (1860-1926)*, Crítica, Barcelona 2001, p. 238-239.

<sup>35</sup> Ídem *Albert Einstein y la segunda discontinuidad cuántica*, en *Historia de la ciencia y de la técnica*, ídem, p. 35-36.

<sup>36</sup> Chadwick, J. *La existencia de un neutrón* (FRS Proc. Roy. Soc.), *Nature*, A, 136, 10 de mayo 1932, p. 692-708.

<sup>37</sup> Gell-Mann, Murray. *El quark y el jaguar. Aventuras entre lo simple y lo complejo*, Tusquets, Barcelona 2007, 413 págs.

El físico Paul Dirac<sup>38</sup>, en 1927, estableció el concepto de *spin* y conjeturó la antimateria o anti-partícula (fracción similar pero de carga contraria)<sup>39</sup>. Después, en 1932, Anderson en la radiación cósmica descubrió el *positrón*, idéntico al electrón aunque de carga positiva, el primer indicio de la antimateria<sup>40</sup>. El hallazgo autorizaba una definición nueva del vacío y sus cualidades las comprobaría el campo de Higgs.

Sin lugar a dudas el actual modelo estándar de la física de partículas<sup>41</sup> anticipó la realidad del segmento nombrado como el bosón de Higgs, o “la partícula de Dios”, su apelativo popularizado. Ello revelaría el principio diverso de los compuestos de las partículas, la asimetría de algunas de estas y la unidad teórica de las cuatro fuerzas (encargadas de la interacción entre los elementos de la materia): gravitacional, electromagnética, fuerte y débil<sup>42</sup>.

En 1964 los físicos Peter Higgs, Robert Brout y François Englert, postularon la existencia del bosón de Higgs<sup>43</sup>. Después, en julio de 2012, los investigadores del *gran colisionador de hadrones*<sup>44</sup> –protones sensibles a la interacción fuerte—, en Ginebra, encontraron la chispa subatómica coincidente con la descrita. Por ello, en 2013, Higgs y Englert obtuvieron el Nobel de Física al predecirla. Ella conforma la masa de los demás corpúsculos, diseña el universo que conocemos, la realidad concreta observada y por supuesto ratifica el modelo estándar de la Física. La teoría de Higgs manifiesta la presencia de un campo, que penetra el universo, donde se

---

<sup>38</sup> De Paul Dirac es significativo destacar su sensibilidad, pensamiento humanista y ejercicio de la paz. Forma parte de los pioneros de la mecánica cuántica y la electrodinámica cuántica. Ciertos colegas lo reconocían como el físico más distinguido del siglo XX. Si bien contribuyó al impulso teórico de la energía nuclear y en procesos técnicos del enriquecimiento de uranio. No obstante, en la II Guerra Mundial se abstuvo de intervenir en las investigaciones para el perfeccionamiento de armas nucleares en los Estados Unidos. A diferencia de otros científicos, no todos, mencionados en este escrito y ganadores del Premio Nobel de Física como él (en 1933 por sus originales teorías atómicas productivas), con activa participación en los programas nucleares dirigidos para la conflagración. Algunos después se arrepienten o se justifican, entre quienes defendieron el desarme nuclear, aunque ya era tarde.

<sup>39</sup> Dirac, P. A. M. *Principios de mecánica cuántica*, Ariel, Barcelona 1967, 329 págs.

<sup>40</sup> Anderson, Carl D. *El electrón positivo*, en *Physical Review*, vol. 43, N° 6, 03/1933, p. 491-494.

<sup>41</sup> Wikipedia. *Modelo estándar de física de partículas*, [https://es.wikipedia.org/wiki/modelo\\_estándar\\_de\\_física\\_de\\_partículas](https://es.wikipedia.org/wiki/modelo_estándar_de_física_de_partículas)

<sup>42</sup> Rodrigo Anoro, Teresa y Casas González, Alberto. *El bosón de Higgs*, N° 36, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid 2012, 128 págs.

<sup>43</sup> Ídem.

<sup>44</sup> Acelerador de partículas a la velocidad de la luz con el propósito de analizar la vigencia y limitaciones del modelo estándar, el cual es el marco teórico de la física de partículas fragmentadas a través de elevados niveles de energía.

desplazan las partículas subatómicas y colisionan con la masa –o la cantidad de resistencia—<sup>45</sup>.

Hay fracciones carentes de masa, como los fotones que viajan a la velocidad de la luz. Los otros indicios subatómicos (protones, electrones, neutrones y el resto de subátomos) se trasladan con menor velocidad porque encuentran resistencia y así interactúan con los mínimos fragmentos que integran el campo, es decir, el bosón de Higgs. Con la colisión las chispas de energía se convierten en materia y se forman todos los objetos sólidos: desde los astros, las aves, incluso el hombre y demás concreciones. Con ello se comprende la parte visible del universo, de lo real, lo que está iluminado<sup>46</sup>. Queda a la ciencia investigar la teoría de la materia, la teoría M (que unifica las teorías de supercuerdas) y la materia oscura como supuesta realidad que permanece invisible a la vista<sup>47</sup>.

En definitiva se deduce que la conjetura de los átomos no es de la categoría de las pensadas por los atomistas de la antigüedad ni del siglo XVII y menos semejante a las partículas del siglo XIX. Por consiguiente la noción contemporánea de materia es parecida a la descripción de Aristóteles y no a la de Demócrito. Al punto que el estagirita objetó el atomismo de Demócrito cuando teorizó lo improbable de una investigación pertinente sostenida en los dudosos terminales que componen la materia. No reconocía la presencia de átomos materiales, pues, aseguraba que los cuerpos más simples, inclusive los cuatro elementos, son destructibles y pueden variar como entes. Aristóteles suponía las características de los cuerpos de acuerdo a las nociones de materia y de forma, y con las cuatro causas; argumento que indica en la *Física*<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Rodrigo Anoro, Teresa; (...) *Ob. cit.*

<sup>46</sup> *Ídem.*

<sup>47</sup> Hawking, Stephen. *El universo en una cáscara de nuez*, Critica-Planeta, 12ª ed., Barcelona 2005, p. 51-54, 56-57, 175-176.

<sup>48</sup> Aristóteles. *Física*. II, 3, Gredos, Madrid 1995, p. 140-144.

Es conveniente agregar que en el contexto epistemológico del entre siglos XIX y XX, en el cual Unamuno tomó parte con sus investigaciones y obra, fue cuando dio a conocer el ensayo *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos* en 1913. Allí menciona los supuestos científicos y ontológicos de la época, además de la devoción cristiana, que le inspiran a sugerir su noción de la realidad. En tal sentido surgen las interrogantes en cuanto al conocimiento de lo real: ¿Unamuno acepta la tendencia de Demócrito o de Aristóteles?, ¿de ninguno de ellos?, y, ¿cuál es la fuente de su concepción de la realidad?

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## Capítulo II

### 1.2. Interpretación de la realidad.

Si la investigación de lo real corresponde a la ontología, que reflexiona sobre lo que existe en cuanto existe, pretende que ella aporte juicios para diferenciar lo que existe de lo que parece existir<sup>49</sup>. Así el uso de *parecer* como antítesis a *ser*, además de sensato es una tradición de la filosofía. Entonces, desde ese entendimiento, Aristóteles escribió en la *Metafísica*:

Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto Ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto Ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta, por ejemplo, las ciencias matemáticas<sup>50</sup>.

#### 1.2.1. El principio de lo real.

En filosofía a partir de los presocráticos<sup>51</sup>, hasta los más notables pensadores como Platón y Aristóteles, proponen la razón fundamental del problema de la realidad con la interrogante: ¿qué es preciso entender por real? Así sugieren varios conceptos como el principio —ἀρχή—, la forma, la sustancia o los átomos<sup>52</sup>; los cuales son conocimientos valorables para comprender la realidad. Con esta orientación como explicación preliminar se emprende la verificación de lo real, luego de ἀρχή —*arkhé*—, a partir del significado de principio [en latín *principium* (comienzo, origen, fundamento): derivado de *princeps*, príncipe; y a su vez de *primus* y *capio* (el que ocupa el primer lugar)].

---

<sup>49</sup> Heidegger, M. *Ob. cit.*, p. 96.

<sup>50</sup> Aristóteles. *Metafísica*, *idem*, 1003<sup>a</sup>, p. 150-151.

<sup>51</sup> Kirk, G. S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1969.

<sup>52</sup> Aristóteles. *Ob. cit.*, 1003<sup>b</sup>, p. 151-152.

También se entiende como el preludio del conocimiento inicial de la epistemología y la lógica, además de mostrarse las cosas en referencia a lo ontológico. Esta dualidad de significaciones, de la concepción del principio, aparece desde que empieza la filosofía con el ἀρχή: que es origen, punto de partida, mandato rector, fundamento o comienzo entre los presocráticos<sup>53</sup>. De tal forma es el elemento material (en el sistema ontológico) del que nace y al que se reduce la naturaleza. En aquel tiempo era lo conocido, según la interpretación epistemológica, como la realidad última y de esta suerte el poder explicarla. En ese decurso para ciertos filósofos presocráticos (Anaxímenes, Diógenes, Heráclito) el elemento primario (ἀρχή) lo constituye lo material, la tierra, el agua, el aire o el fuego<sup>54</sup>.

Esa expresión fue utilizada la primera vez por Anaximandro<sup>55</sup> para tratar, en reciprocidad con el *ápeiron* (ἄπειρον) lo ilimitado<sup>56</sup>, el componente inicial del que se originan todas las cosas. En consecuencia ambas filosofías, la milesia y la presocrática, son indagatorias sobre el ἀρχή o principio del que proviene todo<sup>57</sup>. Por lo demás, el elemento que continúan siendo las cosas a pesar de los cambios. De igual forma este término agrupa a todas las acepciones, mandato rector (todo procede de él) y soporte que hace posible la presencia de las cosas. Platón lo emplea como sinónimo de causa y movimiento<sup>58</sup>, y a modo de fundamento de la demostración<sup>59</sup>.

Aristóteles en su estudio de la filosofía presocrática es quien más contribuyó a fijar ese término. Según él los presocráticos lo concebían sólo de manera material como elemento inicial de donde devienen las cosas<sup>60</sup>. Y así lo continuaba usando Lucrecio (98-55 a. C.) al anotar, en su *De rerum natura*, que los átomos son el *arkhé*

---

<sup>53</sup> Aristóteles. *Ídem*, 983<sup>b</sup>-985<sup>b</sup>, p. 21-33.

<sup>54</sup> *Ídem*.

<sup>55</sup> Laercio, Diógenes. *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Orbis, Barcelona 1985, V. I, p. 67. [Trad. José Ortiz y Sainz (s. XVIII)]

<sup>56</sup> Simplicio. *Física*, 24, 13, DK, A9 y B1, en Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, V. I, Gredos, Madrid 1984.

<sup>57</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 983<sup>b</sup>, p. 20.

<sup>58</sup> Platón. *Fedro*, 245<sup>e</sup>, en R. Verneaux. *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982.

<sup>59</sup> *Ídem*. *Teeteto*, 155<sup>d</sup>, ídem.

<sup>60</sup> Aristóteles. *Ob. cit.*, 983<sup>b</sup>, 3, 10, p. 20.

de las cosas<sup>61</sup>. Con todo, para Aristóteles el ἀρχή no es sólo material. En efecto definía al filósofo como el que “tendrá que conocer los principios (ἀρχαί) y las causas”<sup>62</sup>. De esta forma Aristóteles ofrece seis precisiones del conocimiento del ἀρχή<sup>63</sup>. Al igual para el estagirita sus cuatro causas son ἀρχαί, como son los axiomas y, en específico, el principio de no contradicción<sup>64</sup>.

A la par Platón confiere a la idea del *Bien* la doble cualidad de ser causa y origen del mundo inteligible y arquetipo del mundo visible<sup>65</sup>. En tanto Aristóteles reconoce entre los orígenes del conocimiento a los principios del cambio [principios naturales], los fundamentos primarios y las iniciales causas de todas las cosas. Para establecer que los primeros son lógicos, los segundos gnoseológicos y los terceros metafísicos u ontológicos<sup>66</sup>. Esto último está en correlación con el primer principio y tiene significación ontológica porque alude a la causa primera —el “*primer motor*” (πρῶτον κινῶν, *primum mobile*, de Aristóteles—, que expone el origen de la existencia de una cosa<sup>67</sup> [no obstante, la Escolástica asume el concepto del “*primer motor*” para referirse a Dios]. En la *Física* señala: “No creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el ‘por qué’, lo cual significa captar la causa primera”<sup>68</sup>.

### 1.2.2. La realidad material e inmaterial.

Fuera de Heráclito (550-480 a. C.) y de Parménides (s. V a. C.), quienes son paradigmas inaugurales, uno y otro se oponen en sus doctrinas, del problema de la realidad. Lo que prevalece es sólo apariencia, o lo inverso, este talante es en verdad lo exclusivo y único que se alcanza a conocer y por ello lo que es; tal conjetura la propone Heráclito en los *Fragmentos*. Aunque él no tituló su obra desconocida, aún

<sup>61</sup> Lucrecio Caro, Tito. *De la naturaleza*, V. I, Libro II, Alma Mater, Barcelona MCMLXI (trad. Eduardo Valentí).

<sup>62</sup> Aristóteles. *Ídem, Libro IV (I)*, 1003<sup>b</sup>, p. 153.

<sup>63</sup> Ídem. *Libro V (A)*, 1012<sup>b</sup>-1013<sup>b</sup>, cap. 1<sup>o</sup> (principio), cap. 2<sup>o</sup> (causa), p. 216-223.

<sup>64</sup> Ídem. *Libro IV (I)*, 1006, p. 168-169.

<sup>65</sup> Platón. *República*, 509, a-b, Centro de Estudios Constitucionales, vol. 2, Madrid 1981, p. 216-217.

<sup>66</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 983<sup>b</sup>-985<sup>b</sup>, p. 21-33.

<sup>67</sup> Ídem. *Ob. cit. Libro XII (A)*, 7, 1072<sup>a</sup>-1072<sup>b</sup>, p. 620-625.

<sup>68</sup> Aristóteles. *Física*. II, 3, Gredos, Madrid 1995, p. 140.

se debate si la escribió o no, pero con nombre generalizado –*Sobre la naturaleza*— como se conocían los escritos de los presocráticos. En su teoría hizo apreciaciones de la realidad, muestra de ello son los trozos subsiguientes: “89. Para los que están despiertos, hay un sólo y mismo mundo. (...) 123. A la naturaleza le gusta ocultarse”<sup>69</sup>. ¿Quiere decir que al discernimiento de lo real le complace escurrirse?

Parménides procuró dejar atrás la suposición fisicista y afirmó que la realidad única, o el comienzo, deriva del ser. Las cosas tienen en común la cualidad de ser, por tanto, son entes. Así el ser es la única peculiaridad que ostenta todo aquello que es: el ser es el origen de lo real y el ente es lo principal que sujetamos al afrontar la realidad. Siendo el ente su tributo filosófico. Separó la realidad en dos: el ser y la nada. El ser es lo que es, lo que existe. La nada lo conforma el no-ser. De la nada, nada llega a ser. Desde luego que admitir lo absoluto en los términos de Parménides entorpece el concepto de lo relativo como el cambio, el movimiento y el mundo cotidiano. Idea a la cual se denominó *la paradoja eleática*<sup>70</sup>.

Es de esta condición que Demócrito y Leucipo para aceptar la realidad del movimiento propusieron el átomo como síntesis, una partícula indivisible e imperecedera a la manera del ser de Parménides. Que integra no el ser sino lo lleno. Se mueve en el vacío y no en la nada. Los átomos entre sí colisionan y se organizan como lo real observable. Al punto que el átomo resultó en realidad objetiva, es decir, científica. El ser como realidad material lo indica la filosofía de Parménides, quien alude a la cosmología, y el ser en tanto realidad inmaterial es un principio ontológico<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Heráclito. *Fragmentos y números de Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, 5ª ed., Herder, Barcelona 1982, p. 7-12.

<sup>70</sup> Parménides. *Fragmentos y números de Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p.13-16.

<sup>71</sup> *Ob. cit.*

Al paso del tiempo Platón crea la teoría de las ideas<sup>72</sup> en oposición a la concepción antropológica del sofista Protágoras, quien afirmaba que *el hombre es la medida de todas las cosas*. Reflexión conocida como el principio de *homo mensura* y procede de su libro *La verdad* o *Discursos subversivos*, del que se atesoran escasos fragmentos, las noticias de él las ofrecen Platón, Diógenes Laercio y asimismo Aristóteles<sup>73</sup>. Describe Protágoras que la meditación sobre el hombre, sus ideas y sensaciones, es el corazón de la filosofía. En ese sentido puede considerarse el enfoque de Protágoras como antecedente de la conjetura antropológica de Unamuno en cuanto al hombre como realidad y núcleo de la filosofía. ¿Sería un sofista el rector de Salamanca?

La anterior pregunta permite recordar otra interrogante realizada en páginas atrás<sup>74</sup> referida a la posible vinculación de la fórmula del pensador de Bilbao con los presocráticos. De ello escribe Pedro Laín Entralgo. Él comenta que Unamuno evoca la sensibilidad del presocrático pues sintetiza la poesía, la filosofía y la religión; ya que intuitivo desentraña la consanguinidad del pensamiento y la alegoría. Con tal suerte se aventuró a indagar la realidad del hombre en sí mismo y de este modo inventó una genuina teoría de lo humano, aunque no de condición cósmica como en los jonios pero sí de la creación, con las primeras luces del iniciador, del posterior sistema existencialista<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Platón. *Teeteto*, 151<sup>a</sup>-183<sup>b</sup>, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p. 19-22.

<sup>73</sup> Aristóteles. *Metafísica. Libro 11 (K)*, 6, 1062<sup>b</sup>, p. 554.

<sup>74</sup> P. 16: 1.1.1. (Primera parte, cap. I).

<sup>75</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Unamuno y la palabra*, en: *Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno* [ed. Dolores Gómez Molleda], Salamanca 1986, p. 617-624.

### 1.2.3. Traducción del mundo físico.

De esta forma es invariable en la historia de la filosofía porque la contestación de la pregunta ¿qué es real?, se demuestra desde una teoría del conocimiento. De la misma forma, y en comparación, la interrogante: ¿qué es el ente? [De *ens*, *entis*, participio presente del verbo *esse*, ser o existir; originarios del verbo εἶναι, *eínai* (de aquí τὸ ὄν, *to on*: lo real), ser, *esse* y del participio presente del verbo ὄν, *on*, *ens*, ente]. Cuestión que aclara Aristóteles en la *Metafísica*:

Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? (pues hay quienes dicen que esta es una, y otros que más de una; estos que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido<sup>76</sup>.

Si bien es constante la evidencia de lo que las cosas son. Se conoce por la percepción, la experiencia, el conocimiento previo e inclusive la época de existencia de los filósofos que se ocupan del problema de la realidad. En esa corriente Berkeley (1685-1753) —teorizó que la materia es expresión de la conciencia, una idea—, en *Principios del conocimiento humano* es quien inicia el señalamiento: el ser de las cosas sólo es notable en la apariencia, es decir, en el fenómeno. Con la perspectiva: lo real es lo que aparece, “*ser es ser percibido*”<sup>77</sup>.

Kant (1724-1804) localiza el surgimiento del fenómeno en la representación equivalente de la práctica. Por supuesto, conocer algo es conseguir establecerlo como objeto de la experiencia, acorde a las circunstancias de probabilidad que el mismo sujeto establezca. Lo que las cosas son ya no logran permanecer independientes ni cuando se perciben ni al entenderlas<sup>78</sup>. En consecuencia el idealismo alemán acentúa la composición de la realidad como el espíritu. En tal sentido Hegel (1770-1881)

<sup>76</sup> Ídem. *Ob. cit.*, L. VII (Z), 1, 1028<sup>b</sup>, 5, 1990, p. 323.

<sup>77</sup> Berkeley. *Principios del conocimiento humano*, Introducción, III, Orbis, Barcelona 1985, p. 43.

<sup>78</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Alfabuara, 6ª ed., Madrid 1988, p.41-42.

informa en el *Prefacio* de la ***Filosofía del Derecho***: “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional. (...) La filosofía (...) asegura el juicio que nada es real sino la idea<sup>79</sup>.”

#### ***1.2.4. La ciencia y el conocimiento de lo real.***

En los inicios del siglo XX el nuevo realismo o neorealismo y el realismo crítico ambicionaron desenredar el complicado sistema entre lo real y lo percibido. Así desembocó hacia la gnoseología o teoría del conocimiento en correspondencia científica con la epistemología [ἐπιστήμη, epísteme, conocimiento o ciencia; λόγος, *logos*, teoría o estudio], el objeto de estudio de ésta concuerda con aquélla, se ocupa de la ciencia y del conocimiento científico. Por ende la ciencia es un modo de conocer la realidad y de la misma manera un cuerpo de teorías sobre lo real, así lo explica Marx Wartofsky<sup>80</sup>.

Entre tanto, en su ponencia del realismo, Karl Popper (1902-1994) suscribe que el sentido común aprecia la realidad en la práctica, aunque no es lo único real. Ante ello se deben tener diferentes juicios para acordar ¿a qué cosa se llamará realidad? Nombrar como algo real no sólo a lo sentido, sino a lo que con existencia externa está establecido como objetivo, la autonomía del pensamiento y de la observación, en razón de la comprobación intersubjetiva. En palabras distintas se trata del consenso entre varias personas en relación con la verdad de afirmar el enunciado sobre lo real. De tal forma los objetos externos no son los únicos reales, pero sí al menos algunos de sus atributos y sus fundamentos materiales internos; según lo manifiesta el realismo científico citado por Popper en ***Conocimiento objetivo***. Como demostración no sólo hay en realidad el automóvil, por ejemplo, sino —y tal vez algo más— sus

---

<sup>79</sup> Hegel, G. W. F. *Filosofía del Derecho (Prefacio)*, Claridad. Buenos Aires 1968, p. 34.

<sup>80</sup> Wartofsky, Marx W. *Introducción a la filosofía de la ciencia*, vol. 1, Alianza, Madrid 1973, p. 31.

componentes físicos, las partículas atómicas y subatómicas al que se limitan sus partes químicas<sup>81</sup>.

Desde luego que deriva en problemática y controversia asegurar la existencia de universales y de objetos teóricos. Así como corroborar que a las leyes de la naturaleza les pertenecen exigencias reales, por evidentes, y además libres de cualquier convenio o cimentación humana. En esta situación es conveniente citar a Aristóteles, de la *Metafísica*, cuando declaró: “pero el universal es común, pues se llama universal aquello que por naturaleza puede darse en varios”<sup>82</sup>.

En relación con ello, aquí convergen las palabras de los distintos sistemas ontológicos y epistemológicos junto a los diversos grados del realismo científico. En tal contexto es insostenible garantizar de forma simple que lo real sólo se identifica con lo físico, material o empírico<sup>83</sup>.

#### **1.2.4.1. Enfoque lingüístico.**

Las teorías científicas, además de instrumentos utilizables, son conjeturas de: ¿cómo es la realidad? De igual forma la filosofía analítica, la filosofía del lenguaje y las nuevas teorías epistemológicas de la filosofía de la ciencia, modifican el problema de la realidad y al mismo tiempo investigan diferentes razonamientos. Ello como solución para decidir ¿cuándo es posible indicar la verdad de un enunciado empírico que surge de la experiencia? A la vez como procedimiento epistemológico para determinar lo que se admite como real<sup>84</sup>.

En correspondencia con la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje, es apropiado referirse al primer Wittgenstein y su *Tractatus Logico-Philosophicus* publicado en 1921. Texto que escribió mediante aforismos numerados en concordancia con el sistema decimal de clasificación. Contiene siete enunciados principales y en los dos

---

<sup>81</sup> Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, p. 45-48.

<sup>82</sup> Aristóteles. *Ob. cit.* L. VII, Z, 13, 1038<sup>b</sup> 10, p. 386-387

<sup>83</sup> Popper, Karl. *Ob. cit.* p.76-77.

<sup>84</sup> Mosterín, Jesús. *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid 1978, p. 20-23.

primeros hace alusión al mundo-realidad: “1. El mundo es todo lo que acaece. 1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas (...) 2.4. La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo (...) 2.5. La total realidad es el mundo”<sup>85</sup>. Aquí es conveniente acotar que Wittgenstein articuló los términos de realidad, lógica y lenguaje, con el método de tres conceptos esenciales: el hecho atómico, la figura lógica y la proposición: “4.121. (...) La proposición muestra la forma lógica de la realidad”<sup>86</sup>.

Russell y Wittgenstein sostienen el mismo enfoque lingüístico de la realidad, nombrado atomismo lógico, donde el mundo y el lenguaje poseen cierta estructura común a ambos o figura lógica. Según esto el lenguaje es el espejo del mundo puesto que refleja a la naturaleza. De aquí nace la idea de lo real sólo se entiende mediante el lenguaje, por ser éste la representación de la realidad y en efecto el conocimiento radica en el análisis del lenguaje<sup>87</sup>. Es de comentar que la hipótesis del lenguaje como reflejo sustituyó a la teoría especular del siglo XVII<sup>88</sup>. En esta posición se agrega que el lenguaje, al modo de Unamuno, es la carne de lo real, como se revela en páginas adelante.

Con todo, de los dilemas más notables acerca de la realidad —sea ésta lo que sea— es el de sus formas de expresión. El problema se interpreta como realidad, lenguaje y conocimiento. Intenta conocer: ¿cómo es posible hablar de lo real? y ¿cuáles son los contextos lingüísticos más adecuados para tal finalidad?<sup>89</sup> A renglón seguido, argumentar el contenido del lenguaje es indispensable para ofrecer respuestas de la realidad. En reciprocidad con este acertijo están la lógica y lo real, también el conocimiento como probabilidad y deslinde en la percepción de la realidad. Al punto

---

<sup>85</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 1973, p. 35-43, 87.

<sup>86</sup> Ídem.

<sup>87</sup> Hacking, I. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, Sudamericana, Buenos Aires 1975, p. 230.

<sup>88</sup> Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro III, 1-2, vol. 2, Nacional, Madrid 1980, p. 605-606.

<sup>89</sup> Lourier, Daniel. *Introduction à la philosophie du langage*, Mardaga, Lieja 1993, p. 14-15.

que se presentan diversas razones involucradas a la cuestión, además de distintos argumentos y propuestas<sup>90</sup>.

Con igual alcance en Unamuno el lenguaje es fundamental. Por allí despliega la orientación de su proyecto filosófico que transmite con persistente inquietud existencial por la vía de diversos géneros escriturales desde la narrativa, el ensayo, la dramaturgia y la poesía. Al presente el lenguaje empleado por el rector se considera en articulación con su vecindad a la hipótesis de la comprensión hermenéutica. Orientación donde el significado de la realidad equiparado con el logos se interpreta a través del lenguaje. En esa analogía entre éste y la hermenéutica, Gadamer investiga la propuesta del círculo hermenéutico de Heidegger y efectúa un cambio ontológico ya que iguala al ser con el lenguaje. Pensamiento que esclarece en *Verdad y método*: “Nuestra reflexión ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria (...) *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”<sup>91</sup>.

#### 1.2.5. Descripción ontológica.

En filosofía es viable el razonamiento de la posibilidad real de las entidades metafísicas, si se descifra según lo propone la tradición filosófica de acuerdo a conceptos y principios que explican el mundo físico. Sin embargo, ¿sólo alcanza para sugerir la alegoría del entusiasmo frente a la existencia?<sup>92</sup> En ese juicio después de la crítica de Kant a la metafísica —el giro copernicano—, que había iniciado Hume con la objeción a las ideas como la causalidad, la sustancia y el yo, entonces, es común opinar: *después de Kant, la metafísica ya no es posible*<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Ídem.

<sup>91</sup> Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, p.567-568.

<sup>92</sup> Karpap, Rudolf. *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México 1965, p. 84-85.

<sup>93</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura, Prólogo de la segunda edición*, Alfaguara, 6ª ed., Madrid 1988, p. 20.

Fuera de ello, es preciso agregar, la herencia de la metafísica aristotélico-tomista se restaura con el neoescolasticismo en el siglo XIX y prosigue durante el s. XX<sup>94</sup>. Mientras tanto, al sistema metafísico idealista de Hegel, lo encaran la orientación existencial de Kierkegaard, la historia, las filosofías de la vida —ésta como realidad radical— y Marx. Autor que convierte a la metafísica en materialismo histórico, con la visión no idealista de lo real, donde prevale la conciencia de la realidad social y su transformación<sup>95</sup>. En este vértice es factible incluir el pensamiento ontológico de Unamuno como contribuyente de la filosofía de la vida y además precursor del existencialismo.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>94</sup> Concilio Vaticano II. *Constituciones, Decretos, Declaraciones. Documentos pontificios complementarios. Decreto sobre la formación sacerdotal*, 16, BAC, Madrid 1965, p. 470-471.

<sup>95</sup> Marx, K. *Prefacio*, en *Contribución a la crítica a la economía política*, Alberto Corazón, Madrid 1970, p. 37-38.

## Capítulo III

### 1.3. Condición de la realidad.

En relación con los términos: es real y realidad, éste es sustantivo y aquél predicado, además en ocasiones son negativos o positivos según sean sus definiciones. Junto a esto se afirma que el ser real se entiende como un ser opuesto al ser aparente, al ser potencial y al ser posible. Es así que lo concerniente al conocimiento de apariencia y posibilidad, permite entender la naturaleza del ser real<sup>96</sup>. En el caso segundo se asegura que *es real*, equivale a: es, es actual y existe ¿Mientras tanto la realidad vale como ser, actualidad y existencia? Para ello es indispensable conocer ¿qué se entiende por ser, existencia y acto?; y en esta condición establecer ¿qué significa real o realidad? No obstante, a propósito de Unamuno y el hombre en cuanto realidad, Heidegger, tanto como Sartre, escribió que el hombre comprende su esencia desde la existencia o el acto de estar en el mundo, el *Da-Sein*, “ser ahí”<sup>97</sup>.

#### 1.3.1. Métodos de explicación.

Las dos formas –positiva o negativa– de explicar lo que se entiende por real, tiene sus inconvenientes y ventajas. La negativa deja ver que no de todo lo que se habla se puede decir que es real. A la vez impide ofrecer alguna idea positiva de la realidad. En virtud de ello se proponen dos métodos: uno es el uso simultáneo de las definiciones negativas y positivas, y el otro es la verificación de varias características que sugieran la posibilidad de establecer si es real mediante supuestas explicaciones verdaderas como, por ejemplo, en el *realismo científico*<sup>98</sup>.

Ambos procedimientos han sido empleados por diferentes filósofos (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, entre otros) y así consideran si el problema de la realidad es metafísico u ontológico, de acuerdo al argumento. En consecuencia

---

<sup>96</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 1019<sup>a</sup> -1020<sup>a</sup>

<sup>97</sup> Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1974, p. 54.

<sup>98</sup> Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, p. 45-48.

obliga a conectar el asunto de la realidad con el de la esencia y el de la existencia (argumento distintivo de la escolástica)<sup>99</sup>. Algunos suponen que sólo la esencia es real y otros proclaman que la realidad corresponde a la existencia. Al final señalan que la esencia, incluso la propia existencia, es real y verdadera. Aunque el existencialismo, en el caso del hombre, prioriza la existencia sobre la esencia, él es lo que elige ser<sup>100</sup>. ¿Mientras los demás entes son formas de menos realidad o imperfectos? ¿Esta última conjetura compara la idea de la realidad con la de perfección?

En todos los procesos la concepción de lo que es real depende de suposiciones ontológicas y tiende a equiparar la realidad con lo que trasciende la acción o praxis —la acción práctica, no la especulativa—. Ciertos filósofos (Marx, como referencia) aclaran que la reciprocidad con la práctica, opuesta a lo teórico, ofrece la noción precisa de la realidad tangible y no se queda en la simple idea porque es factible<sup>101</sup>. De tal forma para Kant en *Crítica de la razón pura*: “Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es *real*”<sup>102</sup>. En cuanto concepto puro del entendimiento, ubica la realidad en la tabla de las categorías —siguiendo a Aristóteles— en el lugar de la cualidad. Y, entretanto, lo real sólo es posible entenderlo *in concreto* si se apela a la acción. Al respecto agrega:

El postulado para el conocimiento de la realidad de las cosas exige una *percepción*; por consiguiente, una sensación acompañada de conciencia (que no es en verdad inmediata) del objeto mismo cuya existencia ha de conocerse; mas es también preciso que este objeto esté en conexión con alguna percepción real según las analogías de la experiencia, las que manifiestan todo enlace real en la experiencia posible<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Aquino, Tomás de. *Suma de Teología I, q. 2, a. 4*, en Clemente Fernández. *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid 1980, v. 2, p. 490.

<sup>100</sup> Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, Huáscar, Buenos Aires 1972, p. 16.

<sup>101</sup> Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, en F. Canals, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p.19-22.

<sup>102</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, T. I, Bogotá 1997, p. 344.

<sup>103</sup> Kant. I. *Ob. cit.*, p. 347-348.

La noción de la experiencia no siempre es clara y, más aún, es difícil distinguir entre la realidad dada y la expuesta, por ello se proponen otras concepciones de la realidad. Una de ellas hace que lo real sea presentable a la conciencia; otra semeja la realidad al objeto como aquello de lo cual se puede expresar algo<sup>104</sup>. Con todo, ninguna de tales apreciaciones discrimina entre las especies o formas de lo real. Para evitar ese obstáculo se sugiere adoptar varias condiciones: una consiste, en declarar que el ser real es lo común a todos los tipos de realidad y que además sean factibles de describir y clasificar. A manera de resultado se obtiene lo real articulado como realidad subjetiva, objetiva, experimentable, ideal, entre otra serie de cualidades. Ello equivale a formular cierta teoría de los objetos y hallar por inducción lo que es común a éstos en tanto que son objetos<sup>105</sup>.

### ***1.3.2. Diferentes cualidades de lo real.***

Un proceder trata de la hipótesis que el concepto de realidad no es uniforme y que hay numerosas entidades que discurren de lo menos real a lo más real. A esto se agrega la ontología que promueve la correlación de la realidad con algunos entes: materiales, personales, el tiempo, existencial, trascendente, espiritual y demás factores<sup>106</sup>. Aunque otro se cimenta en la fenomenología de la realidad, denominada ontología fenomenológica o fenomenología ontológica (ontofenomenología)<sup>107</sup>. Y es lo que intenta hacer Nicolai Hartmann en su tesis *Posibilidad y efectividad*<sup>108</sup>. Para él la realidad es uno de los modos básicos del ser, entonces es indispensable separar esta forma de todas las que se adhieren por equivocación a ella. Con esta condición, Hartmann diferencia varios conceptos de lo real y los somete a la crítica<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> Hessen, J. *Teoría del conocimiento*, Losada, Buenos Aires 1970, p. 26-27.

<sup>105</sup> *Ob. cit.*

<sup>106</sup> Heidegger, Martín. *La pregunta por la cosa*, Alfa, Buenos Aires 1975, p. 13-14.

<sup>107</sup> *Ob. cit.*, p. 49.

<sup>108</sup> Hartmann, Nicolai. *Posibilidad y efectividad* [trad. esp. de *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938], en *Ontología*, v. II (5 vols.), 1956.

<sup>109</sup> Ferrater Mora, José. *Real y realidad*, en *Diccionario de filosofía*, T. II, Suramericana, Buenos Aires 1964, p.535-536.

Otra teoría consiste en mostrar algunas distinciones que tiene lo real como realidad, tales características componen lo que es en cuanto es real. En ese sentido se mencionan dos argumentos: primero el de Xavier Zubiri en *Sobre la esencia*, él revela que los contornos de lo real son *la riqueza, la solidez* y el *estar siendo*. Se trata de *tres dimensiones estructurales* para medir las diferencias de la realidad, es decir, el grado de lo real. Tales formatos se involucran uno con otro y por ello se eligen como *unidad estructural de la realidad simpliciter de algo: su constitución física individual*<sup>110</sup>. La segunda explicación a considerar es la de Laín Entralgo que determina como representación de la realidad el ser *inehidable, resistente, asombroso, inteligible y posible*<sup>111</sup>.

### ***1.3.3. ¿La realidad es el mayor problema de la filosofía?***

Los análisis expuestos del concepto de realidad, tienen un rasgo común, admiten que es significativa la expresión: *es real*. Los empiristas lógicos (Russel, Wittgenstein, Ayer y Karnap del Círculo de Viena) y algunos neo-realistas (Moore, Whitehead, Hartmann) niegan este supuesto. Según ellos no se consigue enunciarlo con significados, pero sí como objetos —es el caso de la materia y el yo, entre otros— sean o no reales<sup>112</sup>. Luego, ¿la pregunta del conocimiento de la realidad es un problema falso? Varios de los autores citados entienden *es real* como equivalente a *existe*, y *existe* como equivalente a *está cuantificado* —de cualidad lógica<sup>113</sup>—. Pero este juicio tiene dos inconvenientes. El primero: dentro de él es imposible determinar si hay o no distintas formas de realidad. El segundo no acepta proposiciones, entre otras, como: *el hombre está volcado a la realidad*, o, *el hombre está implantado en la realidad*. Diferente a Unamuno para quien el hombre es un equivalente de la

---

<sup>110</sup> Zubiri, X. *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1962, p. 139 y sigs.

<sup>111</sup> Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*, 2ª ed., 1958, p. 504-507.

<sup>112</sup> Moore, G. E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid 1972; Orbis, Barcelona 1983.

<sup>113</sup> Russel, Bertrand. *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid 1982 p. 116-117.

realidad, el hombre concreto de carne y hueso. Entre tanto Xavier Zubiri admite que se entiende como estructuras de la vida humana y del conocimiento objetivo<sup>114</sup>.

Según lo referido es difícil que la pregunta de la realidad se retire de la filosofía. Hay quienes aseguran que es el problema filosófico por excelencia, y, por lo demás, es improbable su reducción y esclarecimiento. Esto explica lo inevitable de recurrir a diversos métodos para su análisis y llegar a conclusiones como: posibilidad, actualidad, existencia, esencia, efectividad, praxis, ente, ser y demás principios metafísicos. Por supuesto que son nociones ontológicas. Ante ello no sorprende que a la ontología la presenten en ocasiones como la ciencia de la realidad *qua* realidad<sup>115</sup>.

#### **1.3.4. El conocimiento de la realidad en la situación de Unamuno.**

De modo que, en conexión con la cuestión del problema de la realidad, se sugiere una aproximación a la idea que de ella tiene Unamuno. Quien a manera de predecesor del existencialismo coincide con insinuaciones de ese sistema, puesto que advierte la facticidad de la existencia como condición del hecho *–factum–* riguroso o lo que es real, en su tratado *Del sentimiento trágico de la vida*; en específico el primer capítulo *El hombre de carne y hueso*. Ello es un criterio de verdad<sup>116</sup> desde cierto pragmatismo metódico<sup>117</sup> que le conduce a la sospecha y a la contradicción. De allí refuta a la verdad abstracta y la objetiva (*verdades de razón y de hecho*)<sup>118</sup>.

De la misma forma, obligado por la desconfianza que en él produce la razón dogmática<sup>119</sup> de la Iglesia católica, somete sus convicciones a la crítica. Ya que en la filosofía activa (o de la acción)<sup>120</sup> la fe crea su objeto debido a la incertidumbre que genera la vida y la esperanza, frente a la urgencia de la inmortalidad en la existencia del hombre y de Dios. Opción a la cual recurre Unamuno para afirmarse cual

---

<sup>114</sup> Zubiri, X. *Ob. cit.*

<sup>115</sup> Quine, Willard V. O. *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona 1968, p. 283-284.

<sup>116</sup> Popper, Karl. *Ob. cit.*, p. 53.

<sup>117</sup> James, William. *Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires 1973, p. 65.

<sup>118</sup> Leibniz, Gottfried W. *Monadología*, 32-34, Pentalfa, Oviedo 1981, p. 103-105.

<sup>119</sup> Rahner, K. y otros. *Dogma*, en *Sacramentun Mundi*, Enciclopedia Teológica, v. 2 (6 vols.), Herder, Barcelona 1982, p. 378.

<sup>120</sup> Blondel, Maurice. *L'Action* [La acción: ensayo crítico sobre la vida y la ciencia de la práctica], 1893.

individuo en la lucha con la vida, es decir, la realidad radical. Por consiguiente es el origen de su reflexión que lo emparenta a la filosofía de la vida y en tal sentido por afinidad a las conjeturas de la corriente vitalista<sup>121</sup>.

De hecho, la indagatoria inicial de textos vinculantes de distintos autores resulta en que son escasos o casi accidentales quienes eligen como tema principal el estudio de lo real en *Del sentimiento trágico de la vida* y cuando lo señalan es de modo circunstancial y secundario. Similar situación ocurre en los estudios sobre su narrativa —novelas, cuentos, cartas y ensayos—, teatro y poesía; géneros donde asimismo expone sus ideas filosóficas.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>121</sup> Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo (Vida y concepción del mundo I)*. F.C.E., México 1954, p.112-114.



## SEGUNDA PARTE

### 2. EL AUTOR: MIGUEL DE UNAMUNO.

#### Capítulo I

##### 2.1. *Correlación de la trayectoria vital.*

Es inevitable analizar la existencia de Unamuno para comprender su concepción de la realidad. Ahora bien, ¿quién fue Miguel de Unamuno y Jugo? Un filósofo, poeta y escritor, vasco español, ligado a la generación del 98. De extendida obra que abarca diversos géneros como novela, ensayo, cuento, epistolar, poesía y teatro. Escritos en donde edifica su concepción filosófica. Por tanto es permisible seccionar la evolución vital en siete períodos si se consideran los hechos que distinguieron su actuación como hombre pensador.

Ello de acuerdo al valor que le otorgaba a la primacía del hombre individual, real y concreto, sobre la obra que éste pueda producir, sea un sistema de pensamiento u otra cosa. Puesto que sin la presencia del hombre es imposible cualquier expresión distintiva de él en el ámbito de la realidad. Unamuno criticó la tendencia convencional de excluir hacia un segundo lugar al hombre creador —el filósofo como paradigma— con el objeto de destacar más la obra que su propia existencia.

Para el ordenamiento del proceso vital se estima desde la niñez cuando atestiguó la tragedia de la Guerra Carlista y que después relata en su primera novela *Paz en la guerra* (1896)<sup>122</sup>. Es pertinente añadir que Unamuno insinúa el señalado fraccionamiento en las distintas etapas mediante el ensayo *El niño es el padre del hombre*<sup>123</sup> (sugerencia del poeta Wordsworth<sup>124</sup>), cuando indica: “Suma y sigue,

---

<sup>122</sup> Unamuno, Miguel de. *Paz en la guerra*, en *Narrativa completa*, I, RBA-Instituto Cervantes, España, 2005, p. 159-448.

<sup>123</sup> Título inspirado por el paradójico y séptimo verso, alusivo a la inmortalidad, *The child is father of the man*, del poema *My heart leaps up when I behold* —*Mi corazón salta cuando contemplo* (1802) — en *Complete Poetical Works*; creación del poeta romántico inglés William Wordsworth (1770-1850) que incluye en su libro *Poems in Two Volumes* (1807).

<sup>124</sup> Wordsworth, William. *My heart leaps up when I behold*, en *Complete Poetical Works*, Oxford University Press, Oxford 1936. Y en *The Complete Poetical Works*, Macmillan, Londres 1888. [www.bartleby.com/145/wordchrono.html](http://www.bartleby.com/145/wordchrono.html)

que aún no hemos acabado con lo de la niñez que tanto nos tira. Nos tira para esquivarnos de la actualidad que pasa y chapuzarnos en la eterna potencialidad que se queda”<sup>125</sup>. Es el misterio de la realidad del mundo que refleja el lenguaje y lo cautiva con la alteración inenarrable en *Recuerdos de niñez y de mocedad* (1908); composición autobiográfica donde contempla sus iniciales abriles en Bilbao<sup>126</sup>.

Por lo demás en cuanto a procedimiento concerniente a la existencia del hombre Unamuno y en aproximación a los autores que clasifican las fases de la actuación del rector según criterios de orden religioso, filosófico, literario, histórico y político. A más de ser disciplinas tratadas por él. Verbigracia, Ciriaco Morón Arroyo adoptó cierta fórmula semiótica, para enfocar cuatro momentos en la producción del salmantino, en *Hacia el sistema de Unamuno*<sup>127</sup>. Del mismo modo Nelson Orringer determina seis fases biográficas en la *Presentación de Americanidad*<sup>128</sup>, libro de Unamuno. Entretanto a continuación se lee la concebida propuesta de los diferentes períodos significativos.

### **2.1.1. Primera época, 1864-1883: Tercera Guerra Carlista y destellos del dilema.**

Nació en Bilbao (Vizcaya, País Vasco español o Euskadi) el 29 de septiembre de 1864 como el tercer hijo del negociante indiano Félix de Unamuno y Larraza, y de su sobrina Salomé de Jugo y Unamuno. Al mismo tiempo en Cádiz principia en 1868 “La Gloriosa” o la Revolución de septiembre que el 28 de ese mes destrona a Isabel II por medio del alzamiento militar de Prim y Topete ulterior a la ofensiva de Alcolea. Más tarde, el 14 de julio de 1870, muere su padre y el 19 de julio del mismo

---

<sup>125</sup> Unamuno, Miguel de. *El niño es el padre del hombre*, en *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936*, edición de Víctor Ouimette, Valencia 1984, p. 107-109.

<sup>126</sup> Ídem. En *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952.

<sup>127</sup> Morón Arroyo, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno*, en *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria*, Palencia 2003, p. 17.

<sup>128</sup> Orringer, Nelson. *Presentación. Unamuno y la “americanidad”*, en *Americanidad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 6-7-11.

año se inicia la guerra franco prusiana cuando Francia rompe vínculos con Prusia. En ese contexto comienza sus estudios en el colegio San Nicolás de Bilbao<sup>129</sup>.

Siendo un niño de nueve años atestigua en 1874, con profunda vivencia, la Tercera Guerra Carlista (1872-76) durante el asedio a Bilbao, desde el 21 de febrero hasta el 2 de mayo, cuando los liberales penetran en la ciudad bajo la jefatura del general Cocha. Conflicto que relata en su primera novela *Paz en la guerra* (1896), la cual publica con sus ahorros. En octubre de 1875 inicia el bachillerato en el Instituto Vizcaíno de la misma localidad natal. Es una etapa de voraz lectura de biografías de santos entre ellos san Luis Gonzaga, de las obras de los místicos españoles, además de otros autores como Balmes que lo introduce a los escritos de Descartes, Kant y Hegel. Al mismo tiempo estudió al legendario poeta irlandés, guerrero y místico celta del medioevo, llamado Ossian, del que ponen en duda su existencia. Mientras tanto albergó la exaltación mística de orientación católica y vasca que traspone al naciente hábito especulativo de la escritura<sup>130</sup>.

En 1879: el 27 de diciembre sale a la luz su inaugural artículo *La unión hace la fuerza* en *El noticiero de Bilbao*. Allí insinúa los incipientes indicios de la incertidumbre espiritual que tiempo después plasmaría en el *Diario íntimo*<sup>131</sup> (1897). Luego, en la Universidad Central de Madrid, emprende en 1880 la carrera de Filosofía y Letras. Asimismo cultivó el alemán para estudiar a los filósofos en esa lengua. Durante 1883 concluye la licenciatura con honores.

---

<sup>129</sup> Orringer, Nelson. *Ob. cit.*

<sup>130</sup> Morón Arroyo, Ciriaco. *Ob. cit.*

<sup>131</sup> Unamuno, Miguel de. *Diario íntimo*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 13-20-48-106-125.

### **2.1.2. Segunda época, 1884-1891: Doctorado, iniciación política y *Ver con los ojos*.**

El 24 de junio de 1884 recibe el Doctorado en Letras en la Universidad Central de Madrid con la tesis relativa a la lengua vasca, intitulada: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. En ésta anuncia su concepción de la procedencia de los vascos, la cual es contrapuesta a la teoría del nacionalismo vasco que defiende un origen único sin entrecruces con otros pueblos. Retorna a Bilbao. Entonces labora como profesor interino de latín y en clases privadas, mientras organiza oposiciones a diferentes cátedras. Más tarde realiza un corto viaje a Italia y Francia. A la par se afilió al Partido Socialista Obrero Español (PSOE) el 11 de octubre<sup>132</sup>.

En el decurso de 1885 fue instructor de psicología, matemáticas, latín, poética, retórica, ética y lógica. Además de ofrecer cursos particulares de castellano para foráneos, entre ellos a tres noruegos que le infundieron el conocimiento de las obras de Ibsen y de Kierkegaard. Por otra parte el 31 de agosto la revista *Vizcaya* le publica el texto: *Del elemento alienígena en el idioma vasco*. En consecuencia debatió con Sabino Arana y Goiri, escritor y político, fundador del Partido nacionalista vasco, que se refería a Unamuno como un vasco españolista. Éste estimaba improbable el bilingüismo y que era inminente el final del euskera, aunque había escrito textos en esa lengua<sup>133</sup>.

Divulga, entre distintos artículos, su primer cuento *–Ver con los ojos–* en el *Noticiero de Bilbao* (1886). Incluso intentó escribir una desconocida *Filosofía lógica* o *Metafísica positivista*. Empieza la amistad con Ángel Ganivet, autor vinculado a la Generación del 28. Después participa como opositor de la cátedra de Lengua Griega en la Universidad de Salamanca frente a un tribunal con intelectuales como Marcelino Menéndez Pelayo y Juan Valera. El 12 de julio conoce la ciudad y

---

<sup>132</sup> Orringer, Nelson. *Ídem*

<sup>133</sup> Morón Arroyo, Ciriaco. *Ídem*.

al otro día lo nombran catedrático. De esta manera empieza a tomar parte en el periódico *La libertad* en Salamanca.

### **2.1.3. Tercera época, 1892-1897: nacionalismo, decepción y crisis de la conciencia.**

En 1892 concibe un tratado de filosofía con el título *Nuevo discurso del método o ejercicios intelectuales*. Se asoció a las Agrupaciones Socialistas de Bilbao el 11 de octubre de 1894. En esa ciudad escribe los primeros artículos en el semanario *La Lucha de Clases* y en el periódico *El Socialista*; allí revela su inquietud por la incomunicación de España y de inclinarse hacia la europeización, sin embargo, con el tiempo asume una posición nacionalista. En Madrid (1895) difunde en *La España Moderna* cuatro ensayos –los primeros que compondrán su libro *En torno al casticismo* (editado en 1916) —. Al mismo tiempo en la revista *Der Sozialistische Akademiker* le traducen tres escritos relativos a política y moral ciudadana<sup>134</sup>.

A principios de 1897 renuncia al Partido Socialista Obrero Español por el desencanto que siente frente a las discordancias entre la teoría y la práctica desatinada de los dirigentes. En marzo experimenta una inquietante transformación de conciencia, de talante religioso y consecuencia espiritual, aunada a la crisis de la percepción política que cambia su discernimiento de lo social. Los efectos del salto subjetivo marcarán el resto de su existencia y lo registrará primero en el *Diario íntimo* por esa fecha, más tarde de modo original expone ese pensamiento en *Del sentimiento trágico de la vida en el hombre y los pueblos*. Aunque igual en el accionar creativo, político, académico y en sus diversas actuaciones como hombre de condición proteica. Entre tanto emprende la escritura de las *Meditaciones evangélicas*, el fundamento de su posterior *Tratado del amor de Dios*.

---

<sup>134</sup> Unamuno, Miguel de. En *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodísio Aguado, Madrid 1950-1952.

#### 2.1.4. Cuarta época, 1898-1913: Rector y *Del sentimiento trágico de la vida*.

En 1898 compone *La Esfinge*, su primera tragedia de teatro. Durante 1899 en Madrid traba conocimiento con el poeta nicaragüense Rubén Darío, el líder del Modernismo. Estrena su colaboración de artículos en el diario *La Nación* (1900) en Buenos Aires. Ese año por real orden lo designan Rector de la Universidad de Salamanca. En abril de 1902 da a conocer la novela *Amor y pedagogía*<sup>135</sup>. Ese mismo año lo escogen como Consejero de Instrucción Pública. Edita *De mi país* (1903): recopilación de artículos con la temática del País Vasco<sup>136</sup>.

Más tarde da a conocer *La vida de don Quijote y Sancho* (1905) y escribe la *Oda a Salamanca*. Sale a la luz en 1907 su primer poemario. En 1908 publica *Recuerdos de niñez y de mocedad*. Fallece su madre el 15 de agosto. Ese año debate con Ramiro de Maeztu, escritor perteneciente a la generación del 98. De la misma manera en 1909 polemiza con José Ortega y Gasset. Edita *Mi religión y otros ensayos breves*<sup>137</sup> (1910), *Rosario de sonetos líricos* (1911), *Por tierras de Portugal y España* (1911). Cambia el título de *El tratado del amor de Dios* por el *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, el cual publicó por partes en la revista *La España Moderna* (1911) y que después edita como *Del sentimiento trágico de la vida* (1913)<sup>138</sup>.

#### 2.1.5. Quinta época, 1914-1923: destitución, intensidad pública y creativa.

Da a conocer la novela *Niebla* en 1914. Éste año incrementa su acción pública y participa con más de un artículo al día en la prensa de España y de América Latina. En el transcurso de la Primera Guerra resalta como personas *non grata* a los germanófilos. De la misma forma desafía al gobierno a través de reproches a Alfonso XIII después del “Desastre de Annual”; tragedia rodeada

---

<sup>135</sup> Unamuno, Miguel de. *Amor y pedagogía*, en *Narrativa completa*, I, RBA-Instituto Cervantes, España, 2005, p. 449-617.

<sup>136</sup> Ídem. En *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodísio Aguado, Madrid 1950-1952.

<sup>137</sup> Ídem. *Mi religión y otros ensayos*, Espasa Calpe, Austral, núm. 299, Madrid 1972.

<sup>138</sup> Ídem. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, T. IV, 1950, p. 578; y en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, Afrodísio Aguado, Madrid, 1950-1952.

de contradicciones militares y políticas, además de actos de corrupción. De esa manera se conoce en la historiografía española la batalla de *Annual* (del árabe, أذوال *Anwāl*), localidad al noroeste de Marruecos, en África. En aquel lugar, el 22 de julio de 1921, la milicia de los rifeños (etnia bereber originaria del Rif, región del norte marroquí) liderada por Abd el-Krin dieron de baja entre 7875 y 10265 soldados españoles la mayoría, junto a otros nativos, mal equipados y desmoralizados. Masacre que atestigua, como participante, el teniente coronel Eduardo Pérez Ortiz, que escribió el libro *18 Meses de cautiverio. De Annual a Monte-Arruit. Crónica de un testigo*<sup>139</sup>.

Por orden del Rey destituyen a Unamuno del rectorado de la Universidad de Salamanca el 30 de agosto, en razón de sus críticas contra el Rey y la Primera Guerra Mundial.

La Residencia de Estudiantes pone en circulación siete tomos de sus *Ensayos* (1916-18) y publica *En torno al casticismo* (1916). Más tarde presenta la novela *Abel Sánchez. Una historia de pasión* (1917). Luego en 1918 resulta electo concejal por Salamanca. Ese año lo nominan Vicerrector de la Universidad de Salamanca y Decano de Filosofía y Letras de la misma institución. Más adelante publica *El Cristo de Velázquez* (1920), *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920), la novela breve *Tulio Montalbán y Julio Macedo* (1920), *La tía Tula* (1921), *Soledad* (1921), *Sensaciones de Bilbao* (1922) y *Andanzas y visiones de España* (1922)<sup>140</sup>.

En 1923 el capitán general Primo de Rivera conquistó el poder y en seguida comienzan los procedimientos legales contra Unamuno, acusado de agraviar al Rey en los artículos de *El mercantil valenciano*. De tal manera radicaliza su postura política.

---

<sup>139</sup> Pérez Ortiz, Eduardo. *18 Meses de cautiverio. De Annual a Monte-Arruit. Crónica de un testigo*, Interfolio, Madrid 2010.

<sup>140</sup> Unamuno, Miguel de. En *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952.

### **2.1.6. Sexta época, 1924-1930: coerción y destierro del Ciudadano de honor.**

Por consiguiente el 20 de febrero de 1924 lo sentencian al exilio. Entre el 21 y el 25 lo capturan en Salamanca y el 26 viaja hacia Cádiz en el camino al confinamiento en Fuerteventura. Sin embargo escapa en la fragata *L'Aiglon* arrendada por M. Dumay, el director de *Le Quotidien*, un diario francés, y recoge a su esposa en las Palmas. Se instalan en París. De esta suerte se relaciona con el poeta Rainer María Rilke y escribe *La agonía del cristianismo*. En aquel tiempo le embargaron el cargo y el salario<sup>141</sup>.

Presenta el libro *De Fuerteventura a París* (1925), diario poético de su expatriación, y *L'Agonie du Christianisme* (1925) en la traducción de Jean Cassou. Éste mismo autor, amigo de Unamuno, tradujo el ensayo *Cómo se escribe una novela* y el *Mercure de France* lo incluye en sus páginas el 15 de mayo de 1926. Más tarde viaja hacia la frontera con España y se establece en la ciudad de Hendaya. Un acercamiento incómodo para la dictadura que pide su retirada al gobierno de Francia sin resultados.

En 1928 escribe en la revista *Monde* (de línea investigativa, crítica y polémica; si bien no se debe confundir con la publicación *Le Monde*), editada en París y dirigida por Henri Barbusse. En aquella participaron, junto con el vizcaíno inclusive, en el comité de redacción, entre otros intelectuales progresistas: Albert Einstein, Máximo Gorki, Upton Sinclair, Romain Rolland, Manuel Ugarte. Ese año en Buenos Aires publican su *Romancero del destierro*<sup>142</sup>.

Retorna a España en 1930 ya que cesa la dictadura militar de Primo de Rivera, lo reciben de forma entusiasta y con distinciones. En aquel momento le restituyen la cátedra ya vitalicia y asume la de Historia de la Lengua Española. Entre tanto

---

<sup>141</sup> Nicholas, Robert L. *Introducción/Unamuno, narrador*; en *Narrativa completa*, I, de Miguel de Unamuno, Instituto Cervantes, España 2005.

<sup>142</sup> *Ob. cit.*

Salamanca lo designa alcalde perpetuo y la República lo inviste como Ciudadano de honor. Ese año en la misma ciudad estrena la obra de teatro *Sombra de sueños*.

**2.1.7. Séptima época, 1931-1936: “guerra incivil”, tragedia, agonía y ventana al vacío.**

Lo proclaman diputado a Cortes Constituyentes en junio de 1931 con el restablecimiento de la República. Es electo Rector de la Universidad de Salamanca y edita en castellano *La agonía del cristianismo* durante 1931. En 1934 la Universidad de Grenoble lo nombra *Doctor honoris causa* y la Universidad de Oxford hace lo mismo dos años después en 1936. Fallece la esposa, “su costumbre”: así la llamaba. Se difunde su última lección académica, que el 29 septiembre divulgó en el Paraninfo a los estudiantes al ser jubilado, donde llama a la paz, allí hay cierta intuición –o, en otras palabras, deduce por experiencia y observación de la realidad histórica— de lo que sería España acorralada en la abominación<sup>143</sup>.

Al parecer es un apócrifo su adherencia al *Mensaje de la Universidad de Salamanca a las universidades y academias del mundo acerca de la guerra civil española*, del 20-09-1936 [*Vida de don Miguel*<sup>144</sup> de Emilio Salcedo], con el objeto de impedir la guerra civil y su antagonismo frente a la crueldad, el libertinaje y la barbarie. Acto seguido lo acusan de confesar en latín su afecto hacia los militares alzados. Pero él lo desmiente en la *Carta* que dirige al director Juan Carretero Luca de Tena y al cual responsabiliza, con la franqueza que lo personificaba, de alterar la realidad por aquél medio de comunicación.

---

<sup>143</sup> Unamuno, Miguel de. *Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de septiembre, al ser jubilado como catedrático*. En *Obras completas*, V-IX, Escelicer, Madrid 1966-1971, p. 444-453.

<sup>144</sup> Salcedo, Emilio. *Vida de Don Miguel, Un hombre en lucha en su leyenda*. 3ª ed. Anthema, Salamanca 1998, p. 466-468.

Aunque conozco de antaño, señor mío, su característica mala fe, esta vez quiero decírselo. En el número de ese ABC sevillano de ayer, día 10, leo un suelto que dice: '*Carta de Miguel de Unamuno a todos los centros docentes extranjeros*'. Pues bien, eso es mentira y usted lo sabe. Primero, hace tiempo que no soy rector de la Universidad de Salamanca desde que esta gente me substituyó. Esta carta acordada en el claustro no es mía sino de la universidad. No la redacté yo. Luego la puso en latín macarrónico un cura cerril<sup>145</sup>.

La convocatoria a los intelectuales de Europa para que respalden a los insurrectos fue reprochada porque causó disgusto y consternación el argumento de que éstos actuaban en defensa de la herencia cristiana y la cultura occidental. A pesar de ello, al tomar conciencia que la realidad era diferente a la imaginada por él, en virtud de las acciones fascistas, que atestiguan, en específico, con la represión en Salamanca, cambió de punto de vista y del contento sobreviene la decepción [el tema del fascismo lo trató con el equivalente castellano en el artículo *El fajismo en el reino de España*<sup>146</sup>]. Por causa de las matanzas, persecuciones y torturas, recibió numerosas cartas de las esposas de amistades, de relacionados y de personas desconocidas, le suplicaban que interviniera en defensa de los familiares en prisión a quienes martirizaban y asesinan.

Finaliza julio y sus amigos Prieto Carrasco, alcalde republicano de Salamanca y José Andrés y Manso, diputado socialista, son ultimados. De la misma manera Salvador Vila su alumno favorito y rector de la Universidad de Granada. En la cárcel permanecían los inseparables amigos: el doctor Filiberto Villalobos y el periodista José Sánchez Gómez que aguardaba su fusilamiento. Otro entrañable compañero, el

---

<sup>145</sup> Unamuno, Miguel de. *Carta de Miguel de Unamuno al diario ABC de Sevilla* (Salamanca 11-12-1936), en *Rojo y Azul. (La guerra civil española)* 2006-2010.  
on line, [www.rojoyazul.net/codex/correspondencia/cg-1.htm](http://www.rojoyazul.net/codex/correspondencia/cg-1.htm)

<sup>146</sup> Ídem. *El fajismo en el reino de España*, en *El Socialista*, 28 de noviembre de 1922. PYF, 138 [PYF: *Unamuno, política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*], en Sandro Borzoni, Tesis Doctoral: *Fajismo y fascismos/Miguel de Unamuno frente a las ideologías totalitarias en la década de los treinta*, (Primera parte, *El fajismo visto por Unamuno*) Universidad de Salamanca, España 2009, p. 70-74.

pastor de la Iglesia anglicana y además masón, Atilano Coco, fue ejecutado en diciembre de 1936<sup>147</sup>.

Unamuno se entrevistó con el general Francisco Franco a comienzos de octubre en el *palacio episcopal* y le implora misericordia para sus compañeros prisioneros, pese a ello, fue imposible. Así quedaron exterminados, sobre la tierra sangrante, junto a distintos cuerpos del anónimo pueblo, intelectuales como Ramiro de Maeztu de la generación del 98 y el poeta dramaturgo Federico García Lorca; quien transitó la senda innovadora del teatro abierta por Unamuno. Otros como el poeta Antonio Machado de la G28 cierran los ojos en el exilio. O el poeta Miguel Hernández que durante 1942 muere en la cárcel, donde cumplía condena de treinta años por participar en la guerra. En 1936 había comenzado la Guerra Civil en España a la que Unamuno calificó de “*guerra incivil*”. De este modo, desde agosto de 1936, hizo anotaciones para su testamento político: *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*<sup>148</sup>.

Con todo, cuando los militares sublevados ocuparon la ciudad, Unamuno interpretó la realidad social, política, religiosa y cultural de España. De tal forma rechazó los excesos de la soldadesca. De manera que en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca se retracta frente al público por su respaldo al alzamiento, durante la ceremonia inicial de los estudios el 12 de octubre de 1936. Fecha que concordaba con el “Día la Raza”. Estaba presente el general José Millán Astray, con quien tuvo una acalorada discusión. Diversos oradores sacaron a colación el tema de la “anti-España”. Unamuno, mientras anotaba [fotografía del borrador de lo escrito en ese momento se publica en el ensayo de José Luis Cano: *Unamuno y la Guerra Civil*<sup>149</sup>] no hizo comentarios, molesto se levanta y expone un efusivo alegato:

---

<sup>147</sup> Salcedo, Emilio. *Ob. cit.*

<sup>148</sup> Ídem. *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, Alianza Editorial, Madrid 1991.

<sup>149</sup> Cano, José Luis. *Unamuno y la guerra civil*, en la revista *Tiempo de historia*, N° 3, año I, Universidad de Salamanca, 01-02-1975, p. 25-32. ([gedos.usal.es/jspui/bitstream/10366/22772/3/thl](http://gedos.usal.es/jspui/bitstream/10366/22772/3/thl))

—Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana; yo mismo lo hice otras veces. Esta es una guerra incivil. Nací arrullado por una guerra civil y sé lo que digo. Vencer no es convencer, y hay que convencer, sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión: el odio a la inteligencia, que es crítica y diferenciadora, inquisitiva, mas no de inquisición.

Se ha hablado también de catalanes y vascos, llamándolos anti-España; pues bien, con la misma razón pueden ellos decir otro tanto. Y aquí está el señor obispo, catalán, para enseñaros la doctrina cristiana que no queréis conocer, y yo, que soy vasco, llevo toda mi vida enseñándoos la lengua española, que no sabéis. Ese sí es el Imperio, el de la lengua, y no (...) <sup>150</sup>.

El general Millán Astray, evidente enemigo de Unamuno porque con anterioridad lo había incriminado como corrupto, procede a vociferar amenazante:

— ¡Mueran los intelectuales! ¡Viva la muerte!

En seguida se oye un griterío de injurias y de provocaciones contra Unamuno proveniente del grupo paramilitar de la Falange Española: “¡traidor!” “¡Rojo!”. Ya que el rector, con determinación, expresó su pensamiento. Mientras tanto Millán prosigue.

— ¡Cataluña y el País Vasco, el País Vasco y Cataluña, son dos cánceres en el cuerpo de la nación! ¡El fascismo, remedio de España, viene a exterminarlos, cortando en la carne viva y sana como un frío bisturí!

Alterado en exceso, no consiguió articular más palabras. Jadeante se puso firme. Entre tanto se escuchaba el clamor:

— ¡Viva España!

Sobrevino un silencio abrumador. Y, en la tensión inquietante, no pierden de vista a Unamuno que declaró:

---

<sup>150</sup> Salcedo, Emilio. *Vida de don Miguel*, Anaya, Madrid 1970, p. 408.

—Acabo de oír el grito necrófilo e insensato de ‘¡viva la muerte!’. Esto me suena lo mismo que, ‘¡muera la vida!’. Y yo, que he pasado toda la vida creando paradojas que provocaron el enojo de quienes no las comprendieron, he de deciros, con autoridad en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente. Puesto que fue proclamada en homenaje al último orador, entiendo que fue dirigida a él, si bien de una forma excesiva y tortuosa, como testimonio de que él mismo es un símbolo de la muerte<sup>151</sup>.

¡Y otra cosa! El general Millán Astray es un inválido. No es preciso decirlo en un tono más bajo. Es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero los extremos no sirven como norma. Desgraciadamente, hay hoy en día demasiados inválidos. Y pronto habrá más si Dios no nos ayuda.

Me duele pensar que el general Millán Astray [*a quien comparan con Goebbels, ministro de propaganda leal a Hitler*] pueda dictar las normas de psicología de las masas. Un inválido que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, que era un hombre, no un superhombre, viril y completo a pesar de sus mutilaciones, un inválido, como dije, que carezca de esa superioridad de espíritu suele sentirse aliviado viendo cómo aumenta el número de mutilados alrededor de él (...)<sup>152</sup>

El general Millán Astray quisiera crear una España nueva, creación negativa sin duda, según su propia imagen. Y por ello desearía una España mutilada (...).

Frenético, Millán rugió:

— ¡Muera la inteligencia!

Al punto, con el afán de aquietar las voluntades, interviene José María Pemán; un intelectual que apoyó a los alzados contra el gobierno del Frente Popular de la II República:

— ¡No! ¡Viva la inteligencia! ¡Mueran los malos intelectuales!

Unamuno no se intimida y finaliza:

---

<sup>151</sup> Salcedo, Emilio. *Ob. cit.*

<sup>152</sup> Ídem.

— ¡Éste es el templo de la inteligencia! ¡Y yo soy su supremo sacerdote! Vosotros estáis profanando su sagrado recinto. Yo siempre he sido, diga lo que diga el proverbio, un profeta en mi propio país.

A veces callar es mentir. Venceréis pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta; pero no convenceréis, porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil pedir os que penséis en España [según cita del historiador Emilio Salcedo en *Vida de don Miguel*<sup>153</sup>].

Se complica la situación y está en peligro el pensador poeta encarado por Astray. Varios militares desenfundan las armas. En el acto intercede Carmen Polo, esposa del general Franco, concurrente a la reunión, y asiéndolo del brazo le acompaña a su casa para protegerlo de las agresiones. Rodeada de sus escoltas impide que la polémica termine en desgracia. Por el momento ¿ella quizás le salvó la vida?

Pese a ello, en su residencia queda prisionero y bajo custodia para evitar que huya. Por supuesto ese día lo echan del cargo de concejal del ayuntamiento y el 22 de octubre, Franco por decreto le retira la investidura de rector vitalicio. Por consiguiente escribe que la barbarie es general, siendo la atrocidad la norma en uno y otro bando, y en efecto España está aterrada de sí misma. Al mismo tiempo se levanta el azote anticatólico tanto como el católico —el nacionalcatolicismo—; quienes enronquecen y exigen sangre<sup>154</sup>.

Entre los unos y los otros —o mejor los *hunos* y los *hotros*— están ensangrentando, desangrando, arruinando, envenenando y entonteciendo a España (...) Y luego la lepra espiritual de España, el resentimiento, la envidia, el odio a la inteligencia (...) Un reflejo de la tragedia española. Porque el problema hondo aquí es el religioso. El pueblo español es un pueblo desesperado, que no encuentra su propia fe<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Ídem.

<sup>154</sup> Cano, José Luis. *Ob. cit.*, p. 29-.30.

<sup>155</sup> Ídem.

El texto anterior es un fragmento de la carta, que menciona José Luis Cano, redactada por Unamuno el 1º de diciembre, en respuesta a la misiva de su amigo escultor Quintín de Torre que durante ese momento intervenía en el frente de batalla.

Días después, el 11 de diciembre de 1936 en la mencionada carta que envió al director del diario *ABC* de Sevilla<sup>156</sup>, se percibe su indignación y la angustia de la posibilidad de ser ultimado así como liquidaron a sus compañeros del camino y a otras personas.

Y ahora debo decirle que por muchas que hayan sido las atrocidades de los mandos rojos, los *hunos*, son mayores las de los blancos, los *hotros*. Asesinatos sin justificación. A dos catedráticos, a uno en Valladolid y a otro en Granada, por si eran masones. Y a García Lorca. Da asco ser ahora español desterrado en España. Y todo esto lo dirige esa mala bestia ponzoñosa y rencorosa que es el general Mola. Yo dije que lo que había que salvar en España era la civilización occidental cristiana, pero los métodos no son civilizados sino militarizados, no occidentales sino africanos [*en alusión al temible ejército español de África al lado de los sublevados contra la II República*], ni cristianos sino católicos a la española tradicionalista, es decir anticristianos.

Esto procede de una enfermedad mental colectiva, de una verdadera parálisis general progresiva espiritual, no sin base de la otra, de la corporal (...) No es este el Movimiento, al que yo, cándido de mí, me adherí creyendo que el pobre general Franco era otra cosa de lo que es. Se engañó y nos engañó (...) Les escribo esta carta desde mi casa donde estoy hace días encarcelado disfrazadamente. Me retienen en rehén. No sé ni qué ni para qué. Pero si me han de asesinar, como a los otros, será aquí, en mi casa. Y no quiero seguir. Aun me queda por decir<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> Unamuno, Miguel de. *Carta de Miguel de Unamuno al diario ABC de Sevilla, ob. cit.*

<sup>157</sup> *Ídem.*

El día de los inocentes, 28 de diciembre, crea la última composición del poemario *Cancionero* (en *OC*, 1995-2002)). Un soneto pertinente a la agonía en la ultimidad de su existir:

*Morir soñando, sí, mas si se sueña  
morir, la muerte es sueño; una ventana  
hacia el vacío; no soñar; nirvana;  
del tiempo al fin la eternidad se adueña.  
Vivir el día de hoy bajo la enseña  
del ayer deshaciéndose en mañana;  
vivir encadenado a la desgana  
¿es acaso vivir? Y esto, ¿qué enseña?  
¿Soñar la muerte no es matar el sueño?  
¿Vivir el sueño no es matar la vida?  
¿A qué poner en ello tanto empeño,  
aprender lo que al punto al fin se olvida  
escudriñando el implacable ceño  
—cielo desierto— del eterno Dueño?<sup>158</sup>*

Unamuno triste y en soledad, poco a poco languidece y tres días después, el 31 de diciembre de 1936, a los setenta y dos años, exhala el último suspiro con una palpitación fulminante. En esos días circuló la noticia de su asesinato pero fue desmentida de inmediato. A pesar de ello quedó la duda, puesto que Unamuno vivo era un problema para los insurrectos<sup>159</sup>. Si bien la intolerancia le fusiló el alma. Aunque no su espíritu crítico y el compromiso social, ya que por otra parte develó el

---

<sup>158</sup> Ídem. *Cancionero*, en *Obras completas*, v. 5, Madrid 1995-2002, p. 925-926.

<sup>159</sup> Salcedo, Emilio. *Ob. cit.*

sentido del hombre, de la inmortalidad y del verbo, como real consumación. No obstante su reflexión filosófica, tachada en demasía con el lugar común de asistemática y paradójica, se fundamenta en el hecho de haber entendido la contradicción como una categoría en el conocimiento de la realidad.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## Capítulo II

### 2.2. La Generación del 98 y el alma de España.

En principio es conveniente destacar que el primer autor en usar la frase “Generación del 98” fue el escritor José Martínez Ruiz, a quien se conoce como Azorín, en cuatro ensayos difundidos a través del diario *ABC* y que después en 1913 agrupa en el volumen *Clásicos y modernos*; y más adelante en *La generación del 98*:

La generación de 1898 ama los viejos pueblos y el paisaje, intenta resucitar los poetas primitivos (Berceo, Juan Ruiz, Santillana); da aire al fervor por el Greco (...); rehabilita a Góngora (...); se declara romántica en el banquete ofrecido a Pío Baroja con motivo de su novela *Camino de perfección*; siente entusiasmo por Larra, y en su honor realiza una peregrinación al cementerio en que estaba enterrado y lee un discurso ante su tumba y en ella deposita ramos de violetas; se esfuerza, en fin, en acercarse a la *realidad* y en desarticular el idioma, en agudizarlo, en aportar a él viejas palabras, plásticas palabras, con objeto de aprisionar menuda y fuertemente esa *realidad*. La generación de 1898, en suma, (...) ha tenido todo eso; y la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo del Desastre –fracaso de toda la política española— han avivado su sensibilidad y han puesto en ella una variante que antes no había en España<sup>160</sup>.

Mientras tanto José Ortega y Gasset, en *Ensayos sobre la “Generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos*, estableció dos generaciones entre 1867 y 1872: la primera integrada por Unamuno y Ganivet, y la otra con los más jóvenes. De este modo se señala a un conjunto de escritores decepcionados por la Restauración de la monarquía, quienes promulgaron que era indispensable la regeneración social, cultural y estética. Al punto que sustentaron sus obras en pensadores progresistas, no en escuelas literarias, tales como los de la Ilustración y del positivismo, Mariano José Larra, los krausistas y los liberales regeneracionistas de fines del siglo XIX. Además el enunciado *Generación del 98* se devela como una frase de significación histórica y social. Dado que interviene precisa con un conjunto

---

<sup>160</sup> Azorín. *La generación del 98*. Anaya, Salamanca 1961.

de creadores inquietos por el rumbo de España que marchaba directa al hundimiento. Derrotero que comenzó en los años anteriores, o en fase distinta, a finales del siglo XIX<sup>161</sup>.

De hecho, desde la condición ética, usaron el método del Modernismo para escribir mediante un proceder subjetivo y estético contrario al del Realismo. Si bien, tanto el Modernismo –oriundo de América Latina— como la Generación del 98 pueden ser terminologías equivalentes para nombrar la misma corriente cultural. Con todo, la expresión Modernismo es anterior a la de Generación del 98. Al culminar el siglo XIX empezó a calificarse de modernistas a los escritores que aspiraban remozar el enfoque estético precedente: el Romanticismo.

Aquella tendencia –designada también con el epíteto de neorromanticismo— de innovación poética, emerge casi simultánea en Europa y en América Latina. Pese a ello los precursores son latinoamericanos como el poeta de Nicaragua Rubén Darío (1876-1916). Al punto que uno y otro apelativo sugieren la misma generación de entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. No obstante los problemas ontológicos finiseculares son evidentes en el desvelo existencial de la G28: la angustia, dudas sobre la razón y la predisposición hacia el subjetivismo. En tanto que los motivos de la voluntad y la desidia son reiterados por ambas tendencias. Del mismo modo se emparentan a las orientaciones vanguardistas de principios del siglo veinte: de la filosofía, estética y la literatura.

### **2.2.1. Indicadores de la Generación del 98.**

Entre sus peculiaridades estaba la evolución desde la actitud crítica y el radicalismo de izquierda en la juventud –que comienza con el *Grupo de los tres*: Azorín, Baroja y Maeztu— hasta la inclinación conservadora en la madurez. De tal forma

---

<sup>161</sup> Ortega y Gasset, José. *Ensayos sobre la "Generación del 98" y otros escritores españoles contemporáneos*, Alianza, Madrid 1981.

es el supuesto idealismo de Unamuno y el escepticismo de Baroja. Aunque Maeztu y Pio Baroja desmintieron la verdad de la presencia de esa generación, pues sostuvieron que no la hubo como tal. Pese a esto Pedro Salinas demuestra su existencia en un ensayo que publica la *Revista de Occidente* (diciembre 1935) y luego en 1945 en *Literatura Española del siglo XX*<sup>162</sup>. Es oportuna la alusión de Maeztu, Baroja y Azorín; quienes difundieron en 1901, en conjunto con el respaldo de Unamuno, el *Manifiesto de los Tres*. Ellos, con matices regeneracionistas, en el documento critican la confusión del pueblo español; en especial a la juventud inmersa en la realidad del liberalismo<sup>163</sup>.

Practicaron la expresión crítica y el razonamiento sobre la condición española. Por tanto deciden interpretar el alma de España atraídos por las raíces históricas y literarias de Castilla. Así recorrieron España y en especial Castilla, siendo ésta región la metáfora de ese país donde nació el reino, para verla con otros ojos y narrar de forma novedosa la recreación del paisaje y los pueblos terrosos que simbolizaban la decadencia. En aquel tiempo fueron seducidos por la historia menuda, local, del anónimo hombre del pueblo, el que carece de aquella, como la tesis de la *intrahistoria* de Unamuno. Dilucidaron las célebres leyendas y la literatura clásica: Cervantes y don Quijote, don Juan, el *Mío Cid*, el Arcipreste de Hita, Fray Luis de León, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y demás místicos; del mismo modo el teatro del Siglo de Oro, Góngora, Gonzalo de Berceo, Jorge Manrique, entre otros autores<sup>164</sup>.

A la vez reprodujeron el pesimismo existencial y el subjetivismo distintivo de ese tiempo, es decir, las crisis del positivismo. En tal sentido la producción literaria está impuesta de contenido filosófico y establece un referente en la progresión de la filosofía creada desde aquel momento en España. Un proyecto evidente

---

<sup>162</sup> Salinas, Pedro. *Literatura española del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1972.

<sup>163</sup> Ob. cit.

<sup>164</sup> Ídem.

es la obra de Unamuno con sus libros *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925). De manera que la devoción por España les conduce a investigar las motivaciones de la declinación y, en consecuencia, como método para comprenderla, determinan tres razones esenciales para estudiarla: el paisaje, la historia y la literatura. No obstante, es de esclarecer, esta interpretación proviene del enunciado de Manuel Tuñón de Lara en el ensayo: *Generación del 98. Impactos de las nuevas ideas. Educación y cultura*<sup>165</sup>.

### **2.2.2. Argumentación relativa.**

Los autores de la Generación del 98 vivieron en el contexto histórico y coyuntural que modificó a España. Ellos tenían de 22 a 34 años, porque nacieron entre 1864, como Unamuno, y 1875, Machado. Aunque Julián Marías lo extiende hasta 1878, así lo afirma en su escrito *El comienzo del 98*<sup>166</sup>. Ese movimiento se extendió hasta la segunda década del siglo XX. De manera que Unamuno es el mayor de los integrantes. En tal sentido Alfonso García Nuño añade en la *Introducción* de ***El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno***:

Pero además es el que creativamente se adelanta a todos. Entre febrero y junio de 1895 aparecieron en la revista *La España moderna* cinco ensayos bajo el común título de *En torno al casticismo*. En ellos el pensador vasco anticipa los temas fundamentales que van a caracterizar la obra de esta famosa generación, aunque su propia temática, como habrá ocasión de ver, fuera notablemente más amplia<sup>167</sup>.

Entretanto durante los últimos años del siglo XIX se deteriora España como consecuencia de la sucesión de inconvenientes sociales, políticos y económicos, que rematan con la tragedia de 1898 –la pérdida de las colonias—. De esta forma, en lo

---

<sup>165</sup> Tuñón de Lara, Manuel. *Generación del 98. Impacto de las nuevas ideas. Educación y cultura*, en *La España del siglo XIX*, Editorial Laia, Barcelona 1973, p. 401-412.

<sup>166</sup> Marías, Julián. *El comienzo del 98*, en: *Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico*, Barcelona 2000, p. 351-354.

<sup>167</sup> García Nuño, Alfonso. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*, Encuentro, Madrid 2011, p. 32.

político, la alternancia en el poder de los conservadores y los liberales no complacía al pueblo. Campesinos y obreros decepcionados, en la pobreza y acosados por los caciques en el tejido social del retroceso económico del país. A causa de que la escasa industria, que alimentaba a la economía, estaba en el País Vasco y en Cataluña. De hecho las personas migraban hacia las regiones de mayor producción. Asuntos que veían con indiferencia la aristocracia y el alto estamento social, la burguesía, encerrados en sus ámbitos. En aquel tiempo surgieron diversas corrientes políticas: anarquistas y socialistas junto a los carlistas ya actuantes. Buscaron respuestas donde conservadores y liberales no las hallaban.

De modo que en 1898 la victoria de Estados Unidos sobre España y la firma del Tratado de París, significó la pérdida de las últimas colonias de Asia y América: Filipinas, Guam, Puerto Rico y Cuba; ésta última obtuvo la independencia. Era el final del Imperio español y, en seguida, trajo consigo inestabilidad política, social y moral, ligada al pesimismo nacional. Ello se convierte en un descontento nacionalista [tales razones las trató Antonio Sequeros en *Determinantes históricas de la generación del 98*<sup>168</sup>]. De allí que el adjetivo “noventa y ocho” designó a la generación de intelectuales coetáneos del entre siglos, quienes sintieron el deber de descifrar: ¿el motivo de la decadencia de España? Y, por supuesto, de encontrar soluciones. Aunque, en esa actitud no fueron los precursores, con anterioridad lo hicieron los llamados regeneracionistas.

Tales situaciones acaecían inmersas en el contexto de Europa que discurría por un período de valores en crisis. La pregunta frecuente era: ¿cuál es el significado de la vida? Entonces la ética abrió paso a la estética que se expresó con el *decadentismo*. Es que el estilo adquirió más importancia que el tema. Cuando la forma se impuso al contenido para exteriorizar la angustia y el vacío existencial. Era el dilema de la realidad aparente constreñida en lo absurdo. A pesar de todo,

---

<sup>168</sup> Sequeros, Antonio. *Determinantes históricas de la generación del 98*, Taller Tip. Alonso, Almoradí (Alicante) 1953.

los integrantes de la G28 optaron por la mesura en su mirada a la esfera de la introspección y encuentran la plena realidad concreta que salta a la vista. Con ese elemento edificaron la obra mediante la forma que transparenta la causa radical (la realidad).

Esta cuestión la exponen a partir de dos modos: el Modernismo y el Regeneracionismo. Con el primero de índole pesimista, además de subjetivo, hacen arte y lo asumen desde la estética. Aunque al esquivar lo real demuestran el hundimiento de España y que sólo es posible la creatividad sin poder evitar la catástrofe. En la argumentación del Regeneracionismo, más optimista y objetivo, se plantea la identificación con la realidad sin evadirla y confrontándola. Para incorporarse en ella, en el alma de la patria y reencontrar el pasado, en especial de Castilla donde se engendró España. Y, así, desempolvar los valores de la España excepcional, la historia del paisaje castellano.

Obligación que cumplieron los creadores integrantes de la generación del noventa y ocho porque sentían, amaban y les dolía su tierra, su identidad. En consonancia Julián Marías puntualiza en *El comienzo del 98*: “La atención amorosa y crítica a España, el interés primario por Castilla, la recreación e interpretación de su paisaje, su conexión con la historia y la literatura —la poesía, la mística, el teatro del Siglo de Oro—, la preocupación por la situación española, es decir, el ‘marasmo’, palabra característica, que creían percibir en su contorno”<sup>169</sup>.

### **2.2.3. El Regeneracionismo: antecedente de la G98.**

Como efecto del desequilibrio el pueblo español rememoró La Gloriosa o la Revolución de 1868 que depuso a la reina Isabel II y fue el comienzo del Sexenio Revolucionario (1868-74). Con el agregado subsiguiente: los años del cuarto de siglo, a fines del XIX, se caracterizaron por la indolencia creativa a consecuencia

---

<sup>169</sup> Marías, Julián. *Ob. cit.*, p. 352.

del plan, de Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897), de la Restauración de la monarquía de los Borbones y restituirla con Alfonso XIII. El régimen de la Restauración se extendió hasta 1923 con el golpe de Estado de Primo de Rivera.

En realidad, el crepúsculo de España no comienza en 1898, pues, fue un advenimiento previsto en años anteriores por los regeneracionistas. Éstos exigían la recuperación del país mediante la aplicación de una reforma agraria eficaz, con planes de cultivos de acuerdo a los requerimientos y necesidades. También la necesidad de instruir y educar al pueblo. Era perentorio que España se abriera a Europa y no continuara enclaustrada en sí misma. Demandaban la *europización* de España como escapatoria al rezago reinante. Si bien la aspiración de esta tendencia liberal —de carácter político-ideológico, pero no literario, aunque en ese sentido de condición filosófica— es ilustrativa y categórica por su contraseña: *despensa y escuela*.

Ricardo Macías Picavea (1846-1899), entre los portavoces del Regeneracionismo, interrogaba en su libro, de 1899, *El problema nacional* (1972): “¿Posee España, la patria amada, alientos para seguir viviendo entre los pueblos vivos de la historia, (...) hemos tocado en la víspera de su desaparición como nación independiente?”<sup>170</sup>.

De todos, el más notable agente de este grupo fue Joaquín Costa (1846-1911). Su opinión fue considerada por intelectuales como Unamuno, Azorín, y, Ortega y Gasset. En su libro de 1898, *Colectivismo agrario en España*, Costa estudió las innovaciones indispensables en el área rural para así lograr el provecho del agro. Del mismo modo en 1901, con *Oligarquía y caciquismo*, examinó la cuestión de las arbitrariedades y las exigencias de los amos sobre los campesinos<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> Macías Picavea, Ricardo. *El problema nacional*, Seminarios y ediciones, colección Hora h, Madrid 1972.

<sup>171</sup> Costa, Joaquín. *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario en España y otros escritos*. Alianza, Madrid 1967.

Al mismo tiempo, emparejada al Regeneracionismo, la Institución Libre de Enseñanza, establecida en 1876 por el filósofo, pedagogo y escritor, Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), tenía el objetivo de modernizar la educación en España con un modelo laico y progresista como opción a la educación oficial sometida a la Iglesia. Estimaba que reformar el país con disposiciones políticas sería insensato, ya que el pueblo aún permanecía analfabeto. Por ende era conveniente planear que consiguiera un margen de aptitud educacional, aceptable como requisito previo para decidir otras resoluciones. Este pensador intentaba prescindir del método oficial, dogmático y con limitaciones, y del aprendizaje religioso dirigido a la élite social<sup>172</sup>.

#### **2.2.4. Perspectivas del grupo.**

De la realidad nacional, después del año 1898, emergió un nuevo país con el apogeo del Republicanismo. Ligado al conflicto anticlerical por las contradicciones de la Iglesia católica; la disconformidad crítica contra la monarquía; huelgas y rebeliones de campesinos y de obreros, favorecidas por los sindicatos, además de la conspiración de los anarquistas. Inherente a esas circunstancias está presente la represión oficial. Refiriéndose a la época, apunta Alfonso García Nuño:

Junto a esto, es de considerar que, en aquel entonces, intelectual y culturalmente una de las características de la sociedad española era el dogmatismo, la repetición sin cuestionamiento, la cerrazón frente a la innovación creadora, la incompreensión ante la búsqueda personal. Pero además de esta intransigencia dogmática y mediocridad intelectual, la Iglesia en España estaba también lastrada por el formalismo jurídico<sup>173</sup>.

A propósito, en aquellos momentos, cierta inspiración notable para varios escritores del 98 fue el pensamiento de Nietzsche. Que algunos pretendieron acoplar en España como parte de los movimientos filosóficos del irracionalismo en Europa. Entre ellos destacan Unamuno, Azorín, Baroja y Maeztu. Del mismo tenor se citan sugerencias

---

<sup>172</sup> Giner de los Ríos, Francisco. *Educación y enseñanza*, 1889.

<sup>173</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 33.

de Schopenhauer en Baroja, de Kierkegaard en Unamuno y de Henri Bergson en Antonio Machado. Ello da lugar a los reproches de sectores intelectuales críticos, quienes lo consideran carencia de originalidad y además muestra de dependencia cultural, ya que reproducen los estilos europeos de la época. Entretanto el pesimismo es la actitud más frecuente que asumen<sup>174</sup>.

Por consiguiente el talante crítico y de insatisfacción los hermana a los románticos, en especial con el español Mariano José de Larra (1809-1937), escritor que redimen y, además, se identifican con su reflexión; en particular por la incisiva crítica a la realidad de España como motivo de inquietud permanente. Aunque este creador no suscribió las proposiciones del romanticismo, su inquieta vida y el temprano suicidio lo aproximan al paradigma de esa corriente. En 1908 Unamuno, Azorín y Baroja le hacen una ofrenda en su panteón para simbolizar el reconocimiento a sus ideas.

En lo ideológico toman parte de las teorías del Regeneracionismo, en específico de las proposiciones de Joaquín Costa. Aquí atañe el compromiso social como muestra práctica de la actitud política de Unamuno y de distintos intelectuales en la campaña agraria de 1912-13. Esto concerniente al cambio reglamentario del alquiler jurisdiccional frente a la preocupación de los campesinos por la sequedad de la tierra, las condiciones infrahumanas de sus existencias y la desatención legal en que estaban. Difícil situación que promovía el desplazamiento migratorio de poblaciones completas<sup>175</sup>.

Al mismo tiempo, en correlación con el periodismo como actividad frecuente, entre ellos, maduran con originalidad cierta variante ensayística. Y de forma simultánea analizan los principios y la estructura del relato, más la incertidumbre de la novela.

---

<sup>174</sup> García Nuño, Alfonso. *Ídem*.

<sup>175</sup> Costa, Joaquín. *Ob. cit.*

Por otra parte reconocieron que había dos Españas, una real, pobre y desdichada, y otra, la España oficial inexistente, de realidad aparente, sólo alegórica. Además la expectación frente a la identidad de lo español provino de la polémica sobre el *Ser de España*, tesis ontológica que prosiguió en las sucesivas generaciones.

Bajo tal condición se comprometieron con la Castilla infortunada, de sus pueblos polvorientos en el desamparo y el olvido. Celebraron el paisaje y las tradiciones, tanto como la palabra vernácula y expresiva. Así caminaron por esas comarcas para investigar y hacer anotaciones. De esta suerte, redactaron libros como resultado de sus travesías, recuperaron y aprendieron las ficciones literarias españolas y, claro está, del Romancero.

#### **2.2.5. Vinculación de Unamuno a la Generación del 98.**

Entre los escritores más representativos de la Generación del 98, donde se incluye Azorín, se citan a Miguel de Unamuno –considerado por ciertos autores como el guía espiritual—, los hermanos Ricardo y Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Carlos Arniches, Menéndez Pidal, Blasco Ibáñez, Ramón María de Valle-Inclán, Manuel y Antonio Machado. Éste último y otros, como Valle-Inclán, toman parte en el movimiento literario denominado Modernismo tanto como en la generación del 98. También se citan a Ángel Ganivet –precursor de la G28—, Enrique de Mesa, Gabriel y Galán, Manuel Gómez Moreno, Miguel Asín Palacios, Francisco Villaespesa, Ramón Menéndez Pidal y Jacinto Benavente, Joaquín y Serafín Álvarez Quintero. Ellos difundieron sus textos en algunas revistas representativas como: *Don Quijote* (1892-1902), *Los Helechos* (1894-95) *Germinal* (1897-99), *Vida Nueva* (1898-1900), *Revista Nueva* (1899), *Juventud* (1901-02), *Electra* (1901), *Helios* (1903-04) y *Alma Española* (1903-05).

Sin duda que la generación del 98 se destacó en la ensayística, al mismo tiempo que la crítica y el deber socio político. Recriminaron a la situación de servidumbre en que permanecían los peones encadenados a los terratenientes. De este modo pretendían transformar a España que declinaba como nación luego de perder las colonias. De hecho Pedro Rivas, en *Para leer a Unamuno*<sup>176</sup>, cuando armoniza al salmantino con la Generación del 98 determina que ellos descifran a Castilla, con la cita que hace Ortega y Gasset, como la “espina dorsal del país y fuente de inspiración patriótica”, en *El tema de nuestro tiempo*<sup>177</sup>.

Pedro Rivas de igual forma agrega que tienen en cuenta el anhelo de inmortalidad y de quijotismo entre otras cualidades de la espiritualidad española<sup>178</sup>. Desde allí desentrañan la historia del país a partir de la raigambre del catolicismo como factor cultural. En aquel momento imaginan a España sembrada del quijotesco, además de inédito, hombre nuevo quien tiene la esperanza de la vida eterna. Tales criterios están en consonancia con los aportes de Pedro Laín Entralgo, para fortalecer el conocimiento de la G98<sup>179</sup>.

Sin duda dos son los argumentos vitales (aparte de la regeneración de España y su problemática). Primero: la vida, la muerte y la inmortalidad, como conceptos inseparables del significado de la existencia y el tránsito del tiempo. Son conjeturas existenciales, básicas en Unamuno, sin embargo, los otros escritores la expresan en sus textos; en este punto es oportuno aludir a Serrano Poncela y su ensayo *El tema de la existencia en la generación del 98*<sup>180</sup>. Segundo, lo religioso; entre ellos, son distintas las posiciones referentes a la religión: la duda de Unamuno, el agnosticismo de Baroja y el catolicismo de Maeztu y de Azorín.

---

<sup>176</sup> Ribas, Pedro. *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 147.

<sup>177</sup> Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, t. III, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 147.

<sup>178</sup> Rivas, Pedro. *Ob. cit.*

<sup>179</sup> Laín Entralgo, Pedro. *La Generación del 98*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

<sup>180</sup> Serrano Poncela, Segundo. *El tema de la existencia en la generación del 98*, en *El secreto de Melibea y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1959, p. 109-137.

Al tiempo que introducen la ruptura de arquetipos culturales, transforman los paradigmas clásicos de la literatura y crean modelos innovadores en todos los géneros. Incluso en la diversidad de las áreas del arte como la música, la escultura y la pintura. Objetaron la estética del Realismo del siglo XIX de expresión retórica y así optan por aproximarse al habla sencilla del pueblo de sintaxis breve y estilo impresionista; de esta forma reivindicaron las voces apegadas a la tradición rural. En efecto Unamuno crea la *nivola* en narrativa y Azorín con la novela lírica sondea el expresionismo.

De igual manera la disolución de la escindida novelística de Baroja o la novela más o menos teatral de Valle-Inclán. Éste introduce el esperpento y el expresionismo en el teatro, y así se distancia del Modernismo. Por entonces Unamuno cultiva el drama existencial que revela su angustia —es decir: la *congoja* en el caso de él— y la agonía del hombre real de carne y hueso en la tragedia de la existencia. Al mismo tiempo y en coherencia con la actitud ética que los persuadía, emplearon el procedimiento estético modernista para escribir de forma subjetiva. De esta suerte se oponen al Realismo hiperbólico.

#### **2.2.5.1. Coincidencia de la G28 y el Modernismo: Unamuno y Rubén Darío.**

En ese sentido, a propósito del Modernismo y, con éste, del poeta Rubén Darío, el hombre concreto de carne y hueso, no la leyenda sino el real. Entre Unamuno y aquél hubo una desconcertante amistad fundada en entrevistas y el trato epistolar. De ello escribió Miguel en distintos artículos como en *¡Hay que ser justo y bueno, Rubén!*<sup>181</sup> Texto donde hace referencia al carteo que recibió del nicaragüense.

---

<sup>181</sup> Unamuno, Miguel de. *¡Hay que ser justo y bueno, Rubén!*, en *Americanidad*. Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 186-190 [además, en: *Summa*, año II, N° 11, Madrid, 15 de marzo, 1916; y en: *Obras completas*, IV: p. 998-1001].

Pero de la docena de cartas que de él, como reliquia guardo, hay una escrita desde París el 5 de septiembre de 1907 que es un documento de capital importancia para el conocimiento del poeta, quien en ella desnudó su alma, un alma infantil, noble, cándida y pura. Es una carta en que me pedía alguna palabra de benevolencia para sus esfuerzos de cultura —diciendo, y era verdad— que una consagración de la vida como la suya merecía alguna estimación. El último párrafo decía así:

‘La independencia y la severidad de su modo de ser le anuncian para la justicia. Sobrio y aislado en su felicidad familiar debe comprender a los que no tienen tales ventajas. Usted es un espíritu director. Sus preocupaciones sobre los asuntos eternos y definitivos le obligan a la justicia y a la bondad. Sea, pues, justo y bueno. *Ex todo corde*, Rubén Darío’. Salamanca, febrero de 1916 [comentario que publicó en el diario *La Nación* de Buenos Aires, el 10 de mayo de 1916, con el título *De la correspondencia de Rubén Darío*<sup>182</sup>.

En la anterior memoria — *¡Hay que ser justo y bueno, Rubén!*— Unamuno aseguró del poeta, con un dejo de auto reproche y sincero sentimiento que apunta a la posibilidad ontológica:

Tenía una amplia universalidad, una profunda liberalidad de criterio. Era benévolo por grandeza de alma, como lo fue antaño Cervantes (...) Nadie como él nos tocó en ciertas fibras; nadie como él sutilizó nuestra comprensión poética (...) Su canto nos fue un nuevo horizonte, pero no un horizonte para la vista, sino para el oído (...) Y yo, oyendo aquel canto, me callé. Y me callé porque tenía que cantar, es decir, que gritar acaso, mis propias congojas, y gritarlas como bajo tierra, en soterraño. Y para mejor ensayarme me soterré donde no oyera a los demás.

¡Pobre Rubén! ¿Te llegarán tarde estas líneas de tu amigo que no quiere ser injusto ni malo? (...) ¿Por qué en vida tuya, amigo mío, me callé tanto? ¡Qué sé yo...! , ¡Qué sé yo...! Es decir, no quiero saberlo. No quiero penetrar en ciertos tristes rincones de nuestro espíritu. Pero tú, pobre Rubén,

---

<sup>182</sup> Unamuno, Miguel de. *De la correspondencia de Rubén Darío*, en *Americanidad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 171-183.

me estás diciendo desde tu reciente tumba: ‘Sea justo con los otros, con todos; sea bueno con los otros, con todos’. Pero...

De tal modo se tapa uno los oídos para no oír a los demás (...) Era noble y justo su deseo. Y yo, arando sólo mi campo, desdeñoso en el que creía mi espléndido aislamiento, meditando nuevos desdenes, seguí callándome ante su obra. ¿Fue esto justo y bueno? No me atrevo a decir que sí.

Él por su parte, no se calló ante la mía. Ante mi obra poética, quiero decir. Cuando publiqué mi primer volumen de poesías lo mejor, sin duda, lo más cordial que sobre ellas se dijo, fue lo que dijo Rubén en un artículo de *La Nación* bonaerense [*Unamuno poeta* (1909)]. No lo olvidaré nunca. Y las cartas que después me escribió fueron nobles, sinceras y dignas. Y es que aquel óptimo poeta era un hombre mejor<sup>183</sup>.

Le acongojaban las eternas e íntimas inquietudes del espíritu y ellas le inspiraron sus más profundos, sus más íntimos, sus mejores poemas (...) ¡Fortuna grande que le conocí y descubrí al hombre, y éste me llevó al poeta! Al indio —lo digo sin asomo de ironía; más bien con pleno acento de reverencia—, al indio que temblaba con todo su ser, como el follaje de un árbol azotado por el cierzo, ante el misterio. Pues para él era el mundo en que erró, peregrino de una felicidad imposible, un mundo misterioso.

‘Sea, pues, justo y bueno’. Esto me decía Rubén cuando yo me embozaba arrogante en la capa de desdén de mi silencioso aislamiento, de mi aislado silencio (...) Y no comprende uno que esa voz que cree de sus entrañas es la voz de los otros, de aquellos a quienes no quiere oír, que por sus entrañas le llega.

Sí, buen Rubén, óptimo poeta y mejor hombre; este tu huraño y hermético amigo, que debe ser justo y debe ser bueno contigo y con los demás, te debía palabras (...) Y si Dios me da salud, tiempo y ánimo, he de decir de tu obra lo que —más vale no pensar por qué— no dije cuando podías oírlo. ¿Lo oirás ahora? Quisiera creer que sí<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> Unamuno, Miguel de. *Ob. cit.*, p. 186-190.

<sup>184</sup> Ídem.

## Capítulo III

### 2.3. ¿Unamuno, filósofo?

La anticipada escritura de Unamuno lo convierte en un precedente, no sólo en relación a los demás miembros de su generación sino en la concepción del pensador naciente y el rol que debe y puede representar de modo actualizado como intelectual. De ello escribió Stephen Roberts:

Unamuno es ni más ni menos, el primer intelectual moderno en España, el pionero que contribuyó a configurar este concepto y a cimentar este término, una figura cuya naturaleza proteica e incesante capacidad de reinventarse a sí mismo le convirtió en el intelectual español más consistentemente influyente de su época, no sólo en el gran público español sino que también en otros intelectuales españoles y en la noción misma de lo que podía y debía ser un intelectual<sup>185</sup>.

Por otra parte la anterior afirmación sugiere observar la controversia que suscitó su pensamiento disperso en una obra voluminosa. Cuando se introdujo el entredicho acerca de la significación filosófica de la creación unamuniana, con veredictos implacables en contra del pensador poeta como lo denominó Pedro Laín Entralgo<sup>186</sup>. Sin embargo, el aún joven Unamuno y ya Rector de la Universidad de Salamanca, escribió una carta a su amigo Jiménez Ilundain, con fecha 24 de mayo de 1899, allí subraya: “Aspiro a la fusión de la ciencia y el arte, del pensar y del sentir, a pensar el sentimiento y a sentir el pensamiento, y esto es unidad”<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> Roberts, Stephen G. H. *Unamuno y la emergencia del intelectual moderno en España*, en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II*, Salamanca 2005, p. 255-276.

<sup>186</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Unamuno y la palabra*, en: *Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno* [ed. Dolores Gómez Molleda], Salamanca 1986, p. 617-624.

<sup>187</sup> Unamuno, Miguel de. *Epistolario americano (1890-1936)* [carta a Jiménez Ilundain: 24 de mayo de 1899], ed. Laureano Robles, Salamanca 1997, p. 65.

A continuación surgió la interrogante ¿Unamuno es o no un filósofo? En tal sentido algunos autores lo enjuiciaron con rigor: Guerrero<sup>188</sup>, Domínguez<sup>189</sup> y Ledesma Ramos<sup>190</sup>. Verbigracia Julián Marías, como buen discípulo de Ortega y Gasset, insinúa: “es un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una *realidad* recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía”<sup>191</sup>. En seguida complementa su razonamiento: “es cruzado por errores filosóficos y religiosos, y, concretamente, por una innecesaria heterodoxia que (...) desvirtúa y entorpece sus más perspicaces hallazgos”<sup>192</sup>.

Sin embargo, pese a sus respetables detractores por razones sólo de ellos conocidas, negar de Unamuno su naturaleza de filósofo, de pensador, es impreciso y descabellado puesto que a su modo lo es; en sentido *sui generis* y proteico. De hecho argumentó desde la acción de sí mismo. Por ende, como un hacedor, se aproxima al espacio de la filosofía con el instrumental poético y devocional, con la disposición mítica del antiguo filósofo que acecha desde el no tiempo al hombre real de músculo y osamenta; el que piensa, sufre, ama y lucha. Aunque desde la problemática de la conciencia de lo trágico, la historia, lo personal y lo agonal. El ser específico que existe como realidad y posee categoría ontológica.

### **2.3.1. La analítica existencial unamuniana.**

En verdad el pensador en apariencia era indiferente a los criterios que se escribían sobre su contenido filosófico y de ello propugnaba sarcástico: “En cuanto a lo de mi filosofía, que la escriba otro, cualquier menguado unamunista, que yo no lo soy (...)

---

<sup>188</sup> Guerrero, E. *Dos nuevos libros sobre Unamuno*, t. 128, Razón y Fe, Madrid, p. 518-533- 521.

<sup>189</sup> Domínguez, P. *Historia de la Filosofía*, Madrid 1942, p. 484.

<sup>190</sup> Ledesma Ramos, R. *Unamuno y la filosofía*, en *Gaceta literaria*, 15 de marzo de 1930.

<sup>191</sup> Marías, Julián. *Unamuno*, en *La filosofía española actual* (cap. I), Buenos Aires 1948, p. 220.

<sup>192</sup> Ídem.

¿Mi filosofía? ¡Bah! Antes tendrán que levantar el andamiaje bibliográfico, y quedarse en él, que es labor de eruditos”<sup>193</sup>.

De la misma forma Unamuno precisa dos orientaciones de la filosofía; una, que sólo es filología y, otra, la verídica (según lo escribe el rector y que Serrano Poncela reproduce: “Estoy lejos de la filosofía técnica. Cada vez la entiendo menos. La filosofía técnica no es más que filología (...) La verdadera filosofía tiene sus raíces en algo más hondo, es una cosa misma con el hombre, con el hombre concreto y completo”<sup>194</sup>.

En el momento, ¿a qué alude Serrano Poncela cuando correlaciona el *Da-Sein heideggeriano* con la visión filosófica de Unamuno? ¿Quizá Heidegger tuvo noticias de la insinuación de la facticidad de la existencia en *Del sentimiento trágico de la vida*? En todo caso la voz alemana *Da-Sein* en castellano se interpreta en el mayor de los casos como *ser ahí*, asimismo que *existencia y realidad humana*. La emplea Heidegger en su obra *Ser y tiempo* de 1927 como idea esencial para referirse a la condición ontológica del hombre, ya que éste es el único a quien se dirige la pregunta sobre el ser<sup>195</sup>. De manera que la primera interrogante la responde Unamuno en el párrafo anterior con el relato del hombre materializado como existencia y realidad, o *Da-Sein*, en la raigambre de la filosofía, además del carácter ontológico del hombre<sup>196</sup>.

Al parecer el conocimiento ontológico de MU es el puente para resolver su intuición religiosa. Tal entendimiento es quizás de mayor hondura que lo devocional, aparte de consistir en la confirmación espiritual de su principio filosófico. Lo que rubrica en determinados escritos, entre ellos se muestra en *Andanzas y visiones españolas*: “Hubo momentos en que creí que se me iba a parar el corazón o a estallármese o a

---

<sup>193</sup> Unamuno, Miguel de. *Comentario* [artículo en *Ahora*, Madrid 21 de abril de 1934], en *La ciudad de Henoc* (póstumo), editorial Séneca, México 1941.

<sup>194</sup> Serrano Poncela, Segundo. *El Da-Sein heideggeriano en la generación del 98*, en *Sur*, XVIII, Buenos Aires, febrero 1950, p. 35-57.

<sup>195</sup> Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*, F.C.E., México 1974, 5ª § 83, p. 469-471.

<sup>196</sup> Serrano Poncela, Segundo. *Ob. cit.*

cuajárseme la sangre. Y a la angustia física se me unió la angustia moral, la angustia religiosa, *la angustia metafísica*<sup>197</sup>.

Concerniente al segundo problema es aceptable tratar a Unamuno como predecesor del existencialismo. Por otra parte en un mensaje electrónico el profesor Edgar Moros Ruano, estudioso de la obra del bilbaíno, revela: “Sobre Unamuno como precursor del existencialismo, te comenté que es importante enfatizar el tema de la muerte, que aparece en Unamuno con gran fuerza, como más adelante en Heidegger. Según Mario Valdez, en su obra *Death in the literature of Miguel de Unamuno*<sup>198</sup>. Heidegger confesó haber leído a Unamuno y haber recibido influencia de él sobre todo con respecto al tema de la muerte [sic]<sup>199</sup>”.

En tal dirección Cruz Hernández confirma: “La analítica existencial de Unamuno se abre con una proposición en la que luego coincidirían los cuatro pontífices del existencialismo: Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación<sup>200</sup>”.

---

<sup>197</sup> Unamuno, Miguel de. *Andanzas y visiones españolas (Paisaje, 1951)*, en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, t. I, Afrodisio Aguado, Madrid 1950-51, p. 741.

<sup>198</sup> Valdez, Mario J. *Death in the Literature of Miguel de Unamuno*. Illinois Studies in Language and Literature, 54. University of Illinois Press. Urbana 1964.

En referencia a Unamuno Valdez alega: “was not Lutheran4), atheistic5), nihilistic6), nor a disciple of Nietzsche7) or Kierkegaard8), nor a pragmatist9), a mystic10), nor a primitive Christian11)... Unamuno was a man - in his own words “nada menos que todo un hombre, un hombre de carne y hueso” (Chap. 1, 6-7).

Este autor en el epílogo (*Evaluation of Death in Unamuno's Literature*) conjetura que “Unamuno no escribió por medio de categorías ni clasificaciones, sino que se valió de un instrumento crítico con propósito analítico. Y como consecuencia, las perspectivas y actitudes se hallan reunidas y tratadas como el conjunto que aparece en Unamuno con el fin de llegar a la valoración y significado del tema de la muerte en su obra” (pp. 163—164).

4) Cf. J. L. Aranguren, *Sobre el talento religioso de don Miguel de Unamuno*, in *Aibor* XI, 1948, pp. 485-503.

5) Cf. P. N. González Caminero, S. J. *Unamuno, trayectoria de su ideología v de su crisis religiosa*. Comillas, Univ. Pontif. 1948, y J. Manyà, *La teología de Unamuno*, Barcelona 1960, así como A. González, O. P. *¿Unamuno en la hoguera?*, in *Asomante* XII, 1961.

6) Cf. F. Sedwick. *Unamuno the Essayist and His Detractors*, in *MLF* XLII, 2, 1957, pp. 101-112.

7) Cf. M. García Blanco. *La cultura alemana en la obra de Miguel de Unamuno*, *RJb*. VIII, 1957, pp. 326—330.

8) Cf. J. A. Collado. *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid (Gredos) 1962.

9) Cf. P. H. Fernández. *Miguel de Unamuno y William James*, Salamanca 1961.

10) Cf. A. Esclasans. *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires 1947.

11) Cf. A. Guy. *Miguel de Unamuno, Pèlerin de l'Absolu*, in *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, I, 1948, y *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse-Paris 1956, I, pp. 144-151 y II, pp. 93-101.

<sup>199</sup> Moros Ruano, Edgar. Abril 2016.

<sup>200</sup> Cruz Hernández, M. *La misión socrática de don Miguel de Unamuno*, en *Cuaderno Cátedra Miguel de Unamuno*, III, Salamanca 1952, p. 41-54.

Desde allí y de acuerdo con lo dicho, aunque en aproximación comparativa al pensamiento del rector, Heidegger aclara:

Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del '*ser ahí*' existente y el ser de los entes que no tienen la forma de ser del '*ser ahí*' (la '*realidad*', por ejemplo), sólo es el punto de partida de los problemas de la ontología, no nada en que la filosofía pueda reposar. Que la ontología antigua trabaja con 'conceptos de cosas', y que se corre el peligro de 'hacer de la conciencia una cosa', es punto que se conoce hace mucho<sup>201</sup>.

Por consiguiente se justifica agregar en semejante situación que Unamuno estuvo y está presente en la realidad cultural de Europa. Tópico que entre otros autores estudian Ortega y Gasset, en *Unamuno y Europa*<sup>202</sup>, y Luis Jiménez Moreno en *Crisis de la modernidad en el pensamiento español*<sup>203</sup>. Vivió en el tiempo simultáneo al de Freud, Bergson y Husserl; al respecto narra Alfonso García Nuño:

aunque sus contextos nacionales y universitarios no eran equiparables —acaso en esto último esté una de las razones, aunque no la más importante, del asistematismo unamuniano frente al modo de obrar de sus coetáneos continentales—, sin embargo, en Unamuno se da la conjunción, la sincronía, de la vida cultural española con la de Europa. Hasta entonces, España había vivido con retraso respecto al resto del continente, pero en el rector salmantino encontramos un interlocutor a la misma altura de sus contemporáneos europeos; incluso va a ser un precursor de muchos aspectos de la literatura y filosofía posteriores<sup>204</sup>.

### **2.3.2. La necesidad de filosofar.**

Diversos autores han intervenido con la tentativa de poner en claro la significación filosófica de los juicios del profesor de Salamanca, relativo a esa cuestión recalca François Meyer:

---

<sup>201</sup> Heidegger, Martín. *Ob. cit.*

<sup>202</sup> Ortega y Gasset, José. *Unamuno y Europa*, en *El Imparcial*, Madrid 27 de septiembre de 1909.

<sup>203</sup> Jiménez Moreno, Luis. *Crisis de la modernidad en el pensamiento español: desde el Barroco y en la europeización del siglo XX*, en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 10, 1993, p. 93-118.

<sup>204</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 34-35.

ahondando, en grados diferentes, en la *Weltanschauung* unamuniana y poniendo de relieve la riqueza del contenido filosófico de su obra (...) Sin embargo, a pesar de los esfuerzos que se hacen para captar el pensamiento de Unamuno y situarlo en la perspectiva filosófica, es demasiado frecuente detenerse, sin pasar adelante, en las *tesis* declaradas y en su analogía con las corrientes del pensamiento contemporáneo —pragmatismo, vitalismo, *Lebensphilosophie*, irracionalismo, positivismo y existencialismo— sin tratar de captar el punto de la perspectiva espiritual de donde brotan estas opiniones<sup>205</sup>.

Para el pensador poeta la razón es defectuosa y limitada, así lo manifiesta en *Del sentimiento trágico de la vida*, pese a que es imposible derogarla por ser contraproducente si no hay otra forma sustitutiva. Su postura posracionalista y posilustrada [Álvarez Turienco: *Genio y figura de la ética de Unamuno*] como evidente ruptura con la modernidad<sup>206</sup>, si bien, no se dirige a la actitud posmoderna, no obstante, tiene señales de la sensibilidad de ese proceder, comenta Vattimo en *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*; aunque se aferra inexorable a la esencia ontológica como ejercicio estricto de lo trágico del ser que cimienta los variados modos del *tragicismo* unamuniano<sup>207</sup>.

Mientras tanto en correspondencia con su creación que apunta a ser iniciadora del sistema existencialista, sin que él lo sea pero adelanta conceptos del mismo, García Nuño declara: “La obra de Unamuno, por ser precursora de la filosofía de modo filosófico, no es pre-filosofía; pero tiene un modo peculiar de ser pionera en un camino. Creo muy acertada la apreciación de Laín, nuestro autor es presocrático”<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 10-12.

<sup>206</sup> Álvarez Turienco, Saturnino. *Genio y figura de la ética de Unamuno, en Actas del Congreso Cincuentenario de Unamuno*, Salamanca 1989, p. 250.

<sup>207</sup> Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona 2003, p. 13-16.

<sup>208</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 51.

La cita que hace García Nuño sobre Pedro Laín Entralgo incumbe al ensayo de éste, *Unamuno y la palabra*.

Presocrático: hombre cuya mente no discierne, porque no puede o porque no quiere, entre el concepto y la metáfora, pensador en cuya mente se funden de modo auroral la poesía, la filosofía y la religión. Presocrático del espíritu encarnado: filósofo que aplica su inteligencia conceptual y poética a la exploración intelectual de la *realidad humana* dentro de sí misma, y no, como los de Jonia, a la construcción de una teoría de la naturaleza cósmica<sup>209</sup>.

Aquí es impostergable complementar que Unamuno, en *Del sentimiento trágico de la vida* y en otros ensayos, considera la poesía como hermana melliza de la filosofía. Más próxima a la *poésis* que a la ciencia interesada por la teoría del conocimiento, la epistemología, y no en el porvenir del hombre, de su disposición frente a la realidad y la existencia; los cuales son propósitos de la filosofía. De hecho, en *Artículos* advierte el pensador que filosofar es una necesidad: “Hay que filosofar; hay que filosofar de la vida y de la muerte, de nuestro origen y de nuestro fin, de nuestro destino, de nuestro *por qué*, de nuestro *cómo*, de nuestro *para qué*, de nuestro *dónde*, y de nuestro *a dónde*; hay que filosofar si queremos pelear bien la pelea de nuestra vida”<sup>210</sup>.

### **2.3.3. La lucha y el riguroso hecho de existir.**

En resumen es posible confirmar la presencia de Unamuno como filósofo, en la filosofía española más inmediata o contemporánea, entre y junto a los autores españoles Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) y José Ortega y Gasset (1883-1954). Giner de los Ríos de orientación regeneracionista es afiliado al krausismo español, como discípulo de Julián Sanz del Río (1814-1869) impulsa su legado krausista, acorde al sentido de la renovación espiritual y educativa que enlaza la ética

---

<sup>209</sup> Laín Entralgo, Pedro. *Ob. cit.*, p. 623.

<sup>210</sup> Unamuno, M. de. *Artículos*, en *Las Noticias de Barcelona (1899-1902)*, Barcelona 1993, p. 303.

y la práctica, consumada en *La Institución Libre de Enseñanza* —entidad fundada por él—, mediante un paradigma educativo de alcance político progresista<sup>211</sup>.

Entretanto el argumento filosófico de Ortega y Gasset procura la transformación de la espiritualidad española inmovilizada en el tradicionalismo. Para de ese modo liquidar su individualismo y vacilación desde el rigor intelectual, y, por consiguiente, adherirse a Europa. Ya que “*yo soy yo y mi circunstancia*” en el teatro de la vida y en la tragedia de la existencia. Pues, el hombre carece de naturaleza pero tiene historia y su realidad es la razón histórica que interpreta la existencia individual, además es acción y proyecto. No obstante, se establece auténtico y es consciente de las certezas como ideas que se vuelven creencias<sup>212</sup>.

Por su proceder, Miguel de Unamuno, en la esfera de la filosofía española es posible ubicarlo entre ambos pensadores, se aproxima al existencialismo, puesto que comienza desde la facticidad, la acción implacable, el hecho de la existencia en “*el sentimiento trágico de la vida*”. A modo de criterio de verdad en el ámbito del pragmatismo, el cual lo conduce a la actitud escéptica —ya que rechaza la realidad abstracta y objetiva— y a la desconfianza en la razón dogmática. Porque en la filosofía activa la fe crea su objeto con el dilema de existir y la esperanza, frente a la incertidumbre de la inmortalidad de la existencia y de Dios. Por consiguiente, como incontestable agonista sustenta así la individualidad en la lucha con la vida<sup>213</sup>.

De manera que Unamuno establece su filosofía en los libros: *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925). Textos donde es notable la sugerencia existencial cuando hace hincapié en el individuo y la angustia que lo determina. Allí el carácter de la vida es el anhelo de no morir y la aspiración de inmortalidad. Asimismo la incertidumbre

---

<sup>211</sup> Giner de los Ríos, Francisco. *Educación y enseñanza*, 1889.

<sup>212</sup> Ortega y Gasset, José. *Verdad y perspectiva*, en *Obras completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1966-69, p. 18-19.

<sup>213</sup> Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid 1967, p. 75-77.

que resulta de la contrariedad entre la fe y la razón, procede de la agonía o la lucha que sobreviene en el momento de la demostración racional de la perpetuidad.

Unamuno elige la fe voluntarista antes que la fe racional. Entre el sentimiento y la razón escoge aquél, sumido en la duda, aunque, con la firme resolución de “*creer lo que no vemos*”, repitiendo la declaración de fe de san Pablo en *La epístola a los Hebreos –La fe–, 11.1*<sup>214</sup>. Fortaleza y tenacidad que en literatura la ilustra don Quijote. Al punto que para Unamuno el proceder del personaje demuestra el combate por la existencia y la inmortalidad como explicación apropiada para el sentimiento trágico de la vida. Asegura que la filosofía trata siempre de la meditación constante sobre esa sensación (el sentimiento).

Por ello la determinación de acudir al método quijotesco de la “*sinrazón*”, justifica la elección que hizo de la novela, el ensayo, la poesía y el teatro con el objeto de proponer sus conjeturas filosóficas. En *El hermano Juan*, su drama póstumo estrenado en 1954, escudriñó la trama profunda de la reciprocidad inexorable de la vida como quimera o ensueño y realidad incesante. Además son los géneros literarios donde introduce con más regularidad su noción de lo real que refiere a “*el hombre de carne y hueso*”.

---

<sup>214</sup> San Pablo. *La fe, 11.1*, en *Epístola a los hebreos, La Santa Biblia*, Sociedades Bíblicas Unidas, Great Britain 1960, p. 1118.

## TERCERA PARTE

### 3. LA OBRA: *DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA* Y LA REALIDAD EN *EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO*.

#### Capítulo I

##### 3.1. Estructura y sentido.

En la obra diversa de Miguel de Unamuno se considera a *Del sentimiento trágico de la vida* como el ensayo de mayor sentido filosófico. Con el antecedente, desde 1897, cuando escribió las *Meditaciones evangélicas*. Escrito que fundamenta su posterior *Tratado del amor de Dios* y más tarde devino en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Al momento lo difunde por partes en la revista *La España Moderna* durante 1911. Pese a que en definitiva la publicó con el título *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Libro compuesto en once capítulos y un epílogo: I. *El hombre de carne y hueso*; II. *El punto de partida*; III. *El hambre de inmortalidad*; IV. *La esencia del catolicismo*; V. *La disolución racional*; VI. *En el fondo del abismo*; VII. *Amor, dolor, compasión y personalidad*; VIII. *De Dios a Dios*; IX. *Fe, esperanza y caridad*; X. *Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis*; XI. *El problema práctico*; y, *Conclusión: Don quijote en la tragicomedia europea contemporánea*<sup>215</sup>.

##### 3.1.1. Significación: la lucha en la existencia.

Unamuno se aproxima al existencialismo como precursor de ese sistema filosófico. Lo demuestra porque resuelve el principio de la facticidad de la existencia, hecho real y cierto desde el sentimiento trágico de la vida a modo de criterio de la verdad, mediante un inequívoco pragmatismo que concluye en la acción o lo verdadero. Pese a que ello lo traslada al escepticismo cuando niega lo que antes afirmaba. Con ese

---

<sup>215</sup> Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, T. IV, 1950, p. 578 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodísio Aguado, Madrid, 1950-1952].

método se instala en la contradicción como categoría del conocimiento de la realidad. Por consiguiente refuta lo real objetivo y lo abstracto que justifica con su incredulidad hacia la razón dogmática. Puesto que en la filosofía activa la fe elabora su objeto con el dilema de la vida y de la creencia, frente al apremio de la inmortalidad de la existencia del hombre y de Dios. Es la agonía, entre la razón y la fe, de la persona que duda de su permanencia y la de Dios.

Mediante este proceder como agonista –luchador— consolida la individualidad en el combate por la vida, es decir, su agonía [de ἀγωνία-αζ-ή: contienda, lucha, ejercicio gimnástico, angustia; término derivado de *agón* (ἀγών-ῶνος-ό): pelea, crisis] vista como congoja y perseverancia. Esto último al modo de la concepción y actitud del griego de la antigüedad, en la época de Homero y Hesíodo hasta el siglo IV a. C., con la práctica de la *areté* (ἀρετή) –inteligencia, previsión, valor y agonía como *areté* del espíritu en el caso del rector— o como virtud –según Aristóteles<sup>216</sup>— en tanto valentía en el pugilato con la existencia. Unamuno además actúa por deber ético con la esperanza de la excelencia. ¿Un aristócrata del pensamiento o el superhombre en la condición de Nietzsche? ¿Y así merecer la inmortalidad porque insistió sin rendirse en su combate hasta el último aliento en cuanto hombre concreto y real que prevalece frente a la tragedia de la vida?

¿Quizá Unamuno, el hombre filósofo, no era tal cual se presenta? ¿Sus escritos no exteriorizan la auténtica intimidad de su vida? ¿Tal vez atañe a prejuicios? Aunque la única evidencia es su existencia y la obra. ¿Acaso aquí esté el entresijo de dejar atrás el cerco de su tiempo y que en demasía se haya estudiado su obra desde distintos enfoques? Todo lo contrario al reiterado reproche que se le hace de ser asistemático, pese a que en *Del sentimiento trágico de la vida* es posible observar alguna sistematización cuando, por ejemplo, propone tres intuiciones básicas: el hombre de carne y hueso, la inmortalidad y el Verbo (el lenguaje). Entre tanto y en

---

<sup>216</sup>Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Libro II, 6, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, p. 25-26.

correlación al tema de este escrito, *Unamuno y la realidad*. ¿Él a qué considera real? ¿Por sí o por no el hombre, la palabra, lo eterno o Dios? ¿O según y cómo a la concurrencia de tales apreciaciones?

Con todo, para realizar la interpretación se examinó el primer capítulo —*El hombre de carne y hueso*—, fue indispensable la indagatoria de los contenidos sobre lo real en las demás secciones; con el objeto de unificar criterios y procurar la coherencia. Al mismo tiempo, en torno a la cuestión de la realidad en *El hombre de carne y hueso*, Unamuno sugiere las interrogantes: ¿lo real es irracional, porque la razón se establece en la contradicción?; ¿consiste el hombre en un ser concreto, indivisible y real?; ¿el hombre es cosa o *res*, es decir, realidad?; ¿la esencia del hombre es seguir siéndolo y no morir, determinado por los principios de unidad y de continuidad?; ¿la vida es tragedia, lucha y contradicción?; ¿el sentimiento trágico de la vida, tanto de los hombres individuales como de los pueblos, procede de la conciencia la cual es una enfermedad?; ¿el hombre por tener conciencia es un animal enfermo?

www.bdigital.ula.ve

## Capítulo II

### 3.2. La realidad en “El hombre de carne y hueso”.

Miguel de Unamuno y Jugo en el encabezamiento del primer capítulo intitulado *El hombre de carne y hueso*, de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, cita un aforismo del escritor latino Publio Terencio Africano. Éste, alrededor del año 165 a C., en la comedia *El enemigo de sí mismo*<sup>217</sup>, afirmó, *Homo sum: nihil humani a me alienum puto* [Unamuno concibe la traducción literal como “Hombre soy; nada humano me es ajeno”]. Sentencia que se interpreta como la razón principal de lo que debe ser el comportamiento del hombre conforme a su naturaleza humana. A esa declaración el pensador le interpuso: “Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño”<sup>218</sup>.

El autor justifica su divergencia con la argumentación de que el adjetivo *humanus* le resulta impreciso tanto “como su sustantivo abstracto, *humanitas*, la humanidad”. Porque no se trata de lo humano ni de la humanidad y menos del adjetivo simple ni el sustantivado, todo ello se ubica en un contexto universal, sino más bien del “sustantivo concreto”; frase que emplea para referirse al hombre particular. Pero el hombre de carne y hueso, “el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”<sup>219</sup>.

#### 3.2.1. La hipótesis del no hombre.

A esas observaciones las refuta con la teoría del no hombre que supone como el sujeto de diversas lucubraciones, algunas en cierto modo científicas, y agrega como paradigmas a: “el bípedo implume de la leyenda [acorde a la anécdota irónica y controversial, de Diógenes de Sínope y Platón, narrada por Diógenes Laercio

---

<sup>217</sup> Terencio Africano, Publio. *El enemigo de sí mismo* (comedia), en: *Obras*, Gredos, Madrid 2008.

<sup>218</sup> Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida* (compilación y prólogo Nerio Tello), I, *El hombre de carne y hueso*, Errepar, Buenos Aires 2000, p. 17.

en *Vida de los más ilustres filósofos griegos*<sup>220</sup>], el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo æconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical”<sup>221</sup>.

Es un hombre que carece de lugar y de tiempo específico, sin historia, asexuado y no pertenece a ninguna nación ni cultura, una idea abstracta: el no hombre. Sólo es un dato descriptivo para la ciencia y no la persona de hecho. Puesto que el único existente es el hombre de esqueleto y musculatura, el que interviene sobre la tierra: “yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos”<sup>222</sup>.

### **3.2.2. El filósofo: un hombre concreto.**

Con este punto de vista explica que la historia de la filosofía presenta a las doctrinas encadenadas y derivándose unas de otras sin que el pensador tenga verdadera significación, porque su vida sólo está en posición anexa y como simple invocación. En efecto es su realidad “la que más cosas nos explica”. Unamuno valora la raíz vital en la teoría de quienes han meditado la circunstancia de sus existencias. Filósofos que son hombres específicos, tangibles, y sin lugar a duda el objeto de investigación de la filosofía<sup>223</sup>.

En correspondencia lo confirma mediante el ensayo *El desinterés intelectual*, donde revela la finalidad de su proyecto filosófico de atestiguar al hombre real y su trama de sinrazones. “La misión que me he propuesto es no la de exponer ideas, sino la de predicar el hombre, el hombre concreto y real, el hombre de carne, de esperanza y dolor, el hombre que sueña, el hombre tejido de contradicciones”<sup>224</sup>. Tarea que lo convierte en anunciante del pensamiento existencialista que se proclama en las

---

<sup>220</sup> Laercio, Diógenes. *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Orbis, Barcelona 1985.

<sup>221</sup> Unamuno, Miguel de. *Ob. cit.*, p. 18.

<sup>222</sup> Ídem.

<sup>223</sup> Ídem.

<sup>224</sup> Unamuno, M. de. *El desinterés intelectual*, en *Obras completas (OC)*, t. VIII, Madrid 1966-1971, p. 288.

décadas subsiguientes. Al mismo tiempo es conveniente agregar que la palabra hombre proviene del latín *homo* y a la vez procede del vocablo indoeuropeo *gjun* que expresa tierra, en consonancia con *humus*, en lo que se convierte el hombre acorde a la herencia cristiana; sustrato cultural en Unamuno.

### 3.2.3. *Filosofía, ciencia y poesía.*

Entretanto aclara, como un deber de su parte, que la filosofía se aproxima más a la poesía que a la ciencia [en años posteriores Heidegger revela que también lo cree así ¿Lo inspiró Unamuno?]; aunque ésta, a pesar de su importancia y necesidad para la vida y el pensamiento, es tan desconcertante como la filosofía misma. “Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema conciliación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un periodo cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu del autor”<sup>225</sup>.

Concluye que la ciencia tiene un propósito impersonal, pragmático y más objetivo, externo a nosotros y su significado es relativo a la economía. Puesto que la más reciente invención científica de los teóricos es comparable al hallazgo de un objeto conveniente para algo, provechoso, además de ser un producto con valor de cambio, es decir, lucrativo. De seguido pregunta acerca de las cosas materiales o reales y sobre las intangibles, ¿irreales?: “¿cuál es, en este caso, más útil, el tranvía o la ópera?”<sup>226</sup>.

Ese razonamiento no es accidental por su analogía con el pragmatismo de William James, autor que Unamuno leyó. W. J. estableció su teoría de la verdad en cuanto a la búsqueda del sentido de las palabras y de los asuntos metafísicos. Para James en *El significado de la verdad*, ésta consiste en lo favorable para el pensamiento y en hallar una relación beneficiosa con la realidad. Pero no un entendimiento con ella,

---

<sup>225</sup> Ídem. *DSTV*, I, p. 18.

<sup>226</sup> Ídem.

sino una idea relativa a lo útil y lo práctico. Por ende la *verdad* es una especie de *bueno*: “Lo verdadero, dicho brevemente, es sólo lo ventajoso en nuestro modo de pensar, de igual forma que lo justo es sólo lo ventajoso en el modo de conducirnos”<sup>227</sup>.

En esa orientación el rector invoca la ética deontológica sugerida por la moral formal de Kant –quien inspiró a los pragmatistas con la idea de la práctica—, sustentada en el imperativo categórico y que el filósofo de Königsberg enseña en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; cuando alega en favor de la filosofía lo que ésta resuelve: “la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida”<sup>228</sup>.

Ello resulta en la motivación anímica que conlleva a la actividad y, en consecuencia, aquél sentimiento es causante de la creación y de la existencia. Como deducción Unamuno agrega respecto a la filosofía: “esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez”<sup>229</sup>.

#### **3.2.4. El hombre es un animal sentimental.**

Sin demora puntualiza que las ideas no conducen al optimismo ni al pesimismo. En ese caso, si tales certezas o desilusiones son de naturaleza filosófica o patológica, engendran las ideas. Asimismo cuando afirman que el hombre es un animal racional, muestra inconformidad con esa suposición y la enjuicia. “No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental”. Es probable, alega, que su diferencia de los otros animales sea adecuado al sentimiento y no a la razón. De este modo, lo que más interesa del filósofo es su condición de hombre. De allí invita a considerar la obra de Kant, al que califica de hombre de corazón y de cabeza, hombre

---

<sup>227</sup> James, William. *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires 1980, p. 29-30.

<sup>228</sup> Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2, Espasa Calpe, Madrid 1994, p. 91-92.

<sup>229</sup> Unamuno, M. de. *DSTV*, I, p. 19.

al fin, porque en su sistema filosófico hay un incuestionable salto como diría “Kierkegaard, otro hombre”: agrega el vizcaíno<sup>230</sup>.

Aquí alude a la transformación que ocurre en el hombre Kant desde la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. En ésta última teoría restablece, “digan lo que quieran los que no ven al hombre”, lo que dismanteló en la anterior. Luego descompone con su razonamiento las pruebas habituales de la existencia de Dios: “del Dios aristotélico. Que es el Dios que corresponde al ζῷον πολιτικόν; del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin<sup>231</sup>”.

De tal forma afirma que el cambio de Kant se encuentra en la fuente luterana, la cual es conveniente a su concepción de la fe. “Él un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental y volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida [la realidad], del hombre concreto de carne y hueso”<sup>232</sup>.



---

<sup>230</sup> Ídem, p. 20.

<sup>231</sup> Ídem.

<sup>232</sup> Ídem.

## Capítulo III

### 3.3. *La situación ontológica del hombre.*

De entrada se confirma que Unamuno, al igual que otros filósofos, atiende el problema del hombre. Cuestión que en verdad es un conjunto de interrogantes. En este caso él asoma: ¿cuál es la condición y el destino del hombre? Y en seguida propone la conjetura: ¿qué es el hombre como idea procedente de los criterios reinantes en su tiempo? Es así que desde el siglo XIX se conocen numerosas reflexiones sobre el hombre que impulsan pensadores como, entre otros, Hegel, Comte, Marx, Darwin, Dilthey y Freud. Al mismo tiempo que se intenta sistematizar la noción del hombre por medio de la antropología filosófica y el conocimiento de aquél. En tanto intervienen la historia, la psicología, la antropología, la sociología, la economía y demás disciplinas vinculantes<sup>233</sup>.

#### 3.3.1. *¿El hombre es el límite de la razón?*

Esas especulaciones epistemológicas favorecen el entendimiento de: ¿cómo en el siglo veinte se afrontó el problema filosófico y antropológico? De ellas, verbigracia, en el ámbito de la filosofía, las distintas orientaciones del existencialismo, como argumento de la existencia humana, con Unamuno, Sartre y Jasper. Por otra parte el hombre en la filosofía es el objeto de estudio de la antropología filosófica<sup>234</sup>. Y de acuerdo a las preguntas formuladas por Kant, en la *Lógica*, autor al que acudió con frecuencia Unamuno, asegura que el hombre es el objeto por excelencia de la filosofía<sup>235</sup>.

Siendo la filosofía la ciencia que conecta la totalidad del conocimiento y de las prácticas del intelecto con la finalidad de la razón humana, a la cual se someten la suma de los restantes fines para lograr la unidad. De modo que el espacio de la

---

<sup>233</sup> Scheler, Max. *El puesto del hombre en el Cosmos*, 9ª ed. Losada, S.A., Buenos Aires 1971, p.108-109.

<sup>234</sup> Morín, Edgar. *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona 1974, p.227-235.

<sup>235</sup> Kant, I. *Lógica*, III, 1ª ed., Corregidor, Buenos Aires 2010, p.48 (25).

filosofía, bajo este concepto cosmopolita [*Weltbürgerlich*] de Kant, se sintetiza en las interrogantes:

- 1) *¿Qué puedo saber? [Was kann ich wissen?]*
- 2) *¿Qué debo hacer? [Was soll ich tun?]*
- 3) *¿Qué tengo derecho a esperar? [Was darf ich hoffen?]*
- 4) *¿Qué es el hombre? [Was ist der Mensch?]*

La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última.

El filósofo debe poder determinar, por tanto:

- 1) Las fuentes del saber humano.
- 2) La extensión del uso posible y útil de todo saber, y finalmente:
- 3) Los límites de la razón<sup>236</sup>.

### 3.3.2. *La paradoja del ser histórico.*

De esa forma se llega al sistema filosófico de Unamuno que trata de la condición ontológica del ser real. En otras palabras, el hombre concreto, el del hecho histórico porque existe y es la finalidad de la filosofía; y, por supuesto, el que se consagra a la vida, la evidencia preferente de la acción del ser. Aunque la concepción primordial de la filosofía de este pensador está diseminada en la diversidad de géneros de su obra escrita, sin embargo, es en *Del sentimiento trágico de la vida* donde se encuentra el meollo de las intuiciones ontológicas y que, pese a ello, se deben descubrir en su ideario. Esto, conforme a la conjetura de múltiples estudiosos —y desde sus puntos de vista— que siguen la pista de su teoría, muestra la anfibología (ambigüedad) compositiva de su raciocinio y al mismo tiempo el estilo contradictorio. Método con el cual construye la alegoría de la realidad a la que

---

<sup>236</sup> Kant, I. *Ob cit.*, p. 48 (25).

percibe paradójica y, en consecuencia, la representa a través del hombre en su tragedia<sup>237</sup>.

Esto confunde al lector no avisado sobre la médula de su vislumbre doctrinal y la raíz del conocimiento ontológico que le sostiene. Argumento al que se aproxima con la investigación del hombre real de carne y hueso, que piensa, sufre y ama en la situación problemática de su conciencia de lo trágico, en la historia y en lo personal. El ser específico que existe como realidad y es en efecto de categoría ontológica. Por tanto en el desarrollo de las diferentes partes de este discurso aparecen referencias dispersas de la perspectiva ontológica de Unamuno.

En conexión con ello François Meyer aclara que la tragedia de la historia es la desventura del ser materializado; de la persona real. En cuanto el hombre encumbra el drama de la ontología al tiempo y a las civilizaciones históricas. Con todo el tema invariable es el hombre y, de hecho, las líneas de la historia son el eco de luchas que aflige al ser encarnado. Además agrega:

Supónese que lo trágico unamuniano es la ‘soledad absoluta’, cuando en realidad es la contradicción irreductible entre la soledad y la comunicación, la interioridad y la exterioridad, la razón y la vida (...) En *Del sentimiento trágico*, aunque el tema vagamente realista no quede francamente dado de lado ni se le rehuya, es la fe, sobre todo, la que aparece como creatividad pura, si bien con frecuencia adopta los nombres de imaginación, facultad creadora y aun voluntad<sup>238</sup>.

### **3.3.3. La interpretación poética y filosófica de la realidad.**

Una vez más el salmantino hace hincapié en la lectura rigurosa y de entrelíneas que se debe realizar de la *Crítica de la razón práctica*; para establecer con precisión que en la existencia de Dios se presume “la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en

---

<sup>237</sup> Unamuno M. de. *DSTV*.

<sup>238</sup> Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p.103-114-117.

el orden teológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios”<sup>239</sup>.

Prosigue y dice con determinación, sarcástico y crítico, aunque revelador, que el resto es sólo un engaño del profesional de la filosofía. A renglón seguido señala a Hegel que volvió famosa su fórmula “de que todo lo racional es real y todo lo real racional”. En efecto él está entre los que el pensador no persuade de la verdad del aforismo y en consonancia se declara no convencido por Hegel. Aquí destaca su apreciación de lo real, que presenta como una opinión indiscutible y de plural demostración, “seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre las irracionalidades”<sup>240</sup>. ¿Tal vez por incomprensible? En seguida arremete contra Hegel al que denomina “gran definidor”, como un comediante que intentó componer el universo a través de enunciaciones: sólo con ideas y palabras<sup>241</sup>.

Pero cuando objeta a Hegel; ¿significa que niega la tradición idealista y metafísica de la filosofía, junto al racionalismo y al empirismo? Siendo así, ¿esa argumentación le aproxima al pensamiento de Nietzsche en cuanto a la voluntad del poder y el cambio de los falsos valores en la cultura de Occidente? Esto frente al enfoque de lo real como un absurdo que se funda en el desatino, la contradicción y la paradoja. Además de ser incompatible con la opinión común cuando declara que lo irracional es la realidad creada por la razón. En vista de ello, ¿tal propuesta reitera lo real como una sugestiva incertidumbre filosófica?

Aunque se acerca a la definición conclusiva, que hace con razonamientos en apariencia correctos, quizás no se pueden reducir a los criterios de la ciencia y de la lógica. Fuera de ello resuelve el problema desde la filosofía, por medio de una sugerente explicación poética de la realidad. Cuestión no inconveniente para él, ya

---

<sup>239</sup> Unamuno, Miguel de. *DSTV*, I, p. 21.

<sup>240</sup> Ob. cit.

<sup>241</sup> Ídem.

que confirma su anterior declaración, al mencionar la predisposición de la filosofía hacia la poesía —puesto que ésta interpreta lo universal y desde los presocráticos hay una tradición en Occidente—. Además como pensador poeta escribió poemas y análisis ontológicos.

Argumentación justificable en vista de su oficio académico y así lo confiesa en el escrito *Sobre la erudición y la crítica* contenido en el libro *Soledad*. “Cuando acabé mi carrera, doctorándome en Filosofía y Letras (...) y como mis aficiones eran por entonces, y siguen hoy siendo, a todo, pero muy en especial a la filosofía y la poesía —hermanas gemelas—”<sup>242</sup>.

De allí no sorprende la afirmación que hace en el ensayo *Soledad*: “Lo más grande que hay entre los hombres es un poeta, un poeta lírico, un verdadero poeta. Un poeta es un hombre que no guarda en su corazón secretos para Dios, y que, al cantar sus cuitas, sus temores, sus esperanzas y sus recuerdos, los monda y limpia de toda mentira. Sus cantos son tus cantos; son los míos”<sup>243</sup>.

Al igual para Unamuno la realidad es la materia prima tanto de la filosofía como de la poesía, acorde a la ocultación que la rodea. Si bien se revela de modo ontológico con la delimitación antropológica del hombre. “Y ser hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo es ser cosa, *res*”<sup>244</sup>. De la misma forma *res* denota lo real, la realidad correlativa a sujeto o persona. Lo contrario sería la imaginación y la posibilidad de ser, análogas a la intuición insuficiente y trivial (¿con todo, serán reales?), en contraposición al hombre en cuanto a la comprensión insondable y verídica. Ello se demuestra en la cotidianidad con el razonamiento filosófico y el análisis científico. Porque tocar la esfera de lo real implica, además de atención, acrecentar la vigilancia y la concentración; pero mayor que la realizada de manera normal.

---

<sup>242</sup> Unamuno, M. de. *Sobre la erudición y la crítica*, en *Soledad*, Espasa-Calpe, Nº 570, Madrid 1962, p. 64.

<sup>243</sup> Ídem. *Soledad*, en *Soledad*, Espasa-Calpe, Nº 570, Madrid 1962, p. 36.

<sup>244</sup> Ídem. *DSTV*, I, p. 21.

## Capítulo IV

### 3.4. La cosificación de lo real.

Este punto de vista de Unamuno recuerda [como indicación comparativa porque son ontologías de diametral diferencia a más de incompatibles] a Heidegger, cuando inquiere en su libro *La pregunta por la cosa*: “¿En qué pensamos cuando decimos ‘una cosa’?”<sup>245</sup> Después de varias observaciones, concluye que lo vislumbra y afirma: comprendemos la palabra ‘cosa’ en dos significados, uno más restringido y otro más amplio. Cosa en el sentido más restringido es lo tangible, visible, etc., lo presente fáctico. Cosa en sentido más amplio es todo asunto dispuesto de una u otra manera, las cosas que ocurren en el ‘mundo’, acontecimientos, sucesos<sup>246</sup>.

Sin embargo agrega que la utilización del término, aún de mayor amplitud, se emplea en la filosofía desde el siglo XVII y señala el ejemplo de Kant. Quien hablaba del concepto de “cosa en sí”, el *noúmenon*<sup>247</sup>, la cosa pensada, lo inaccesible a la experiencia, para distinguirla de la “cosa para nosotros” o “fenómeno”. ¿Quizás para la visión de Unamuno sea pertinente el significado de “más restringido”?

Además Heidegger indica el sentido usual de “cosa” que tiene en la ontología como “lo que en general de algún modo es” y al igual como “objeto”, mas prefiere la primera interpretación por su claridad, porque cualquier cosa es determinada “en-lo-que-se-presenta”. Mientras que la cualidad de la cosa es cosificar para diseñar y “afianzar el marco” por el que el mundo es lo que es: “Los hombres en cuanto mortales obtienen el mundo en cuanto mundo, habitándolo. Sólo lo que es eslabonado en el mundo [por medio de las cosas] llega a ser, de una vez, cosa”<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa*, Alfa, Argentina, Buenos Aires 1975, p. 13-14 (1980, p. 29-30).

<sup>246</sup> Ídem. *Ob. cit.*, p. 13-14 (1980, p. 29-30).

<sup>247</sup> Kant. I. Crítica de la razón pura, Alfaguara, 6ª ed., Madrid 1988, p. 267.

<sup>248</sup> Heidegger, M. “La cosa”, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, XI, 1953, p. 3-20.

Es de anotar que para el pensador alemán la palabra mundo denota “la apertura del Ser”, así, lo asegura en la *Carta sobre el humanismo*<sup>249</sup>. Aunque este razonamiento de Heidegger es posterior, años después, al de Unamuno (el hombre como cosa), es posible decir que lo traduce. Primero como parte de la tradición sobre la noción de cosa y segundo porque el hombre al estar ligado al mundo o a la realidad se cosifica, es la cosa real en la realidad que es el mundo según Unamuno y acorde al juicio de Heidegger. Aunque con las disimilitudes posibles entre sus razonamientos y explicaciones. En ese orden François Meyer considera que la antropología unamuniana procede del contexto ontológico del ser materializado que existe y con él se desconcierta: “es que el hombre es a un mismo tiempo ‘el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía’ y el lugar privilegiado de la experiencia del ser”<sup>250</sup>.

Entretanto desde la perspectiva filosófica, ¿qué significa cosificación o reificación? (*Res*, su sinónimo). En tal sentido responde al objetivo de reducir a cosas los nexos sociales, al igual que los pensamientos y al hombre mismo, como lo cita Unamuno. Que para despejar alguna incomprensión añade:

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—, inseparables 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 conscientes, y la materia o elemento individual e individuante<sup>251</sup>.

Al paso, ¿el término cosa de dónde proviene? Del latín jurídico *causa* que remite a causa, asunto, cuestión y motivo; aunque en latín vulgar significó *cosa*. Mientras que *res* comunica la etimología de *realidad*. En cuanto a la raigambre de la concepción de la cosa, de lo real y del hombre, en Unamuno, es preciso mirar hacia

---

<sup>249</sup> Ídem. *Carta sobre el humanismo*, Ediciones Huáscar, Buenos Aires 1972, p. 96.

<sup>250</sup> Meyer, François. *Ob. cit.*, III, p. 91.

<sup>251</sup> Unamuno, M. de. *DSTV*, VII, p. 128.

la antigüedad para insistir que la palabra cosa en el pensamiento de los clásicos griegos gozaba de preferencia. Por ende fue un filosofar de modelo *cosista* y *sustancialista*. De igual forma aceptaban que la realidad no era de índole sensible sino inteligible, porque es posible comprenderla por medio de conceptos. Se hablaba de lo real con expresiones copiadas de las cosas, o en otras palabras, mediante imágenes o apariencias de aquéllas. Platón lo ejemplifica con el diálogo de la *Metáfora de la línea*, en la **República**, cuando analiza la opinión (*doxa*) o creencia:

A            D                    C                    E                                    B

---

—Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción (...) Llamo, imágenes ante todo a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras *cosas* semejantes, Si es que me entiendes.

—Sí que te entiendo.

—En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las *cosas* fabricadas.

—Lo pongo— dijo.

—¿Accederías acaso —dije yo— a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

—Desde luego que accedo— dijo.

—Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

— ¿Cómo?

—De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas *cosas* que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión<sup>252</sup>.

---

<sup>252</sup> Platón. *Metáfora de la línea*, en la **República**, Libro VI, 509<sup>d</sup>\_511<sup>e</sup>, vol. II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1969, p.218-222.

## Capítulo V

### 3.5. *La persona y el relato de la realidad.*

Por consiguiente se introduce la noción de persona en contraposición al de cosa, para así entender el significado de ésta. Mientras tanto se indican prototipos de la realidad, irreductibles a cualquier condición, sin embargo, el cristianismo posterior los realza. De hecho componentes del razonamiento *cosista* se incorporan a la meditación personalista de diferentes filósofos cristianos; en especial al de los escolásticos. Es preciso señalar que los escolásticos suponían la teoría de la cosa (*res*) como uno de los conceptos trascendentales, junto a ello, es parte de los cinco modos de ser o *modus essendi*; siendo el suyo el de todo ente (*ens*). En este punto concierne la afirmación de Etienne Gilson en *Elementos de filosofía cristiana*:

En las doctrinas en que la *realidad* se identifica con las esencias y el ser con la *realidad* (*ens* con *res*) el objeto de verdadero conocimiento, aun tomado bajo su perfecta forma que es la del conocimiento científico, no es más profundo que el ser esencial; esas doctrinas componen y separan esencias en la mente en la misma forma que están compuestas o separadas en la *realidad*, convirtiéndose así en el fin último del conocimiento verdadero. De la misma forma que la concreta combinación de esencias es el mismo material del que está hecha la *realidad*, así también nuestro conocimiento de la *realidad* (y la filosofía misma) asume la forma de una combinación de conceptos cuyo contenido es la ‘clase de ser’<sup>253</sup>.

Por lo demás el criterio de cosa difiere de la comprensión del ente sólo por su distinción real, como el razonamiento que reconoce la divergencia en la realidad, entre las cosas existentes y que además son individuales.

---

<sup>253</sup> Gilson, Etienne. *Elementos de filosofía cristiana (Hombre y conocimiento)*, Rialp, Madrid 1981, p. 299.

### 3.5.1. Personalismo y alteridad.

Algunos pensadores personalistas, entre ellos Unamuno, deducen que la idea de cosa se puede sintetizar, de modo ontológico, en la noción de persona. En tal caso, desde la perspectiva metafísica y de la libertad, es una elección idealista. Con todo sigue siendo su opción ética y quizás no corresponda con alguna realidad. Tal vez sea indispensable aclarar que la asociación del rector al personalismo<sup>254</sup>, se hace pensando en paralelo con el enfoque existencial de Kierkegaard. Aunque sin igualar las ideologías que sustentan ya que Unamuno produjo sus considerandos antes de conocer los de Kierkegaard. Ligado a ello su adhesión a la fe cristológica o creencia en el hombre Cristo —eje característico de la antropología cristiana— que admite a Dios como un ser personal y al hombre, la realidad creada a imagen y semejanza de Dios, y, desde luego, de vigencia indiscutible.

De esa manera el personalismo justifica que el trato entre las personas debe mantenerse con el amor al prójimo, “el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” [idea fundamental de Unamuno en el *Tratado del amor*, el título inicial *Del sentimiento trágico de la vida*]; puesto que el otro —el hombre— no es un medio sino un fin en sí mismo. Este criterio de alteridad como relación intersubjetiva, de conciencia a conciencia, entre las personas, del yo y el otro, no sólo es una reflexión del cristianismo de Unamuno y luego de los existencialistas, es también un problema de la filosofía desde la antigüedad<sup>255</sup>.

Además se considera al vizcaíno como un pensador personalista cuando puntualiza que el hombre es un fin y no un medio. Porque el personalismo indica la orientación que ofrece preponderancia al valor y a la libertad de la persona sobre cualquier otra realidad. De modo que proclama a la persona como la raíz ontológica y a partir de ella le corresponde narrar lo real. En tal rumbo el personalismo europeo, en especial el francés, aunque se desarrolló incluso en Italia y en España, se apoya

<sup>254</sup> Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid 1967, p. 297-298.

<sup>255</sup> Platón. *Sofista*, 255<sup>e</sup>, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, p. 77.

en tendencias espiritualistas y en la posición existencial de Kierkegaard. Junto a ello acoge influjos de Bergson, Blondel, Maritain, Marcel y de Nikolay Aleksandrovitch Berdiaev<sup>256</sup>. El personalismo acepta a la antropología cristiana desde la perspectiva de interpretar a Dios como ser personal, al hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios y, sin duda, como estimación irrefutable de lo real<sup>257</sup>.

De allí el personalismo propugna que el trato interpersonal se afirma en el amor al prójimo, porque el otro jamás es un medio sino que es un fin en sí mismo. Concepción que Unamuno suscribe y que al retomarla recalca, crítico, la insensibilidad de los políticos ante la inmolación de generaciones de personas. Pese a ello, con evidente significación emotiva y de supresión de la ética, incorpora su reflexión:

Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral. Porque puede uno tener un gran talento, lo que llamamos un gran talento, y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral<sup>258</sup>.

Es innegable que la personalidad de Unamuno se manifestó a través del procedimiento de la escritura. Recurso que representa las intuiciones de su pensamiento frente a la realidad que excede de forma considerable los modelos “objetivistas de la razón científicista y sin haberse liberado de ella, Unamuno busca una forma de expresión que sea manifestativa del enigma de la realidad toda y más en concreto del misterio de la persona”<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> Berdaev o Berdiaef: pensador religioso ruso, con orientaciones del existencialismo cristiano, nativo de Kiev –1874-1948—.

<sup>257</sup> Ídem. *Ob. cit.*, p. 75-77.

<sup>258</sup> Unamuno, M. de. *DSTV*, I, p. 28.

<sup>259</sup> García Nuño, Alfonso. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*, Encuentro, Madrid 2011, p. 77.

### 3.5.2. Interpretación del conocimiento de persona.

Es preciso en este momento descifrar ¿qué supone el concepto de persona?, para ello se acude al criterio de la filosofía. De manera que el vocablo es latino y entre sus acepciones deriva de la expresión griega πρόσωπον *prósopon*— (cara, rostro, máscara o persona) con el significado de *máscara*. Aquella que ocultaba el semblante del actor en la tragedia cuando representaba en el teatro su *personaje* —o persona—, el *dramatis personae*. Otra procedencia es del verbo *persono* —infinitivo, *personare*, resonar—; el actor resuena la voz que atraviesa la máscara y, aquél, disfrazado es alguien personado (o personando, que se muestra en alta voz) o *personatus* (enmascarado).

En correlación el filósofo medieval Boecio (475/480-524) lo aclara en su libro ***Sobre la persona y las dos naturalezas***. Él admite que la persona es sustancia racional y la sustancia naturaleza, pero no pertenece a lo universal sino a lo individual, por ende, anuncia: “*Persona es la sustancia individua [indivisa] de la naturaleza racional*”. Con esta teoría determina lo que los griegos designaron ὑπόστασις (*hypóstasis*), porque el calificativo de *persona* sugiere una procedencia de origen diferente:

a saber, de aquellas ‘personas’ que en las comedias y tragedias representaban a aquellos hombres que les interesaba representar. Ahora bien: ‘persona’ viene de ‘personando’, acentuada la penúltima. Si se acentúa la antepenúltima, aparecerá claramente que se deriva de ‘sono’; y vendría de ‘sono’ porque en una superficie cóncava se refuerza más y se devuelve con más intensidad el sonido. Los griegos llamaron también πρόσωπα a esas personas, porque se ponen algo delante de la cara y ocultan el rostro a la vista de los demás. Pero, como, puestas esas caretas, los actores representaban en las tragedias o comedias a los que querían representar, por ejemplo, a Hécuba, o a Medea, o a Simón, o a Cremes, por eso llamaron ‘persona’ también a los demás hombres a los cuales se les reconocía certeramente en la forma que representaban; llamaron unos y otros, los latinos ‘persona’ y los griegos πρόσωπα<sup>260</sup>.

---

<sup>260</sup> Boecio. *Sobre la persona y las dos naturalezas*, en C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, cap. 3, vol. 1, BAC, Madrid 1979, p. 545.

Asimismo posee origen jurídico como sujeto legal y sugiere la proximidad con el glosario filosófico y teológico de persona, aunque no está del todo claro. En consecuencia es un tema aparte para desarrollar con amplitud. No obstante las interpretaciones que se mencionan es posible vincularlas al posterior conocimiento ético de persona, sin duda es el ser humano: el hombre o la mujer con plena conciencia de sus actos<sup>261</sup>.

### 3.5.3. *La ficción: alegoría de la realidad.*

Es conveniente apuntar que Unamuno escribió novelas o más bien es apropiado decir *novola*, como él la prefería llamar. Expresión de su autoría que dio a conocer en el capítulo XVII de su novela *Niebla*, escrita en 1907 y publicada en 1914. Allí en un dialogo entre los dos personajes Augusto Pérez, el protagonista, y Víctor Goti, éste le confiesa que escribe una novela pero al final no lo será:

—Mi novela no tiene argumento, o mejor dicho, será el que vaya saliendo. El argumento se hace solo.

— (...) Es muy frecuente que un autor acabe por ser juguete de sus ficciones.

—Tal vez, pero el caso es que en esa novela pienso meter todo lo que se me ocurra, sea como fuere.

—Pues acabará no siendo novela.

—No, será... será... *novola*.

—Y ¿qué es eso, qué es *novola*?

— (...) Invento el género, e inventar un género no es más que darle un nombre nuevo, y le doy las leyes que me place. ¡Y mucho diálogo!

(...) Al separarse uno de otro, Víctor y Augusto, iba diciéndose éste: ‘Y esta mi vida, ¿es novela, es *novola* o qué es? Todo esto que me pasa y que les pasa a los que me rodean, ¿es realidad o es ficción?’<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> Mounier, Emmanuel. *Ob. cit.*

<sup>262</sup> Unamuno, M. de. *Niebla*, en: *Narrativa completa*, I, cap. XVII, RBA-Instituto Cervantes, España 2005, p. 722-724.

Es la narración con personajes en actitud existencial pero de trama ficticia, donde Unamuno interviene representándose a sí mismo como su propia máscara que cubre el verdadero rostro del otro. Él, redivivo, se convierte en un personaje más en la realidad de ficción ¿Y su voz, el verbo, es lo único real que opera como resonancia desde la inmortalidad donde quiso estar? Esa maniobra literaria sucede en los capítulos XXXI, XXXII y XXXIII del mismo relato:

Aquella tempestad del alma de Augusto terminó, como en terrible calma, en decisión de suicidarse. Quería acabar consigo mismo, que era la fuente de sus desdichas propias. Mas antes de llevar a cabo su propósito, como el náufrago que se agarra a una débil tabla, ocurriósele consultarlo conmigo, con el autor de este relato. Por entonces había leído Augusto un ensayo mío en que, aunque de pasada, hablaba del suicidio, y tal imprecisión pareció hacerle, así como otras cosas que de mí había leído, que no quiso dejar este mundo sin haberme conocido y platicado un rato conmigo. Empeñó, pues, un viaje acá, a Salamanca, donde hace más de veinte años vivo, para visitarme (...)

—Pues, bien; la verdad es, querido Augusto —le dije con la más dulce de mis voces—, que no puedes matarte porque no estás vivo, y que no estás vivo, ni tampoco muerto, porque no existes (...)

—No sea, mi querido don Miguel —añadió—, que sea usted y no yo el ente de ficción, el que no existe en realidad, ni vivo ni muerto (...) No sea que usted no pase de ser un pretexto para que mi historia llegue al mundo (...)  
— ¡Eso me faltaba! — exclamé algo molesto.

(...) —Bueno, pues no se incomode tanto si yo a mi vez dudo de la existencia de usted y no de la mía propia. Vamos a cuentas: ¿no ha sido usted el que no una sino varias veces ha dicho que don Quijote y Sancho son no ya tan reales, sino más reales que Cervantes?<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Ídem. Ob. cit., XXXI, p. 796-798.

Ante la confrontación, Unamuno, molesto porque Augusto lo amenaza de quitarle la vida, decide matar al personaje. Éste ahora desea vivir con “ansia de inmortalidad” y le suplica, mientras llora, que no lo elimine, pero Unamuno ya lo había decretado. Augusto presa de la congoja regresa y en el tren reflexiona. “Y si vivo así en las fantasías de varios, ¿no es acaso real lo que es de varios y no de uno solo?”. Ya en su casa: “Pienso luego soy –se decía Augusto, añadiéndose—: Todo lo que piensa es y todo lo que es piensa. Sí, todo lo que es piensa. Soy, luego pienso”<sup>264</sup>.

Desde luego que en la cautivante *Niebla* Unamuno ensayó el tratamiento y la comunicación de sus meditaciones filosóficas, tanto como el conflicto existencial, en la sugerida atmósfera de la realidad a manera de fondo alegórico y de esta forma de condición literaria. De su atrevida intromisión “se ha comentado a menudo, por su impacto filosófico, pues el Unamuno-creador condena a su creatura de ficción de la misma manera que Dios-creador condena al ser humano”; indica Robert Nicholas en la *Introducción* de la *Narrativa completa* de Miguel de Unamuno<sup>265</sup>.

En efecto Augusto murió, después de su “última cena” por la exagerada ingestión de alimentos, a la edad de 33 años: su vida literaria en los treinta y tres capítulos; análogo a Cristo y por lo demás huella simbólica de indicación vitalista. Por otra parte se agrega la correspondencia que estableció con *Del sentimiento trágico de la vida* [de 1913, un año antes que *Niebla* en 1914] donde la vida es el escenario o la circunstancia de la tragedia del personaje nuclear: el hombre concreto, el de carne y hueso, la cosa real.

---

<sup>264</sup> Ídem. XXXII, p. 804-805.

<sup>265</sup> Nicholas, Robert L. *Introducción/Unamuno, narrador*; en *Narrativa completa*, I, RBA-Instituto Cervantes, España 2005, p. 18.

#### 3.5.4. *El antiguo eco de la Trinidad.*

Si bien se conoce que las doctrinas cristianas, en la mayoría de sus teorías, se basan en las intuiciones heredadas de la filosofía griega; salta a la vista que los teólogos al precisar los dogmas emplearon la lengua griega. Sin embargo el significado filosófico de persona procede de los debates, teológicos trinitarios y cristológicos, del cristianismo primitivo. Determinaban: ¿por qué razón hay un sólo Dios en tres sujetos diferentes o mediante qué interpretación se considera la encarnación de Dios? Por ello la noción cristiana de persona es de procedencia teológica desde el Concilio de Nicea en el año 325. Allí deliberaron, entre los múltiples asuntos ejemplares, sobre la reciprocidad entre *naturaleza* (divina/humana) y *persona* (una e indivisible) en Cristo<sup>266</sup>.

En verdad usaron para persona el vocablo ὑπόστασις (*hypóstasis*, sustancia), en vez de πρόσωπον. Los neoplatónicos utilizaron aquél como sinónimo de ουσία (*ousía*) y los cristianos, persuadidos en los debates sobre la Trinidad, optaron por distinguir entre *hypóstasis*, como persona, y *ousía* como sustancia o naturaleza. En el año 381 el Concilio de Constantinopla resolvió delimitar la igualdad de la sustancia con *ousía* y la separación de *hypóstasis* como persona en la Trinidad. De esta suerte la cristiandad occidental eligió las expresiones de persona y naturaleza. Por tanto es de aclarar que este argumento lo trata José Ferrater Mora en el párrafo *Persona*<sup>267</sup>.

San Agustín fue de los primeros escritores que esclareció la idea de persona en el pensamiento cristiano. Sin complicaciones lo empleaba para hablar de la Trinidad del ser humano —cuerpo, alma y espíritu— de modo inequívoco en algunas obras, en especial lo trató en *De Trinitate* y en *La ciudad de Dios*, fundamentado en las *Categorías* y en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: el virtuoso hombre moral consciente de sus acciones es una persona<sup>268</sup>. Su concepción la completó san Agustín

---

<sup>266</sup> Boecio. *Ob. cit.*

<sup>267</sup> Ferrater Mora, José. *Persona*, en *Diccionario de filosofía*, T. II, Suramericana, Buenos Aires 1964, p.402-405.

<sup>268</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, II, 5-6 1106<sup>a</sup>, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, p. 24-26.

con la experiencia *personal*. Pronto ingresa a la personalidad, omite la desconcertante *exterioridad* y de esta suerte analiza *la intimidad*. Sin duda que la coincidencia consigo mismo le sirvió para establecer no un conocimiento abstracto sino uno *concreto y real*<sup>269</sup>. ¿Por cierto, cuál es el sentido de persona en Unamuno por su articulación a expresiones antropológicas?

Esa disposición, de la interioridad agustiniana, Unamuno la percibe como un método adecuado para proponer su visión particular del hombre y la realidad. Comprendió en las palabras de San Agustín que a la verdad o *alétheia* –ἀλήθεια-αζ-ή– se accede por el sendero interno, análogo al de la conversión, sin pasar por alto la iluminación divina. En este orden es procedente advertir que en la tradición la *alétheia* se interpreta como la revelación de lo oculto, la consonancia entre la mente y lo real o la proposición y el hecho<sup>270</sup>. En la actualidad se trata de un razonamiento vinculante con la epistemología y la lógica. A renglón seguido es pertinente transcribir lo que escribió San Agustín en *De la verdadera religión*: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de tí mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; (...) Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿a dónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma durante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional”<sup>271</sup>.

### **3.5.5. Conciencia de la libertad.**

En la contemporaneidad hay la tendencia de separar y distinguir los conceptos de individuo y persona, aunque las razones varían. Como la explicación negativa: se es individuo por no ser otro individuo y éste, si es un ser humano, es una realidad sicofísica. Otro dictamen es que la descripción positiva de persona no sólo se cimienta en la situación sicofísica, es decir, no se reduce a ella, porque además posee

---

<sup>269</sup> San Agustín. *La ciudad de Dios*, libro XI, cap. 26, en C. Fernández, *Los filósofos medievales*, 2 vols., BAC, Madrid 1964, vol. 1, p. 465-466.

<sup>270</sup> Heidegger, M. *El ser y el tiempo (el logos y la verdad)*, 5ª § 7 B, F.C.E., México 1974, p. 43-45.

<sup>271</sup> San Agustín. *De la verdadera religión*, cap. 39, en F. Canals, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Herder, Barcelona 1979, p. 18.

libertad y es tal persona. En cambio el individuo está limitado en su ser. Esa antítesis de libre/determinado proviene de la influencia que tiene lo ético sobre la persona, asunto que tratan los filósofos desde Kant<sup>272</sup>.

En el caso de Unamuno, el conocimiento del ser que está en riesgo constante, le otorga un particular significado a su idea de libertad. Si bien no se refiere al libre albedrío pues éste no coincide en lo visible con el hombre real, quien sí lo concibe en su interioridad, y menos logra su liberación. Puesto que la libertad, articulada con el empeño de obrar y de acoplarse a la realidad, no es ventajosa. Permite la congoja del ser abatido por la tragedia y en la cual toman parte las personas por cometer errores. Por tanto asegura que el alma no estará liberada mientras prevalezcan vislumbres de esclavitud en la realidad y a la par ni Dios lo será, quien reside en el alma, si al mismo tiempo ésta no es independiente. “Porque la verdadera libertad no es cosa de sacudirse de la ley externa; la libertad es la conciencia de la ley. Es libre no el que se sacude de la ley, sino el que se adueña de ella. La libertad hay que buscarla en medio del mundo [*lo real*], que es donde vive la ley, y con la ley la culpa, su hija, de lo que hay que libertarse es de la culpa, que es colectiva”<sup>273</sup>.

En todo caso la significación de persona ha tenido transformaciones básicas: una desde su forma inicial, o *substancialista*, para realizarse como un núcleo activo; y la otra incumbe a la condición de sus acciones, como las de la voluntad y las sensibles, más que las racionales. Así, según ciertos autores, Scheler como paradigma, se evaden los riesgos del impersonalismo que surge de la identificación de la persona con la *substancia* [hipóstasis, *ousía*, esencia] y ésta con la *cosa* o de la persona con la razón y su generalidad. En tal sentido Ferrater Mora completa:

---

<sup>272</sup> Ayer, A. J. *Ensayos filosóficos*, Planeta-Agostini [Ariel], Barcelona 1979, p. 245.

<sup>273</sup> Unamuno, M. de. *DSTV*, XI, p. 199-200.

La metafísica antigua había subrayado el *sui juris* y la comunicabilidad de la persona; la ética y la metafísica contemporáneas han destacado su ‘apertura’ (su ‘intencionalidad radical’) y su comunicabilidad. Una posición plausible es la que consiste en afirmar que la *realidad* llamada *persona* oscila continuamente entre la absoluta ‘propiedad’ y la absoluta ‘entrega’. Por eso la persona, a nuestro entender, es algo que se está haciendo siempre, evitando por igual el doble escollo de la simple individualidad psicofísica y de la pura espiritualidad<sup>274</sup>.

A sabiendas del impersonalismo y como aclaratoria del concepto originario escribió Aristóteles en las *Categorías*: “El sentido primario más verdadero y estricto del término *sustancia* es decir que es aquello que nunca se predica de otra cosa ni puede hallarse en un sujeto. Como ejemplo de ello podemos poner un hombre concreto”<sup>275</sup>.

### 3.5.6. *La vida, los actos de la persona y el eternismo.*

El alemán Max Scheler [próximo al pensamiento vitalista de Nietzsche y al mismo tiempo coetáneo de Unamuno, quien de cierta manera también se afilia a la tendencia del vitalismo por aquello de lo *trágico de la vida*] escribió en su *Ética* sobre los accidentes del impersonalismo: “*La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia* más diversa, que en sí —no, pues, πρὸς ἑμᾶς— antecede a todas las diferencias esenciales de actos (...) El *ser de la persona ‘fundamenta’ todos los actos esencialmente diversos*”<sup>276</sup>.

Algunos estudiosos subrayan la conexión que notan en el pensamiento de Unamuno con la filosofía de la vida. De ellos E. Guerrero escribe una apreciación crítica, en *Dos nuevos libros sobre Unamuno*, y lo convalida cuando comenta: “El pensador vitalista y, a su parecer, él sólo lo concreto [sic], es un círculo cuadrado (...) el que se llama filósofo de lo vital y de lo concreto, es en realidad, quiéralo o

---

<sup>274</sup> Ferrater Mora, José. *Persona*, en *Diccionario de filosofía*, T. II, Suramericana, Buenos Aires 1964, p.402-405.

<sup>275</sup> Aristóteles. *Categorías*, 5, 3<sup>b</sup>, en *Obras*, 2ª ed., Aguilar, Madrid 1973, p.234.

<sup>276</sup> Scheler, Max. *Ética*, II, 1942, p. 175.

no de lo abstracto y de lo universal, esto es, intelectualista y, a su modo, racionalista”<sup>277</sup>.

En tal dirección Meyer indica que Unamuno puede ser registrado entre los filósofos de la vida, incluso mostrándose conforme con el doble sentido que acarrea esa frase. Por lo demás indica que la tragedia del ser concreto es inevitable porque incluye el vivir y la innata propensión al eternismo: “para él, una trágica contradicción entre sus necesidades más esenciales, entre el instinto de mera conservación y el instinto de perpetuación, el *serse* y el *serlo todo*, la vida y la sobre-vida”<sup>278</sup>.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>277</sup> Guerrero, E. *Dos nuevos libros sobre Unamuno*, Razón y Fe, Madrid 1943, p. 521.

<sup>278</sup> Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p.167-168.

## Capítulo VI

### 3.6. La apariencia, lo real y la dialéctica.

De la cuestión de lo ilusorio y lo verdadero se comenta en los anales de la filosofía desde sus inicios. Utilizando un repertorio de preguntas y explicaciones con enfoques sugestivos: ¿qué es la realidad?, ¿qué es lo aparente?, ¿en qué consiste la desigualdad entre ellos? y ¿lo real es un saber insondable y auténtico? Al día de hoy, en cuanto a la tradición de la metafísica hasta su cambio durante la época de la Ilustración, ha sido la tentativa de esclarecer ¿el porqué de la causa y la divergencia entre lo real y la apariencia?

En ese proceso histórico se introduce Unamuno al ofrecer su respuesta del problema. Como lo hizo Platón con *El mito de la caverna* en la **República**. Esta alegoría trata la situación de los hombres aficionados a lo sensible quienes mezclan lo aparente y lo real. Y sólo la obtención del genuino saber, con el avance dialéctico, les lleva a comprender que “*conocer*” radica en no confundir la oscuridad (la ignorancia) con la luz (el conocimiento); y, además, a discernir la apariencia o la falsificación de la realidad a la cual están sometidos<sup>279</sup>.

#### 3.6.1. La dialéctica unamuniana.

En este punto es razonable aclarar que la dialéctica es, además del natural arte del diálogo y el debate, también la lógica como su paralelo medieval. De igual forma el método de razonamiento de Hegel: la realidad y el pensamiento se expresan mediante el principio de la dialéctica; las cosas son y el sentido de los conceptos, se debe a un proceso circular (lo absoluto) que muestra la actividad y la evolución, bien sea realidad, ser, vida y pensar<sup>280</sup>. Incluso el sistema dialéctico de explicación de la realidad histórica y social de Marx, el materialismo dialéctico, si bien, se fundamenta en el precepto de Hegel (tesis/antítesis=síntesis; aunque, son términos

---

<sup>279</sup> Platón. *El mito de la caverna*, en **República**, libro VII, 514<sup>a</sup> \_517<sup>c</sup> y 518<sup>b</sup> \_<sup>d</sup>, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p. 26-30.

<sup>280</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, I. III, c. 3, v. 2 (2 vols.), Solar/Hachette, Buenos Aires 1968, p. 740.

propios de Fichte, Hegel no los utilizó, por lo demás son tradicionales en la filosofía), Engels presenta las tres leyes que rigen ese sistema filosófico en su *Dialéctica de la naturaleza*<sup>281</sup>.

En este pasaje cabe interrogar, ¿Unamuno empleó la dialéctica para proponer su doctrina? Aun cuando afirman que no fue sistemático; aparte de entrar en contradicción con la ciencia, el racionalismo, el empirismo y de inclinarse al método quijotesco de la “*sin razón*”. ¿Quizás ello responde lo contrario al problema planteado?, o ¿se requiere un ensayo distinto a este para resolver el argumento de la dialéctica unamuniana?

Es oportuna la aclaratoria de François Meyer cuando explica que el conocimiento característico de ser tiene cierta duplicidad que se deja ver en la dialéctica, pero no racional ni intangible sino la aprehendida en la experiencia real, lo cual es comparable a la intuición radical que comunica su significado con la reflexión de Unamuno. “Así, la conciencia de ser es una dialéctica concreta en la que se oponen y enfrentan la condición necesariamente antitética de lo infinito o, como Unamuno gusta de llamarlo, el *todo* y el *nada*”<sup>282</sup>.

En reciprocidad al dilema de la dialéctica unamuniana es apropiado citar la afirmación de García Nuño, quien de aquélla expone que no alcanza un resultado y al mismo tiempo sugiere una supuesta inmovilidad. “Pero sólo lo parece, porque, por un lado, abre una interrogación al lector para que este profundice y, por otro, marca el carácter misterioso de aquello que está tratando; sobre todo, los modos de ser real del hombre y de Dios, frente al de las cosas, y el sentido último”<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Engels, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, Barcelona 1979, p. 49 y 212.

<sup>282</sup> Meyer, François. *Ob. cit.*, p. 27.

<sup>283</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 80.

### 3.6.2. *El mundo de la apariencia.*

De acuerdo a Unamuno sólo es real la conciencia porque ella se percata de la realidad, la padece, se conmueve y por lo demás es de condición sustancial. Y sin lugar a dudas, si algo no es conciencia, es pura apariencia además de fenoménica. De tal forma el hombre inventa la idea de Dios en contraposición al nihilismo: “para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente, no es nada más que apariencia”<sup>284</sup>.

En ese espacio se introduce la razón que informa de la realidad y de lo aparente, para convertirlos en inteligibles y además organizar las interpretaciones. Pero si el raciocinio tiene el atrevimiento de descomponer la naturaleza del ser y de las cosas, se convierte en fuerza antagónica del soporte de la apariencia y de forma inevitable se desliza hacia lo absurdo. “La razón ordena las percepciones sensibles que nos da 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 fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora”<sup>285</sup>.



---

<sup>284</sup> Unamuno, M. de. *DSTV*, VII, p. 130.

<sup>285</sup> Ídem. VIII, p. 145.

## Capítulo VII

### 3.7. Existencia y realidad: el conato de lo perpetuo.

La iniciativa de Unamuno para conferirle al hombre la cualidad de ser cosa *–res*, algo concreto, real— insinúa la existencia (del vocablo latino *existentia* para significar “lo que está ahí”, “está afuera” o *exsistit*) con sentido individual y como modo de vida. El hombre existe porque vive en la cosa, *in re*, en lo real. Por tanto su presencia acorde a esa deducción es comparable a la realidad. Los griegos (Parménides, Platón, Aristóteles) entendieron la existencia como cosa aunque ésta fuera ideal, inasible y metafísica<sup>286</sup>. Los filósofos medievales concuerdan que la esencia, lo que hace ser la existencia, es una solución a la interrogante “¿qué es la cosa?” (*quid sit res*) y satisface el problema de “si la cosa es” (*an res sit*). Si bien en esto no hay precisión de: ¿qué se entiende por existencia? Mas es factible confrontar el existir con la cosa. Aunque Santo Tomás recurrió al concepto de “actualidad” en la vida, en otras palabras, la cosa en situación física o real<sup>287</sup>.

En el transcurso recíproco entre la existencia y la realidad se considera a Kierkegaard como un pensador inherente a la orientación existencial y al cual se estima como pionero de esa tendencia. Para Kierkegaard la existencia es el existente humano y su verdad o su ser es la realidad abstracta como estricta libertad de elección, de asumir una decisión última en correlación a la definitiva trascendencia divina: la inmortalidad<sup>288</sup>. Ante ello la filosofía es decisión y no simple teoría o menos narración de esencias sino ratificación de la existencia. Así Kierkegaard postula, lo que se nombra en el proceso usual de la filosofía, *un primado de la existencia sobre la esencia*<sup>289</sup>; concepto que Sartre corrobora<sup>290</sup>. Ello conduce a distinguir sugerencias de Kierkegaard en varios pensadores desde finales del siglo XIX, verbigracia

---

<sup>286</sup> Aristóteles. *Metafísica*, libro V, 8, 1017b.

<sup>287</sup> Aquino, Tomás de. *Suma de teología*, v. 2, I, q. 4, a. 1, ad 3, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid 1980, p. 493.

<sup>288</sup> Kierkegaard, S. *Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas"*, de R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p.29-32.

<sup>289</sup> Ídem. *Ob. cit.*

<sup>290</sup> Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*, Huáscar, Buenos Aires 1972, p. 16.

Unamuno. Implica, no que Kierkegaard los inspiró, que están de acuerdo con el criterio: la existencia antecede a la esencia. Pese a ello, en el caso del rector de Salamanca, éste escribió sus temas existenciales antes de conocer los del danés<sup>291</sup>.

### **3.7.1. La perseverancia del ser.**

Entre los autores contemporáneos, pero de conjeturas y tendencia diferente, se encuentra Unamuno; pese a que él emplea otros términos para afrontar la existencia en “el hombre de carne y hueso”. Por tanto es característico de su cavilación existencial el hombre como la realidad encarnada. De esta manera reconoce que sólo desde la actuación humana es viable y justificado filosofar. Por consiguiente se aminora lo que piensan de su vinculación al existencialismo; movimiento que alcanza notoriedad años después de él perder la vida. No obstante esto no logra interrumpir que su idea y percepción del hombre sean radicales, más insondable incluso que la manifestada en cualquier sistema existencial posterior a su pensamiento.

En efecto, del hombre sustantivo que es cosa, Unamuno menciona al pensador racionalista Baruch Spinoza que “escribió de toda cosa”. De él trae a colación su libro primordial *Ética demostrada según el orden geométrico*, que compuso entre 1661 y 1675, donde afirma la simetría que hay entre la realidad y las ideas: “El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”<sup>292</sup>. Fórmula que especifica sustentado en las ideas principales de Descartes, las cuales interpreta y a la vez critica. De la mencionada obra de Spinoza, Unamuno cita de la proposición 6ª en la parte III donde dice: “*unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*, es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Cada cosa es cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya

---

<sup>291</sup> Ferrater Mora, José. *Kierkegaard*, Ob. cit. p. 1058.

<sup>292</sup> Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, *Proposición VII*, Madrid 1980, p. 114.

que según él, sustancia es *in quod in se est et per se concipitur*; lo que es por sí y por sí se concibe”<sup>293</sup>.

En este punto se recurre a Spinoza, para confrontarlo con el comentario de Unamuno, en la parte I de la *Ética*, cuando explica la cuestión de la sustancia que es la misma de Descartes.

Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa (...) Por ello, debe reconocerse que la existencia de una sustancia es, como su esencia, una verdad eterna. Mas de ello, de otra manera, podemos concluir que no hay sino una única sustancia de la misma naturaleza; (...) por consiguiente, se sigue necesariamente (...) que existe sólo una única sustancia de la misma naturaleza<sup>294</sup>.

Es de informar que Spinoza cuando se refiere a la sustancia es para detallar que Dios a su vez es naturaleza: “Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la que existe, son una sola y misma cosa”<sup>295</sup>. Por ende, el hombre es una forma limitada de exteriorizar el pensamiento y la extensión de la sustancia divina. Su esencia similar a Dios se muestra en el *conatus* de perpetuarse en el hacer, en existir y la aspiración, que en Dios es potencia, de felicidad y de bienestar en armonía con la razón. De la misma forma lo manifiesta Spinoza: “Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto (...) El deseo, en efecto, de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre, es decir, el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser”<sup>296</sup>.

---

<sup>293</sup> Unamuno. *DSTV*, I, p. 22.

<sup>294</sup> Spinoza, Baruch. *Ob. cit. Parte I, definiciones, proposición VII, escol. 2*, p. 50-58.

<sup>295</sup> *Ídem. Parte IV, prefacio*, p. 264 y en la *proposición IV*, p. 272.

<sup>296</sup> *Ídem. Parte I, definiciones, proposición XX-XXI*, p. 286-288.

Aquí prosigue Unamuno su interpretación en un intento de aclarar lo dicho por el holandés. “Y en la siguiente proposición, la 7ª, de la misma parte añade [*Spinoza*]: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem, essentiam*; el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma”<sup>297</sup>. Observación que desentraña de seguido para deducir lo que pretende revelar: “Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir”<sup>298</sup>.

Demuestra así Unamuno la aspiración ontológica cuando sobrepasa el afán de inmortalidad, motivo preponderante en él tanto como su angustia por la vida. Con esto evidencia la esperanza de serlo todo, de abrazar el tiempo y el espacio, de ser el otro, de comprender la realidad palpable y la secreta. Pese a ello es el miedo a la nada o lo no real como inteligible cualidad de la imaginación. Desde luego insiste en la reafirmación de la vida *ad infinitum*, como de la agonía y la condición real de cada persona, con el objeto de intervenir en la existencia misma; su propia certidumbre de resistir. “Y la proposición que sigue, dice: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual”<sup>299</sup>.

### **3.7.2. El yo concreto y el positivismo.**

Tal expectativa es el límite para la liberación y la voluntad. Por otra parte corresponde a la polémica contra el desconocimiento y la paradoja. Entretanto significa la libertad de pensamiento. Discurso que le lleva a criticar y poner en tela de juicio al ortodoxo saber científico de su época —el positivismo—, el cual se reduce

---

<sup>297</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, I. p. 22.

<sup>298</sup> Ídem.

<sup>299</sup> Ídem.

a la observación y la experiencia como la suma de impresiones subjetivas asentadas en el criterio ontológico del fenomenismo. Para éste lo real se muestra en los fenómenos y cualquier conocimiento de alguna esencia encubierta es rebatible. Se trata de la negación de la realidad física y de la presencia incontrovertible de las cosas. En rigor es la creencia de que sobre todo prevalece la mente y las ideas, principio distintivo del idealismo –como orientación opuesta al realismo y al materialismo histórico de Marx y Engels<sup>300</sup>— donde la realidad es mental o en su defecto sólo una noción.

De esta forma es posible referir que el fenomenismo idealista lo consolidó Berkeley con la tesis del inmaterialismo. En cuanto al idealismo Kant lo esclarece en la *Crítica de la razón pura*. Asegura que éste –con el significado de idealismo material— como hipótesis sostiene que la existencia de los entes del espacio externo es incierta, incomprendible, ilusoria e improbable.

La primera posición defiende que sólo la afirmación empírica ‘Yo existo’ es indudable, constituye el idealismo problemático de Descartes. La segunda situación es el idealismo dogmático de Berkeley. Este idealismo afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, las cosas del espacio constituyen meras fantasías<sup>301</sup>.

Por su parte el positivismo propugna que la filosofía ha de ser científica. En esa articulación aparece la sociología, que es la contribución de Comte, con el paradigma de que la realidad del hombre es social. Todo ello rivaliza con Unamuno y su visión del mundo y de la existencia, en otras palabras, su modo de ver el yo, la conciencia y lo real. Motivo que le lleva a declarar:

---

<sup>300</sup> Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1979, p. 40-41, 54-55.

<sup>301</sup> Kant, Immanuel. *Referencia del idealismo*, B 274, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1988, p. 246-247.

Y el hombre, esta cosa, ¿es una cosa? Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes se la han propuesto. Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo muy bien y mucho mal. Y entre otros males que hizo, fue el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos. Lo más de lo que el positivismo llamaba hechos, no eran sino fragmentos de hechos. Hasta hubo escolásticos metidos a literatos –no digo filósofos metidos a poetas, porque poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa— que llevaron el análisis psicológico positivista a la novela y al drama, donde hay que poner en pie hombres concretos de carne y hueso, y en fuerza de estados de conciencia las conciencias desaparecieron (...) Partiendo del hecho evidente de que por nuestra conciencia desfilan estados contradictorios entre sí, llegaron a no ver claro la conciencia, el yo. Preguntarle a uno por su yo, es como preguntarle por su cuerpo. Y cuenta que al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal<sup>302</sup>.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>302</sup> Unamuno. *DSTV*, p. 23.

## Capítulo VIII

### 3.8. *Los principios de unidad y de continuidad frente a la conciencia.*

De la misma manera el pensador de Salamanca asegura que son los preceptos de entidad y de persistencia los que materializan a un hombre como hombre, lo forjan a modo de individuo y no en otro. A propósito de la voz entidad que utiliza el pensador, se observa su procedencia del latín *entitas*, originario de *ens, entis*, ser, ente (del griego τὸ ὄν, *to on*, lo que existe). Esta expresión fue incorporada por la Escolástica para nombrar la “*manera de ser*” de algo, sea individuo o esencia. En la lógica y en la ontología su empleo es impreciso para citar lo concreto existente. Aunque lo señala Unamuno para referirse al hombre como existencia y realidad, mediante la hipótesis ontológica: “Y lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo y luego en la acción y el propósito”<sup>303</sup>.

Ello responde a que durante el proceso de la existencia el hombre tiene un proyecto, la aspiración de algo concreto, la idea que conlleva a un objetivo real por medio de la coherencia de las actuaciones propuestas para tal fin. En ocasiones se asocia a otras personas para alcanzar aspiraciones comunes. Pese a que en algún momento hay la posibilidad de alterar el plan. De acuerdo al rector es una operación que refuta la conformidad del hecho previsto. “Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida toda no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere”<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> Unamuno. *Ob. cit.*

<sup>304</sup> Ídem.

### 3.8.1. Conciencia y memoria.

A la vez cuando el bilbaíno menciona el principio de continuidad en analogía con el tiempo, es para puntualizar que el ser actual de la persona deriva de lo que era su conciencia desde años anteriores y, al punto que, la memoria es el cimiento que lo distingue de otra y caracteriza su originalidad: “el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo”<sup>305</sup>.

De aquí resulta la inquietud de indagar, ¿cuál es el sentido de los términos que utiliza Unamuno cuando armoniza: conciencia y memoria? Al parecer son palabras transparentes por su contenido y en apariencia no sugieren equívocos, pese a ello y como todos los vocablos aceptan connotaciones diversas. Por tanto avancemos en la cuestión. De esta suerte el término conciencia procede de *conscientia*, es originario de *cum* –con— y *scientia*, conocimiento; de hecho alude a “saber con”. Conveniente a su origen trata de que se sabe algo, al considerar que se conoce lo real, o entender el sentido de una acción porque se observa, dado que su particularidad fundamental es el razonamiento. Consiste en poder interpretar evidencias, así como la habilidad de distinguir la realidad externa, por medio de la intuición y de los conceptos. De la conciencia se señala que hay dos acepciones básicas como demostración de humanidad (aunque incluso prevalece en el reino animal en diferentes gradaciones): una es la que describe la realidad de las cosas y otra la introspectiva o la absorta en sí misma.

---

<sup>305</sup> Ídem, p. 23-24.

### 3.8.2. *La doble realidad y lo real.*

¿Es posible que Unamuno se sirva de ambas conciencias para exponer su concepción de lo real?, cuando escribe que el hombre es cosa o realidad que piensa en sí mismo; autoconciencia. En este punto es factible relacionarlo con Descartes, quien inicia el tema de la conciencia en la filosofía con sus *Meditaciones metafísicas*, proyectándose hasta la modernidad y haciéndola distintiva del hombre y del saber. “¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”<sup>306</sup>.

A este tenor se revela que el salmantino asoma una doble realidad para configurar la suma de lo real. El asunto nuclear se presenta así: ¿dónde y cómo se articulan en la realidad íntegra? Problema que Unamuno intenta resolver en el decurso de su creación y entiende que el enlace se produce en el hombre y el tiempo. Por las cualidades intrínsecas de existir, de la percepción, de la voluntad, y, sobre todo, de tener conciencia de sí, de las cosas del mundo, de su limitación en el espacio y el tiempo, además del significado de la historia. A la par que incrementa la imaginación, su accionar, lo espiritual y el afán de inmortalidad o de continuidad, para posesionarse de sí, con pleno conocimiento, en lo real.

En esto, Alfonso García Nuño describe que el rector en secuencia con su obra anterior establece que hay dos realidades. Una es el ámbito material o sensible organizado por los sentidos y la otra lo espiritual que engendra la imaginación. Cuando lo sensorial y la imaginación las introducen conforman su conocimiento, porque ambos vuelven palpable la realidad. De manera que el espacio material corresponde a la no-conciencia y esta condición de la realidad se aprecia como lo aparente.

---

<sup>306</sup> Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Meditación segunda, Alfaguara, Madrid 1977, p. 25-27.

Son formas conectadas unas a otras y lejos del pensamiento unamuniano está el que haya una materia prima (...) El mundo espiritual es el de la conciencia (...) Este mundo es, para él, el sustancial y, en este sentido, real. Se trata del mundo interno, de un intramundo, del que está por debajo del aparental (...) Esto nos ha introducido ya en la relación que hay entre ambos mundos. Uno de los puntos donde se muestra la visión de Unamuno sobre esto es en la que hay entre tiempo y eternidad, espacio e infinitud<sup>307</sup>.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

<sup>307</sup> García Nuño, Alfonso. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*, Encuentro, Madrid 2011, p. 300-301.

## Capítulo IX

### 3.9. Unamuno, la conciencia y los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud.

La irrupción de *los maestros de la sospecha* [frase grabada por Paul Ricoeur en su *Hermenéutica y psicoanálisis*, para reseñar a Marx, Nietzsche y Freud] reduce a crítica la idea tradicional y cartesiana de la conciencia en el contexto del ingreso de la filosofía moderna a tiempos de incertidumbre. Ellos descubren la limitación del concepto de sujeto junto a otras significaciones encubiertas. Ricoeur señala que no es ningún asunto en particular de razonamiento filosófico lo que se objeta sino la totalidad del plan de la filosofía. De hecho:

El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen delante de él como los protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras. Ha nacido un problema nuevo; el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira; este problema no puede figurar como un problema particular en medio de otros, pues aquello que es puesto en cuestión de manera general y radical, es aquello que se nos aparece, a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo, el fundamento, como el origen mismo de toda significación; me refiero a la conciencia<sup>308</sup>.

En esta posición es justo deducir que los nombrados autores dieron a conocer sus pensamientos en el pliegue de los años del entre siglos, a finales del XIX y principios del XX. Además contribuyeron a socavar las bases del proyecto cultural de Occidente que estaba en decadencia, obligados por el agotamiento del modelo metafísico y religioso en crisis<sup>309</sup>. Junto a ello lo social, político y económico, como situación distintiva en la transición de esos siglos. Y, desde luego, sus propuestas no eran ajenas a las investigaciones de Unamuno como hombre de esa época.

---

<sup>308</sup> Ricoeur, P. *Hermenéutica y psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires 1975, p. 5.

<sup>309</sup> *Ob. cit.*

Al punto que el procedimiento de Nietzsche fue proclamar la raíz social de la conciencia y la necesidad de denunciar lo disimulado detrás de ésta, como la conciencia moral, el resentimiento, los valores fraudulentos del señor y del esclavo<sup>310</sup>. Para Freud es la consecuencia del inconsciente (lo contrario a la limitación de la conciencia)<sup>311</sup> y Marx revela la ideología como falsa conciencia –o conciencia alterada–, la cual define como categoría de las relaciones de producción en su *Contribución a la crítica de la economía política*: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia”<sup>312</sup>.

Aunque diferentes los sistemas de Marx, Nietzsche y Freud dejan ver las insuficiencias que había en relación con el conocimiento del sujeto, el precursor de la filosofía moderna, a partir del paradigma del *cogito* cartesiano<sup>313</sup>. Ellos anunciaron que detrás del concepto tradicional de sujeto se ocultan factores limitantes. Esto autoriza a sospechar de la falsedad que significa configurar alguna explicación de tal principio y de la incierta idea de la conciencia. Descifraron la inexistencia del sujeto iniciador de la modernidad y de la conciencia característica de aquél<sup>314</sup>.

### **3.9.1. Marx: la realidad determina la conciencia.**

Para este autor la noción tradicional de sujeto y de conciencia enmascara la secuencia de componentes sociales, económicos e ideológicos. Así lo escribió Marx en *La ideología alemana*, él argumenta que la realidad es la que establece la conciencia. Explica que la elaboración de teorías, de conceptos y de conciencia está unida de forma profunda con el trabajo práctico y el vínculo tangible entre los hombres; es la expresión de la existencia real. Por tanto: “La conciencia no puede ser nada más que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso real de la

<sup>310</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975, p. 42-43.

<sup>311</sup> Freud, S. *Metapsicología: lo inconsciente*, en *Obras completas*, Vol. I, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, p.1052-1061.

<sup>312</sup> Marx, Karl. *Prefacio*, en *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid 1970, p. 37.

<sup>313</sup> Descartes, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid 1981, p. 25.

<sup>314</sup> Ricoeur, P. *Ídem*.

vida”<sup>315</sup>. Además, complementa, no se comienza desde lo que hablan los hombres, suponen o personifican, “para llegar a los hombres de carne y hueso; no es así; partimos de los hombres en la actividad real, a partir de su proceso de vida real”<sup>316</sup>.

Establece este pensador que la moral, la religión y la metafísica, junto a cualquier otra ideología, en correspondencia con sus formas de conciencia, extravían la apariencia de entidad independiente y, a renglón seguido, carecen de historia y de desarrollo. Por tanto son los hombres los que al aumentar la producción y las relaciones materiales, cambian al mismo tiempo, que su existencia, las ideas y las obras del mismo pensamiento. Luego: “No es nunca la conciencia lo que determina la vida real, sino que es la vida real aquello que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuese el individuo viviente; desde el segundo, correspondiente a la vida real, se parte de los individuos vivos, reales y concretos y la conciencia es considerada únicamente como su conciencia”<sup>317</sup>.

### **3.9.1.1. Etimología de la frase: el hombre de carne y hueso.**

Se observa que en el primer párrafo de la parte anterior se subraya a propósito la enunciación “*los hombres de carne y hueso*”, con la cual Marx enlaza la realidad a los hombres, sin embargo, es una declaración plural, colectiva y universal. Son los individuos concretos en acción, en la vida y que por lo demás reiteran lo real. Ahora. ¿Sería fortuito que Unamuno utilizara la misma frase “*el hombre de carne y hueso*”?, aunque en sentido singular, individual y particular; el hombre como “*sustantivo concreto*” y realidad. Pero no como objeto de la ciencia, aunque sí de la filosofía en concierto ético con la poesía: “el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”<sup>318</sup>.

---

<sup>315</sup> Marx, K. *La ideología alemana*, en F. Canals, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p. 11.

<sup>316</sup> *Ob. cit.*

<sup>317</sup> Ídem. p. 14.

<sup>318</sup> Unamuno. *DSTV*, I, p. 17.

¿Tal expresión la tomaría Unamuno como inspiración para componer el primer capítulo, *El hombre de carne y hueso*, de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*?, o, ¿sólo es un hecho accidental? Aunque es posible agregar que la frase *el hombre de carne y hueso* es de uso generalizado en el hablar de la lengua castellana.

Conforme a esas interrogantes, y por razones obvias, la indagatoria conduce a San Pablo de Tarso<sup>319-320</sup>, el primer místico cristiano, según afirma el rector: “aquel que por no haber visto con los ojos carnales de la cara al Cristo carnal y mortal, al ético, le creó en sí inmortal y religioso”<sup>321</sup>. De hecho, el testimonio del apóstol (transcrito en el párrafo siguiente) es un antecedente de la frase empleada por Unamuno —“el hombre de carne y hueso”—, *La epístola a los Efesios* (5.29) [de *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, carta donde refiere el final de la historia del mundo]; texto que el filósofo leyó y alude en su *Diario íntimo*. En la citada encíclica San Pablo declara: “Porque ninguno aborreció jamás a su propia carne, antes la sustenta y regala, como también Cristo a la Iglesia. Porque somos miembros de su cuerpo, *de su carne y de sus huesos*. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se allegará a su mujer, y serán dos en una carne. Este misterio grande es: mas yo digo esto con respecto a Cristo y a la Iglesia”<sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> San Pablo [*Saulu*, nombre judío, o *Paulus*, cognomen del latín; era un judío romano nativo de Tarso, Cilicia, hoy Turquía, entre los años 5 y 10 d. C. y murió por tortura en Roma durante el régimen de Nerón entre el 58 y el 67], el *Apóstol*, figura relevante del cristianismo primitivo, hablaba Arameo, hebreo y griego. Por consiguiente su formación y conocimiento de la cultura helénica le permitió establecer comparaciones enraizadas de esa civilización cuando predicaba el *Evangelio*. En consecuencia alcanzó notoriedad en el pueblo griego. Sin embargo, tales nociones alejadas del judaísmo acarrearón la confusión de sus palabras, catalogadas en ocasiones como *τινα δυσνοητα* (*tina dysnoēta*) o *difíciles de entender*; aún en la actualidad promueven controversias puesto que se presumen contradictorias, ilógicas, en ciertos casos, y difíciles de verificar. En efecto, como literatura mística es contigua a la narrativa de ficción y la alegoría poética, debido al vuelo imaginativo (la fe) del escritor de las *cartas paulinas*. De allí la declaración de Unamuno sobre Cristo: “*al ético, le creó en sí inmortal y religioso*”. De este modo Saulo de Tarso inicia la antropológica leyenda mítica de Jesús Cristo transfigurado en el Dios de la cristiandad; el cual se equipara con la tradición de dioses y semidioses en la mitología griega como Orfeo, Heracles (Hércules), Perseo, Dionisos —*Διόνυσος*, *Diōnysos* o *Διόνυσος*, que significa *hijo de dios* (Zeus), de *Δίος*, *Dios*, y *νυσος*, *nisos*, en lengua tracia-frigia denota hijo —; entre otros héroes y semidioses concebidos a través del contacto amoroso entre dioses y mortales. Con todo, aparte de críticas y contrasentidos o la admirable arquitectónica metafísica, lo más trascendente, de la institución fundada por hombres de músculo y osamenta, es la ética cristiana.

<sup>320</sup> Becker, Jürgen. *Pablo, el apóstol de los paganos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.

<sup>321</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, X, p. 178.

<sup>322</sup> San Pablo. *La epístola del apóstol San Pablo a los efesios*, en *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1968, 5.29, p. 220.

Dictamen que se transforma en la simbología de los místicos cristianos, como la Iglesia el cuerpo de Cristo y el matrimonio espiritual entre el alma –la esposa— y Dios-Cristo –el esposo— para alcanzar la unidad mediante la vía unitiva (después de superadas las vías purgativa y la iluminativa). Cuando el alma pura, inspirada por el Espíritu Santo, va al encuentro, ciñe y goza la manifestación de la realidad suprema<sup>323</sup>.

Desde luego, se conjetura que las *Epístolas de San Pablo* describen tres estados del alma (espíritu, alma y cuerpo) éstas fundamentan la distinción de los tres niveles en la tradición, como diferencias entre las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y los diversos grados de caridad (purgativa, iluminativa y unitiva; que además son las vías místicas) para el crecimiento espiritual<sup>324</sup>. Es la ritualidad que revive con el testimonio de la salvación, recreada con los acontecimientos de la biografía del hombre-Dios, el palestino Jesús de Nazaret, el hombre histórico y real, el de carne y hueso. De esta manera sobresale el *crístocentrismo* –en la propuesta de Unamuno— o la devoción al Cristo de naturaleza humana y el testimonio de la *noche oscura* del alma como un grado obligatorio en el progreso místico; tal formulación pertenece al místico y poeta San Juan de la Cruz<sup>325</sup>.

### **3.9.1.2. Los místicos y la inspiración.**

Los místicos españoles responden a la herencia de las profecías, prefiguraciones, alegorías y figuras que describe la *Biblia*, sobre todo en el poema *El cantar de los cantares* de Salomón<sup>326</sup>. De este modo el matrimonio espiritual de cada místico constituye para la Iglesia y la conciencia católica una verdad sagrada. En ese sentido

---

<sup>323</sup> Tanquerey, Ad. *Compendio de teología ascética y mística*, Sociedad de San Juan Evangelista, Desclée y Cía, París, Madrid 1930.

<sup>324</sup> *Ob. cit.*

<sup>325</sup> San Juan de la Cruz. *Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores* [Prólogo y editor: Dámaso Alonso], Aguilar, México 1977.

<sup>326</sup> Salomón. *El cantar de los cantares* [versión de Fray Luis de León], Espasa-Calpe, Madrid 1958.

Unamuno conocía las teorías de Fray Luis de León, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. De ello escribió en *De mística y humanismo*, el cuarto ensayo de ***En torno al casticismo*** (1895). Además fueron su fuente de imaginación para las propuestas, no sólo, ***Del sentimiento trágico de la vida***.

Por ende esas vías de la usanza cristiana apoyan las intuiciones de los tres argumentos primordiales del pensador poeta: el hombre real de carne y hueso, la inmortalidad y el verbo. Sin duda que el tema del misticismo y Unamuno obliga a escribir una tesis.

### ***3.9.1.3. La ética del compromiso social.***

En todo caso, y de regreso al tema, Unamuno fue lector de la obra de Marx; criticó algunas de las propuestas de ese pensador y no fue marxista. Sus primeros artículos los publicó en el periódico *El Socialista* —se advierte que el socialismo fue la inclinación política de su juventud—, allí manifestó cierta inquietud por la incomunicación española respecto a Europa; mostrándose propenso a la europeización de España. Inclinación que cambia después hacia la posición nacionalista y reflexiona sobre la españolización de Europa. Actitud evidente en los escritos ***En torno al casticismo*** de 1895, donde trata la realidad social y nacional. En especial con la ***Vida de Don Quijote y Sancho***, impreso en 1905, como homenaje a la obra de Cervantes, considerado el principal testimonio del idealismo español y es el soporte de su doctrina en ***Del sentimiento trágico de la vida***. La prueba notable se encuentra al final del libro en la *Conclusión: Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea*. Por lo demás, otro de sus libros que trata el motivo nacionalista es ***Por tierras de Portugal y España*** de 1911.

Para distintos investigadores Unamuno en teoría abandona la orientación socialista en virtud de sufrir una crisis espiritual, en 1897, la cual expresa en su ***Diario íntimo***; publicado durante 1977 por vez primera. ¿Aunque es aleatorio indicar que de manera

casi simultánea experimentó cierta incertidumbre política a manera de transitoria crisis de conciencia? Como desengaño por la actuación discordante de los políticos que estimó rígida y sectaria. Ello le empujó a renunciar al Partido Socialista Obrero Español donde se había inscrito el 11 de octubre de 1884. Y, ¿quizás la revisión que pudo hacer de los postulados de Marx? ¿Tal vez soñaba con un socialismo cristiano?

El cristianismo, factor cultural de Occidente, durante sus veinte siglos en Europa no fue indiferente a la presencia del socialismo entre las manifestaciones de la realidad política y social. Puesto que hubo momentos de diálogo reformista y utópico o también antagonismos frente al materialismo histórico, inclusive practicaron la coexistencia. Sin duda es innegable que la doctrina cristiana por su mensaje social de igualdad, amor, caridad y justicia, se asemeja a los principios del socialismo como modelo colectivista. Aunque Unamuno por su naturaleza personalista se inclinó hacia la fe individual del cristianismo, por razones como las que explica Walter Montenegro en el ensayo *Socialismo cristiano*:

www.bdigital.ula.ve

El cristianismo es intrínsecamente individualista, por cuanto proclama los valores primordiales del espíritu humano, reflejo de la sustancia divina. Tanto su metafísica como su ética se asientan en el concepto de la responsabilidad individual ante Dios, y del libre albedrío, incompatible, por ejemplo, con el ‘determinismo materialista’, económico, del marxismo (...) El desprendimiento de los bienes terrenales que predicó Jesús aparta al hombre del desenfreno posesivo, del apetito desmedido que es causa y efecto del enriquecimiento individual de los unos a costa de los otros (...) Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento abundan en conceptos que son prédica de justicia social (algunos de ellos podrían parecer tomados de la literatura política contemporánea); y expresan seria aprensión respecto a los obstáculos que las riquezas terrenales pueden sembrar en el camino del espíritu hacia la bienaventuranza eterna [la inmortalidad]<sup>327</sup>.

---

<sup>327</sup> Montenegro, Walter. *Socialismo cristiano*, en *Introducción a las doctrinas político económicas*, FCE, México 2004, p. 101-102.

Aquí es oportuna la reseña de Edgard Moros Ruano en *Razón y fe en Miguel de Unamuno*<sup>328</sup>:

colaboró durante varios años enviando artículos a *La lucha de clases* y otras revistas socialistas. Típica de esta época es la siguiente afirmación escrita en una carta dirigida a Valentín Hernández [director del mencionado órgano y citada por Rafael Pérez de la Dehesa<sup>329</sup>]:

‘Me puse a estudiar la economía política del capitalismo y el socialismo científico a la vez, y ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad’.

Sin embargo, algún tiempo después ya cerca del periodo de la crisis religiosa, Unamuno se desligó del Partido Socialista motivado por lo que consideró dogmatismo e intransigencia. Ya en 1895, escribía a *Clarín*: ‘Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico’<sup>330</sup>.

En consecuencia es posible afirmar que ambas doctrinas, el cristianismo en la esfera religiosa o espiritual —lo interno— y el socialismo en el plano político y social —lo externo—, caracterizan la crisis de la conciencia y la percepción de la realidad en Unamuno. Por tanto cambian su existencia desde la juventud. Sin lugar a dudas las disyuntivas de la fe religiosa y del conocimiento político lo condujeron a sugerir la concepción de lo real como dos hemisferios de la misma realidad, los cuales ejemplifica en las posturas medulares *Del sentimiento trágico de la vida*. De forma que tal dicotomía la simbolizó como: una que personifica al hombre individual, concreto, de carne y hueso, junto al verbo y la inmortalidad; la otra menciona la definición de Dios como la realidad verdadera.

---

<sup>328</sup> Moros Ruano, Edgar. *Razón y fe en Miguel de Unamuno*, Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela 1982, p. 107.

<sup>329</sup> Pérez de la Dehesa, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Ariel, Barcelona 1973, p. 53.

<sup>330</sup> Unamuno, Miguel de. *Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés-Epistolario a Clarín*, Escorial, Madrid 1941, p. 53

Con todo es innegable que a lo largo de su vida mantiene la práctica y la posición crítica y autocrítica frente a las contrariedades políticas y sociales, como el deber del intelectual y del escritor que interviene por la patria; por supuesto, las evidencias gravitan en la obra. De hecho el pensador poeta fue constante en el ejercicio del compromiso político y social como conducta ética de responsabilidad y conciencia por la humanidad. Es pertinente anotar que esa actitud es cuestión cardinal de los principales pensadores de la tendencia existencialista que surgió en los años posteriores a los del rector y son los casos de Sartre<sup>331</sup> y de Camus<sup>332</sup>.

Se observa la evolución política de Unamuno relativa a su interpretación de la realidad política y social hasta llegar al supuesto conservadurismo de la última etapa de su existencia. Transcurre desde el socialismo de los inicios al socialismo crítico (tendencia que además sostiene el criterio del compromiso), también llamado reformista o de revisión de los textos de Marx. De allí a la posición pragmática –la utilidad de las cosas— del liberalismo acorde a su perspectiva de la individualidad; quizá en tal circunstancia, ¿sería más acertado decir de lo personal? Porque del salmantino, en particular de su variable pensamiento político y de la fe, nada se puede dar por seguro a causa de las contradicciones y afirmar algo de él es pisar terreno movedizo pues requiere un examen exhaustivo aproximarse a la valoración irrefutable de la persona y su obra<sup>333</sup>.

Por lo tanto *compromittere* es una palabra concerniente al *engagement* –compromiso— del existencialismo francés y en particular de Sartre<sup>334</sup>. Indica la resolución ética de la persona, consciente de estar en una realidad social y política difícil de evitar, de decidir por los demás con quienes participa en circunstancias cruciales o en idéntico tiempo. De igual forma el vocablo es frecuente en el

---

<sup>331</sup> Sartre, J. P. *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires 1978, p. 19-20.

<sup>332</sup> Camus, Albert. *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires 1973, p. 22-31.

<sup>333</sup> Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid 1967, p. 75-77.

<sup>334</sup> Camus, Albert. *Ob. cit.*

personalismo cristiano<sup>335</sup>, manantial en donde se refrescó Unamuno. Si bien comporta la renuncia al individualismo y de unirse a la postura ontológica de *ser-en-el-mundo*, del accionar en la comunidad como lo hacía el pensador de Salamanca. Al punto que el alcance de las derivaciones sociopolíticas del compromiso desmienten el subjetivismo de la persona a causa de asumir preferencias objetivas por la razón pública, al mismo tiempo que lo impropio de la intención incoherente y egoísta de aislarse y *no-ser* solidario con *el otro*<sup>336</sup>.

En el momento Sartre concibió su método como un compromiso moral con fundamento en la práctica y por consiguiente intervino en la política. Sobre el asunto escribió Sartre en *El existencialismo es un humanismo*<sup>337</sup>. En el caso de Camus se muestra como ejemplo de responsabilidad ética –aunque no política— el despertar de la conciencia, la verdad del espíritu, hallar el significado del destino y el anhelo de iluminación en el mundo absurdo<sup>338</sup>. Ahora es valorable concebir la interrogante: ¿Unamuno fue el germen de la inspiración del compromiso en los citados creadores, en virtud de ser precursor del existencialismo en reciprocidad con su obra y la incuestionable actuación sociopolítica?

De hecho, además de militante del PSOE (Partido Socialista Obrero Español) en la juventud, intervino como diputado, encaró al fascismo y padeció el desengaño del exilio. A más de los disgustos en sus últimos días, concernientes a la realidad social y política junto a la Guerra Civil, que ¿tal vez lo condujeron al sepulcro? Frente a esa condición es oportuno el razonamiento de García Nuño [en referencia a los artículos de MU, *La marmota*<sup>339</sup> y *Socialismo y juventud*<sup>340</sup>] por la particular suposición entre individualismo –individuación— y socialismo que hace Unamuno:

---

<sup>335</sup> Mounier, Emmanuel. *Ob. cit.*

<sup>336</sup> Sartre, J. P. *Ob. cit.*

<sup>337</sup> Ídem.

<sup>338</sup> Camus, Albert. *Ob. cit.*

<sup>339</sup> Unamuno, M. de. *La marmota*, en *Obras completas (OC)*, t. IX, edición de Manuel García Blanco, Madrid 1966-1971, p. 823.

<sup>340</sup> Ídem. *Socialismo y juventud*, *Ob. cit.*, t. IX, p. 925.

Para llegar a las raíces de la propia individualidad y potenciarla hay, por tanto, que sumergirse en lo universal humano. Por eso, entiendo, que el socialismo, comprendido de una forma lata, no es incompatible con la individuación, ya que cuando más profunda y acusada es la individualidad, tanto más aspira el hombre a concertarse con los demás. En este sentido, el socialismo, es el fondo del sentimiento de individualidad<sup>341</sup>.

#### **3.9.1.4. La condición de la intrahistoria.**

Unamuno se dedicó por los caminos a indagar en el anónimo hombre del pueblo y del campo, emprendiendo investigaciones lingüísticas y por otra parte para formular la tesis de la intrahistoria, que en otras palabras, trata de la historia menuda y local del desconocido hombre real de los estamentos populares. Como la memoria aislada de los textos de la historia oficial de España. Pese a ello para acercarse a la intrahistoria, al conocimiento individual ajeno a la imaginación, es imprescindible la Historia porque en ella está la realidad invariable que discurre entre el colectivo.

Esbozó la tesis en *La casta histórica. Castilla*<sup>342</sup>, artículo de *En torno al casticismo* que se incluye en los *Ensayos*<sup>343</sup> de las *Obras completas*<sup>344</sup>.

Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga (...) Estudiando éste (la historia) se llega al carácter popular íntimo, a lo intrahistórico de él. Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda<sup>345</sup>.

---

<sup>341</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 442- 443.

<sup>342</sup> Unamuno, M. de. *La casta histórica. Castilla*, en *Ensayos*, T. III, 1950, p. 25 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952].

<sup>343</sup> Ídem.

<sup>344</sup> Ídem. *Obras completas de Miguel de Unamuno*, ídem.

<sup>345</sup> Ídem. *DSTV*, III, p. 25.

A pesar de ello, y en contrapartida con su proyecto espiritual y político, el salmantino no fue partidario de los razonamientos de Marx, conocido como materialismo histórico, ni del materialismo dialéctico o marxismo. Porque consideraba que la finalidad de esos sistemas era sólo económico y no la meditación intelectual que es el verdadero propósito del hombre. Él fue refractario a tales ideas y en consecuencia las impugnaba tanto como al racionalismo y el científicismo que al igual rebatía. Por otra parte no fue apático al análisis crítico de lo social con recapitulaciones sociológicas y en sentido teleológico.

### ***3.9.1.5. El materialismo es idealismo y Dios es la verdad real.***

De hecho el bilbaíno se inclinó hacia el discurso poético, cristiano e ¿idealista?, pero al mismo tiempo su enfoque filosófico presenta al hombre individual y real. Más bien intimista en la espiritualidad de la tragedia existencial. Por ello es considerado un autor fundamental y precursor del existencialismo. Entre tanto el conocimiento que tiene del espíritu no es incompatible con lo material y esto menos con lo ideal. Aquí es significativa la aclaratoria de Moros Ruano: “nuestro autor no fue un idealista en el sentido gnoseológico, ni mucho menos un solipsista, ya que él claramente reconoció la realidad objetiva del mundo fuera de nosotros (...) nos dice que para nosotros la subjetividad es la verdad, ya que no podemos evitar el informar la materia exterior”<sup>346</sup>.

No obstante, la interpretación finalista que Unamuno hace de la realidad se contrapone al proyecto reduccionista del mecanicismo como racionalidad, tal modalidad mecanicista comprende lo real según los patrones de la mecánica y a más de hipótesis aclarativa afirma que la realidad es una enorme máquina; teoría que él confronta.

---

<sup>346</sup> Moros Ruano, Edgar. *Ob. cit.*, p. 68-69.

¿Materialismo? ¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material. Si, acaso esto merece el nombre de materialismo (...) La materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo. De hecho y para nuestro problema [*la inmortalidad*] —el más vital, el único de veras vital— lo mismo da decir que todo es materia como que es todo idea, o todo fuerza, o lo que se quiera. Todo sistema monístico se nos aparece siempre materialista (...) La razón por su parte, mecaniza o materializa<sup>347</sup>.

Para el profesor de Salamanca el espíritu es materia así como la idea y la conciencia, por ello son la condición de lo real. En analogía la conciencia en el materialismo dialéctico significa materia especializada y a la par es pensamiento.

El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo espiritual o imaginable (...) Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí (...) Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu limitándolo. Y no es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconsciente<sup>348</sup>.

En la inquietud del pensador indica lo mismo, comparada con la inmortalidad del alma, el enigma de la vida y aquélla como la encrucijada entre las dos realidades —o la conciencia como sinonimia de alma si se mira desde la contemporaneidad—: una la inteligible que es la material, la de las cosas, la del hombre de carne y hueso; y la otra intangible, es decir, de los pensamientos o la conciencia. Pese a ello, en lo insondable, Dios es lo real verídico. Preciso lo discierne Moros Ruano: “Porque Dios no es un objeto real para todos, sino solamente para aquel que le percibe como un objeto de su propia experiencia”<sup>349</sup>.

---

<sup>347</sup> Unamuno. *DSTV*, III, p. 51-52-79; VII, p. 128.

<sup>348</sup> Ídem. IX, p. 166-167.

<sup>349</sup> Moros Ruano, Edgar. *Ob. cit.* p. 101.

Y lo aclara García Nuño cuando descifra al filósofo, quien sin perder de vista el Universo, sin más, asegura que la creación material está supeditada a la espiritual:

porque lo que es de veras real, para Unamuno, es la conciencia, pero en comparación de Dios, el todo es la apariencia y la sustancia es Él, ya que es el que lo crea y sostiene en la realidad, ‘pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es más que apariencia’. La relación que hay entre Dios y el mundo creado es, por tanto, análoga a la que hay entre el mundo visible y el invisible<sup>350</sup>.

### ***3.9.1.6. La riqueza y el poder para perfeccionar la conciencia.***

En seguida es pertinente la designación que el rector le otorga al talento, a la función, al rol del hombre en la sociedad y al método de producción, “*el problema práctico*”, que señala como propuesta original. Si bien descubre que la exigencia de los artefactos, la máquina, el objeto, niegan la libertad y conducen a las personas hacia la tragedia. En efecto sugiere prevalecer sobre la realidad y ponerla a favor del hombre, para aumentar su conciencia con la ayuda de la prosperidad y del poder político<sup>351</sup>.

Aunque al mismo tiempo invita a prescindir de la realidad una vez alcanzado el fin, pues éste es más espiritual que político. Esto deja ver lo consciente de su método de la contradicción, entre otras causas, porque manifiesta un juicio teleológico [τέλος–εος (*telos, teleos*), fin y λόγος (*logos*), tratado: doctrina de la finalidad] en oposición al proyecto mecanicista de la realidad conveniente a la ciencia moderna. Por otra parte tal razonamiento discrepa de la teoría marxista, ya que ésta observa en lo real la lucha de clases como el motor de la historia, puesto que Unamuno asume cierta visión revisionista. Ello como deducción ajena al mecanicismo porque considera entre otros análisis: la productividad, la división del trabajo, la plusvalía, la distribución de la riqueza y del poder. Referente a esas observaciones el pensador de

---

<sup>350</sup> García Nuño, Alfonso. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*, p. 303.

<sup>351</sup> Unamuno. *DSTV*, XI, p. 200.

Salamanca revela su fórmula de la real política cuando la subraya a partir de la advertencia que hace con una perspectiva de crítica sociológica y cultural:

Este de la propia vocación es acaso el más grave y más hondo problema social, el que está en la base de todos ellos. La llamada por antonomasia cuestión social, es acaso más que un problema de reparto de riquezas, de productos del trabajo, un problema de reparto de vocaciones, de modos de producir. No por la aptitud —casi imposible de averiguar sin ponerla antes a prueba, y no bien especificada en cada hombre, ya que para la mayoría de los oficios el hombre no nace sino que se hace—, no por la aptitud especial, sino por razones sociales, políticas, rituales, se ha venido determinando el oficio de cada uno. En unos tiempos y países las castas religiosas y la herencia; en otros las guildas y gremios, luego la máquina, la necesidad casi siempre, la libertad casi nunca. Y llega lo trágico de ello a esos oficios de lenocinio en que se gana la vida vendiendo el alma, en que el obrero trabaja a conciencia no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que asesinarán a sus hijos. Este y no el del salario, es el problema más grave (...)

En vez de renunciar al mundo para dominarlo lo que habría que hacer es dominar al mundo para renunciar a él. No buscar la pobreza y la sumisión, sino buscar la riqueza para emplearla en acrecentar la conciencia humana, y buscar el poder para servirse de él con el mismo fin<sup>352</sup>.

### ***3.9.2. Nietzsche: la moral del esclavo y la inversión de los valores.***

Nietzsche siguió la pista de la moralidad heredada del cristianismo, según él se origina del rencor contra la vida y al mismo tiempo del concepto de sujeto que está en el cimiento de la sustancia. Ya que es un ideal hipostasiado (o sustancializado, si se permite decirlo) por el proceder de la especulación metafísica. En verdad es el resquemor de la moral del señor y del esclavo como sujetos, pero que disfraza por igual a la conciencia en su accionar en la realidad visible que solivianta los sentidos. Por ende es la temática que lleva a cabo en ***La genealogía de la moral:***

---

<sup>352</sup> *Ob. cit.*, XI, p. 191-192, 200.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores (...) Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un 'fuera', a un 'otro', a un 'no-yo'; y ése no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, su acción, es, de raíz, reacción <sup>353</sup>.

### 3.9.2.1. Proximidad entre Nietzsche y Unamuno.

En una condición comparativa es permisible insinuar que Unamuno se vincula a Nietzsche, uno de los filósofos de la voluntad —junto a Stirner y Schopenhauer—, no tanto en el cuestionamiento de la moral cristiana sino en la tendencia del vitalismo o la filosofía de la vida, con la idea del eterno retorno o el *amor fati*, el amor al destino; cuando formula *el hambre de inmortalidad*<sup>354</sup> : “No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero *vivir* siempre, siempre, y *vivir* yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”<sup>355</sup>.

Algún autor, de los numerosos que han estudiado la obra del profesor de Salamanca, demostraría el ascendiente que ejerció en su educación el pensamiento de filósofos como Nietzsche<sup>356</sup>. Según esa hipótesis éste provocó en él un rechazo a la fe de su niñez y eso le acarreó la etapa de aridez espiritual. Para quedar definido por el racionalismo y el positivismo, pese a que más tarde vuelva a buscar la incertidumbre del creyente<sup>357</sup>. Así lo señala el religioso González Caminero: “Cuando Unamuno se ha ocupado de leer con alguna seriedad el Evangelio y los escritores católicos, está ya prevenido y mal dispuesto por las interpretaciones que de esas mismas cosas

<sup>353</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975, p. 42-43.

<sup>354</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, III, p. 50.

<sup>355</sup> *Idem*.

<sup>356</sup> González Caminero, N. *Unamuno: Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, t. I, Comillas (Universidad Pontificia), Madrid 1948, p. 78.

<sup>357</sup> *Ob. cit.*

santas le han inspirado los autores racionalistas y filósofos predilectos de los años de su formación intelectual<sup>358</sup>.

Al indagar en las potenciales cercanías entre Unamuno y Nietzsche se encuentra la orientación *sui generis* que ambos tienen de la tragedia y del instinto agonal de los griegos de la antigüedad, también la intuición de lo inmortal y el eterno retorno de la vida<sup>359</sup>. Junto a ello coinciden en la acusación de ser asistemáticos, lo que el germano justifica en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad (...) Al menos para nosotros los pensadores, la voluntad de sistema es algo que compromete, una forma de nuestra inmoralidad”<sup>360</sup>.

Simultáneo entre sus divergencias se encuentra el cuestionamiento a los valores del cristianismo que hace el alemán y la fe cristológica del vizcaíno. Por otra parte para ambos el hombre concreto es lo real, al punto expresa Nietzsche: “Lo que justifica al hombre es su realidad, ella le justificará eternamente. ¿Cuánto más valioso es el hombre real, comparado con cualquier hombre meramente deseado, soñado, que es una solemne mentira?”<sup>361</sup>

Sin duda, la correspondencia entre Unamuno y los filósofos que intervinieron en su aprendizaje inicial, no se ajusta a los informes del supuesto predominio que en él tienen, frente al original estilo filosófico que revela. Aquí es oportuna la aclaratoria de Cruz Hernández quien lo precisa al respecto en *La misión socrática* (...): “Don Miguel de Unamuno forma con Kierkegaard y Nietzsche la trilogía de los padres del existencialismo”<sup>362</sup>.

---

<sup>358</sup> Ídem.

<sup>359</sup> Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1981, 9ª. ed., p.300-303.

<sup>360</sup> Ídem. *Crepúsculo de los ídolos*, Skla, Bogotá 1982, p. 15, 19-20.

<sup>361</sup> *Ob. cit.* p. 89.

<sup>362</sup> Cruz Hernández, M. *La misión socrática de don Miguel de Unamuno*, en *Cuaderno Cátedra Miguel de Unamuno*, III, Salamanca 1952, p. 41-54.

### 3.9.3. Freud: los principios del placer y de la realidad.

En cuanto a Freud, en su obra *Metapsicología: lo inconsciente*, este innovador proclama la conjetura del encubrimiento del inconsciente que gobierna los procesos de la conciencia. Ya que el sujeto no es integrante de sí mismo sino la manifestación de realidades síquicas. De tal forma que lo inconsciente forma parte de esa vida síquica a espaldas de la conciencia en cuanto participa de las apetencias, del miedo y de la voluntad. Para él es posible determinar que la hipótesis de la presencia del *inconsciente es necesaria y legítima*, y por lo demás se tienen numerosas *pruebas* de su veracidad<sup>363</sup>.

Justo es *necesaria* puesto que los informes de la conciencia son insuficientes. Freud explica que en las personas *sanas* y en las *enfermas* afloran *actos psíquicos* reincidentes. Aunque para definirlos significa estar al tanto de otros procesos *psíquicos*, de los cuales la conciencia no proporciona ninguna evidencia. “Todos estos actos conscientes resultarán faltos de sentido y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestros actos psíquicos ha de sernos dada a conocer por nuestra conciencia”<sup>364</sup>.

En seguida si se demuestra que escogiendo como plataforma la concurrencia del *psiquismo inconsciente* es factible organizar un método, mediante el cual intervenir en el curso de las fases *conscientes*, “este éxito nos dará una prueba irrefutable de la exactitud de nuestra hipótesis”<sup>365</sup>. Tal condición conduce a la perspectiva de ser sólo una aspiración absurda, el pretender que los acontecimientos en la esfera de lo *psíquico* sean del conocimiento de la conciencia. Al punto que “los procesos del sistema *Inc.* carecen también de toda relación con la realidad”<sup>366</sup>. En consonancia Freud escribió: “los caracteres que esperamos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema *Inc.* son la *falta de contradicción en el proceso*

---

<sup>363</sup> Freud, S. *Metapsicología: lo inconsciente*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, Vol. I, p.1052-1061.

<sup>364</sup> Ob. cit.

<sup>365</sup> Ídem.

<sup>366</sup> Ídem.

*primario* (movilidad de las cargas), la *independencia del tiempo* y la *sustitución de la realidad exterior por la psíquica*<sup>367</sup>.

De esta forma estableció que los principios de la realidad y del placer orientan la actividad síquica. Acto seguido entendió que el principio del placer organiza la estructura psicológica en *el ello*, *el yo* y *el superyó*. En seguida distingue que *el yo*, a petición del *superyó*, se guía por el principio de realidad. Por medio de éste, el yo decide si debe consumir o diferir la complacencia de los deseos. Además la creación del yo se comprueba con la tensión entre esos principios<sup>368</sup>.

### **3.9.3.1. La conciencia es una enfermedad.**

Entretanto, al tema de la conciencia y del inconsciente acude constante Unamuno en el transcurso *Del sentimiento trágico de la vida*. En algunos párrafos se presienten registros de Freud, verbigracia, cuando notifica el método de su doctrina o del proceder para concebir o no la realidad y la existencia:

(...) brota de nuestro *sentimiento* respecto a la vida misma. Y esta, como todo lo *afectivo*, tiene raíces subconscientes, *inconscientes* tal vez (...) Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal *enfermo*. La conciencia es una *enfermedad* (...) toda conciencia lo es de *muerte* y de dolor (...) el supremo *placer* del hombre es adquirir y acrecentar conciencia. No precisamente el de conocer sino el de aprender. En conociendo una cosa, se tiende a olvidarla, a hacer su conocimiento *inconsciente*, si cabe decir así<sup>369</sup>.

### **3.9.4. Husserl y el retorno al enfoque cartesiano.**

A excepción de Husserl –pensador que es significativo agregar como referente— quien regresa al legado cartesiano de la conciencia, la que habían desconectado los filósofos de la sospecha. Para Descartes y Husserl, la conciencia es *conciencia de algo*. Cómo en Unamuno: ¿el hombre al tener conciencia de sí es un animal

---

<sup>367</sup> Ídem.

<sup>368</sup> Ídem.

<sup>369</sup> Unamuno. *DSTV*, I, VII, X, p. 19- 29-123-174.

enfermo? Pero Husserl desaprueba que ese *algo* sean pensamientos o propuestas de ideas, lo que Descartes considera como objeto de investigación acorde a un *contenido objetivo*.

Estima Husserl que el ser “*conciencia de*”<sup>370</sup>, implica que la conciencia es en principio *intencional*. Ésta regla de origen escolástico propone que los actos de conciencia tienen la tendencia de encaminarse hacia un objeto, a lo real; ¿hacia allí se dirige Unamuno? Según Husserl: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido”<sup>371</sup>. Concibe la intencionalidad como el atributo de la experiencia de “ser conciencia de algo”; de hombre concreto, de realidad, al decir del salmantino. De esta suerte alega Husserl: “El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una ‘mirada’ que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la *cosa*, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa conciencia de él”<sup>372</sup>.

### 3.9.5. *El desencanto de la cultura y la reducción de lo real.*

Desde luego, el rector participó del ambiente cultural europeo. Simultáneo con Husserl, Freud y Bergson, se convierte en el interlocutor válido para sus pares de Europa pese al retraso que tuvo España en relación con el continente. Su voz crítica desnudó la falsa conciencia que restringe la realidad y la ética del progreso de la ciencia —del cientifismo— y de la tecnología, así, también las tendencias racionalistas que mostraban limitaciones para alcanzar la felicidad. Esto provocó el descontento de la cultura y la contracción de la realidad, quedando sin una significación definitiva en el pliegue de los entre siglos XIX-XX. Al respecto García Nuño aclara:

---

<sup>370</sup> Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 84, FCE, México-Buenos Aires 1949, p. 198-199.

<sup>371</sup> Ídem. *Ob. cit.*

<sup>372</sup> Ídem.

En Europa, en los últimos decenios del siglo, hay un gran malestar en la cultura, una gran insatisfacción derivada del idealismo, por un lado, y del positivismo, por otro. En ambos casos se da una reducción de la conciencia, con el incremento de lo inconsciente, y, a la par, el angostamiento de la realidad (...) Ambos racionalismos son incapaces de dar un sentido a la vida del hombre (...) Unamuno, como su generación, vivirá un tiempo de grandes descubrimientos científicos, pero era insuficiente. La positivización del saber lleva a la nivelación de todas las verdades al no tener la realidad un sentido último, más allá del dato, que le dé relieve axiológico; una nivelación que lleva a la relativización y, con esta, a la confusión<sup>373</sup>.

Claro está que el rector estuvo a la expectativa en el siglo XIX de una inequívoca filosofía escéptica, la cual radica en imaginar lo real como el emblema de sí mismo y que al fallecer la persona culmina esa realidad; porque el yo retorna a la inconsciencia, su origen. No obstante ninguna teoría materialista, incluida la histórica de Marx, ni otro sistema del pensamiento, según su parecer, resuelven el problema de lo real.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

<sup>373</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 34-35.

## Capítulo X

### 3.10. El principio de unidad y el individuo.

En cuanto a las conjeturas indicadas del ideario de Unamuno que introduce en el capítulo de *El hombre de carne y hueso* en *Del sentimiento trágico de la vida*, es aceptable señalar, como antecedente, que la afinidad con el criterio de la unidad, o lo *Uno*, forma parte de los problemas que trató Platón<sup>374</sup> y después retomaron los neoplatónicos. De manera que los platónicos Espeusipo y Jenócrates imaginaban el *Uno* como el origen de todo; también la idea del bien como la cima de los conceptos y lo real a modo de unidad o el sitio donde converge la realidad<sup>375</sup>. Entre otros pensadores que incluyen el tema del principio de la unidad aparecen: Aristóteles, Plotino, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant y Hegel. Éste último sistematizó la concepción de la unidad adelantada por Platón<sup>376</sup> y la convierte en un modelo de la realidad<sup>377</sup>.

En esa coyuntura Unamuno establece la analogía entre el principio de unidad y la noción filosófica de individuo [de *individuum*, indiviso o también de ἄτομος, *átomos*, indivisible: imposible de dividir]. Postula Aristóteles que el individuo es la *substancia primera*, *substantia prima* (οὐσία πρώτη, *ousía prote*), la suma de la materia y la forma, al que sólo le pertenece la existencia real como “esto” (τόδε τι, *tode tí*, singular, individuo)<sup>378</sup>. Y en la probabilidad lógica es el sujeto del que no se asegura o representa nada y de quien, sin más, puede decirse todo. Es como el hombre de Unamuno que en su aspecto real lo trata mediante *el principio de individuación* o de individualización, ya que del término individuo se conocen dos problemas: el real y el lógico<sup>379</sup>.

---

<sup>374</sup> Platón. *Parménides*, 130a\_135c., en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*, Herder, Barcelona 1982, p.48-53.

<sup>375</sup> Plotino. *Enéadas*, en *ob. cit.*, p.122-126.

<sup>376</sup> Platón. *Ob. cit.*

<sup>377</sup> Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho (Prefacio)*, Claridad. Buenos Aires 1968, p. 34.

<sup>378</sup> Aristóteles. *Metafísica*, VII, 1032<sup>b</sup> (*ob. cit.*, *ídem*).

<sup>379</sup> Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, c. XXVII, Alianza, Madrid 1992, p. 264-265.

A ciencia cierta *el principio de individuación*<sup>380</sup> es un concepto característico de la escolástica que influida por Aristóteles sugiere las preguntas: ¿cuál es la causa de lo individual?; ¿qué es la cualidad intrínseca de que algo es individuo y autoriza distinguirlo de otro individuo?; en tercer término, ¿cómo es el discernimiento de la diferenciación numérica entre los individuos si su naturaleza es idéntica? Distintos pensadores del Medioevo como Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Occam, a propósito, formularon originales respuestas<sup>381</sup>.

### ***3.10.1. La indefinida realidad y la razón inconsistente.***

En este punto, y como se ha comentado sobre la actitud crítica de Unamuno referente a los dogmas, entre ellos el racionalismo, coloca en desconfianza a los fundamentos de la Iglesia católica como: la escolástica y la imprecisión para comprender la realidad. Pese a ello tal proceder conduce a fortalecer aún más su fe. Por esto es valorable citar del filósofo poeta el fragmento a continuación.

La escolástica, magnífica catedral con todos los problemas de mecánica arquitectónica resueltos por los siglos, pero catedral de adobe, llevó poco a poco a eso que llaman teología natural, y no es sino cristianismo despotencializado. Buscó apoyar hasta donde fuese posible racionalmente los dogmas; mostrar por lo menos que si bien soberracionales, no eran contrarracionales, y se les ha puesto un basamento filosófico de filosofía aristotélica neo-platónica-estoica del siglo XIII; que tal es el tomismo, recomendado por León XIII. Y ya no se trata de aceptar el dogma, sino su interpretación filosófica medieval y tomista. No basta creer que al tomar la hostia consagrada se toma el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo; hay que pasar por todo eso de la transustanciación, y la sustancia separada de los accidentes, rompiendo con toda la concepción moderna de la sustancialidad (...)

---

<sup>380</sup> *Ob. cit.*

<sup>381</sup> Aquino, Tomás de. *Comentario a los cuatro libros de las sentencias de Pedro Lombardo*, Libro I, Pról., c.2, a. 2, en C. Fernández, *Los filósofos medievales*. 2 vols., BAC, Madrid 1980, vol. II, p. 240-241.

Y ¿por qué fue esto? Porque la fe, esto es, la vida, no se sentía ya segura de sí misma. No le bastaba ni el tradicionalismo ni el positivismo teológico de Duns Escoto; quería racionalizarse. Y buscó poner su fundamento, no ya contra la razón, que es donde está, sino sobre la razón, es decir, en la razón misma. La posición nominalista o positivista o voluntarista de Escoto, la de que la ley y la verdad dependen, más bien que de la esencia, de la libre e inescudriñable voluntad de Dios, acentuando la irracionalidad suprema de la religión, ponía a ésta en peligro entre los más de los creyentes dotados de razón adulta y no carboneros. De aquí el triunfo del racionalismo teológico tomista (...) La infabilidad, noción de origen helénico, es en el fondo una categoría racionalista<sup>382</sup>.

Después la neoescolástica, como tendencia filosófica se manifiesta en el siglo XIX hasta mitad del XX, reanima las teorías y sistematizaciones de la escolástica medieval en la filosofía y la teología de influjo religioso. La escolástica se detuvo durante la Ilustración debido al naturalismo filosófico y la inclinación al laicismo. Pese a que en España se restableció con Jaimes Balmes (1848-1910) y el cardenal Zeferino González. También la favoreció la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII en 1879: consagrada a la filosofía y al método filosófico de la doctrina de Tomás de Aquino. Con conocimiento de causa Unamuno se pronunció en el ensayo *¿Qué es verdad?*, el cual publicó en marzo de 1906 y aparece en su libro *Soledad*.

¿Qué es la verdad? Tomo el tratado de filosofía que encuentro más a mano, el que llevamos de texto en la Universidad cuando seguí mis dos cursos de metafísica (...) un libro largo, ancho y profundamente ramplón, falto de toda originalidad, fidelísimo espejo del abismo de vulgaridad, de ñoñez, de tontería, a que ha venido a caer entre nosotros eso que llaman el tomismo. Es la *Filosofía elemental escrita por el excelentísimo señor don fray Zeferino González, obispo de Córdoba* —así reza la portada de la segunda edición—, uno de los hombres que más tonterías ha escrito en España. Abro este libro detestable con que me entelarañaron la inteligencia a mis dieciséis años, y (...) leo que la verdad se divide en *metafísica, lógica y moral*. Ya nos están dividiendo la verdad, es decir, enturbiándonosla<sup>383</sup>.

---

<sup>382</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, IV, p. 72-74-76.

<sup>383</sup> Ídem. *¿Qué es verdad?*, en *Soledad*, Espasa-Calpe, Madrid 1962, p. 149-150.

En ese sentido, y en articulación con Unamuno, complementa García Nuño:

En sus años de estudiante universitario, tuvo lugar el encuentro con una razón absolutista, que había sido atisbada indirectamente por las lecturas previas de Balmes y Donoso Cortés, con una razón con la pretensión de abarcarlo todo. Pero este propósito desmedido sólo era posible a base de estrechar la realidad y, fuera del marco por ella abarcable, quedaba el destino y sentido del hombre<sup>384</sup>.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

<sup>384</sup> García Nuño, Alfonso. *Ob. cit.*, p. 38.

## Capítulo XI

### 3.11. La identidad del hombre y lo real.

En la actualidad la filosofía no emplea la noción del principio de individuación, excepto para precisar de algo su identidad (*identitas*, de *ídem*, lo mismo) o la ligazón de coincidencias a lo que es semejante a sí mismo. Según Aristóteles es una especie de unidad de ser o la condición de ser uno. El problema de significación de la identidad se comprende si se plantea como cuestión de identidad y diferencia. Lo cual incluye el principio de identidad como ley general del pensamiento tradicional, del que forman parte los principios de no contradicción y el del tercero excluido que orientan la operación racional de pensar<sup>385</sup>. Esa disposición apunta hacia Unamuno por la sugerencia de que ser hombre es igual a realidad, aquí se propone el principio de identidad como  $A=A$ .

Sin embargo se aclara que a fines del siglo XVII aparece el idealismo alemán. Ésta orientación perfecciona y enfatiza la filosofía de la identidad como la suma de los sistemas metafísicos, los cuales declaran que la realidad es mental. Lo real se explica como una idea equivalente al ser en oposición al realismo, al materialismo y al empirismo<sup>386</sup>. En el idealismo se distinguen entre otros pensadores a Leibniz, Kant, Descartes, Berkeley, Schelling, Fichte y Hegel. En este caso el rector puntualiza:

La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa (...) ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende? (...) No hay sino que leer el terrible *Parménides* de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que 'el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación a sí mismos y unos a otros'. Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica (...) Y, sin embargo, necesitamos de la lógica<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> Aristóteles. *Metafísica*, XI, 5.

<sup>386</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Ref. del idealismo, B 274, Alfaguara, Madrid 1988, p. 246-247.

<sup>387</sup> Unamuno. *DSTV*, V, p. 83-85.

Años después la crítica al idealismo (en especial a Hegel) y asimismo al marxismo, revela que la identidad prevalece sobre la diferencia o, es decir, en perjuicio de la contradicción que se supone es la realidad tangible. Así lo corrobora Theodor Adorno<sup>388</sup> en su *Dialéctica negativa*: “Identidad es la forma originaria de ideología. Su sabor consiste en su adecuación a la realidad que oprime (...) Ciertamente, suponer la identidad es, incluso en la lógica formal, lo que hay de ideológico en el puro pensamiento”<sup>389</sup>.

En este punto es oportuno Willard Quine en su libro *Palabra y objeto*, cuando introduce los problemas de la identidad: “se expresa mediante los usos de ‘es’ que tendemos a desarrollar en la forma ‘es el mismo objeto que’. El signo = puede añadirse cómodamente en este sentido a la lengua común, porque nos permite ser breves sin ambigüedad. Pero la noción de identidad, cualquiera que sea su notación, es fundamental en nuestro lenguaje y en nuestro esquema conceptual”<sup>390</sup>.

De modo que el principio de identidad es una de las leyes tradicionales del pensamiento y su enunciación ontológica es: todo ser es idéntico a sí mismo. Aristóteles en la *Metafísica* declara al respecto: “Si la palabra designa la existencia de un objeto, y esta existencia es una realidad, necesariamente es una realidad; pero lo que existe necesariamente no puede al mismo tiempo no existir. Es, por tanto, imposible que las afirmaciones opuestas sean verdaderas al mismo tiempo respecto del mismo ser”<sup>391</sup>.

---

<sup>388</sup> Teórico de la Escuela de Francfort que mira el arte como imagen de la realidad; Unamuno muy bien podría ser un antecesor de ese equipo de la teoría crítica que se comunicó mediante evaluaciones de autores y de sistemas filosóficos.

<sup>389</sup> Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 151-153.

<sup>390</sup> Quine, Willard V. O. *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona 1968, p. 127-128.

<sup>391</sup> Aristóteles. *Ob. cit.*, XI, 5.

De la misma forma el Estagirita complementa su afirmación en la citada obra y al punto lo traduce el profesor Mauricio Navia Antezana:

éste es, pues, el más seguro de todos los principios, (αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν:) pues se atiene a la definición enunciada. (ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν). Es imposible, (ἀδύνατον,) que simultáneamente (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα) principie y no principie (ὑπάρχειν τε καὶ μὴ [20] ὑπάρχειν) **20** lo mismo (τῷ αὐτῷ) y según lo mismo (καὶ κατὰ τὸ αὐτό) pues éste es, por naturaleza, principio (φύσει γὰρ ἀρχή) y también para los demás axiomas (καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν) acerca de todo, (αὕτη πάντων) [35] (sic)<sup>392</sup>.

Entretanto en lógica se formula: si un enunciado es verdadero, al punto es verdadero. Y conforme se representa con las conectivas: ( $p \rightarrow p$ ) si conciencia, en seguida hombre; ( $p \leftrightarrow p$ ) conciencia si, y sólo si, finalidad. Luego es factible darle valor  $p$  a la proposición de Unamuno: conciencia = hombre = conciencia = finalidad. De manera que el mundo (lo real) para la conciencia es un fin en sí mismo y no la acción intencional de dirigirse hacia un objeto. Aunque el pensador poeta lo convierte en experiencia religiosa de la divinidad o numen, algo externo a él, bajo la condición que haya conciencia como último resultado o finalidad natural. ¿Es el cristiano contemplando, su finitud ante la infinitud sobrenatural, la prueba cosmológica de la existencia de Dios?<sup>393</sup> No obstante sólo solicita como requisito que se mantenga la conciencia y por ende sería ley.

---

<sup>392</sup> Ídem. III, 3, 1005 b 23 (Trad. Mauricio Navia Antezana. 10-04-2016).

<sup>393</sup> Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Meditación tercera (prueba cosmológica de la existencia de Dios), Alfaguara, Madrid 1977, p. 39-40.

## Capítulo XII

### 3.12. *La realidad, el hombre y la objetivación.*

Al momento de Unamuno ensamblar el objeto con la realidad y el hombre, el efecto es la crítica y el reconocimiento de la conciencia. “Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse que al afirmar un hombre suyo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo –que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre—, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia”<sup>394</sup>.

Cuando refuta la temática de la objetivación (en Kant, Hegel y Marx) distingue el procedimiento epistemológico por el que el pensamiento, primero, logra la objetividad y, segundo, escoge el asunto de la interpretación de conjeturas como un principio metafísico. Estos dos sentidos se articulan armónicos en el sistema de Kant. Para quien la objetivación es consecuencia de una operación trascendental, en razón de la síntesis de las configuraciones *a priori* de la sensibilidad, como el espacio y el tiempo, y los conceptos puros del pensamiento: las categorías. Ello proporciona la objetivación de lo ofrecido por la experiencia y así se convierte en tema del conocimiento<sup>395</sup>. De allí que la objetivación de lo absoluto<sup>396</sup> es irrealizable, así se muestre como un constante anhelo de la razón.

Pese a ello Hegel aseguró que el punto de vista kantiano de desestimar la objetivación del absoluto supone la renuncia a comprender la verdad. Aquél entenderá el juicio de la objetivación de acuerdo al segundo significado, que ya se indicó, y la concebirá como empírica. De hecho para Hegel la realidad es la ejecución de la *Idea* que de ese modo se objetiva. En específico la objetivación es la

---

<sup>394</sup> Unamuno. Ob. cit., I, p. 25.

<sup>395</sup> Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Introducción, B 3, Alfaguara, Madrid 1988, 6ª ed., p. 43.

<sup>396</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, FCE, México 1971, p. 16-19.

perpetración real del Espíritu, concretándose a partir del *Espíritu subjetivo* hacia el *Espíritu objetivo*<sup>397</sup>.

Con todo, Marx no retorna a la consideración de Kant y voltea la visión de la realidad de Hegel puesto que analiza a la objetivación desde la perspectiva del trabajo —lo real—. Ya que de la laboriosidad no sólo se fabrican objetos sino que además permite a la humanidad realizarse a sí misma. Esta cualidad indica la producción material del ser humano con el esfuerzo<sup>398</sup>. Al mismo tiempo y de distinta condición, en que el trabajo es alienado, la objetivación expresa al trabajador desposeído de la ganancia de su labor. En consecuencia surge la alienación de la conciencia, en otras palabras, la ideología reduce la realidad a ejemplos o ideas, a lo aparente y a sofismas. En seguida la objetivación resulta en la enajenación que radica en suplantar la realidad material por imposturas de la falsa conciencia, las cuales se asumen como objetos reales<sup>399</sup>.

### 3.12.1. *El conflicto de la ideocracia.*

En cuanto a circunstancia la objetivación de la idea obtiene un sentido de realidad en suspenso y tal condición se enlaza al pensamiento como el símbolo al espíritu. Para Unamuno esto constituye que lo real de la conciencia y de lo social, junto al objeto de aquella realidad ficticia, están en riesgo. Con esa deducción a mano condensa la realidad y de allí formula el concepto de *ideoclasta*<sup>400</sup>. De este modo se convierte en destructor de las ideas que atrapan, enajenan y aíslan a los hombres quienes pierden el conocimiento. Por consiguiente es indispensable liberarse de ellas sino son útiles como mensajeras del espíritu y si al mismo tiempo engañan a la conciencia. Argumento incuestionable que suscribe en el ensayo *La ideocracia*<sup>401</sup>:

---

<sup>397</sup> Hegel, G. W. F. *Ob. cit.*, p. 16.

<sup>398</sup> Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1986, p. 112.

<sup>399</sup> Ídem. *Ob. cit.*, Alianza, Madrid 1974, p.105-115.

<sup>400</sup> Unamuno, Miguel de. *La ideocracia*, en *Ensayos*, T. III, 1950, p. 217-219 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vols., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].

<sup>401</sup> Ídem. *Ob. cit.*

De todas las tiranías, la más me es (...) la de las ideas; no hay *cracia* que aborrezca más que la *ideocracia*, que trae consigo, cual obligada secuela, la ideofobia, la persecución, en nombre de unas ideas, de otras tan ideas, es decir, tan respetables o tan irrespetables como aquéllas. Aborrezco toda etiqueta, pero si alguna me habría de ser más llevadera, es la de *ideoclasta*, rompe-ideas (...) Necesario, o más bien inevitable, es tener ideas, sí, como ojos y manos; mas para conseguirlo hay que no ser tenido de ellas<sup>402</sup>.

### 3.12.2. *Conjeturas del objeto: conocimiento y ontología.*

De manera que, y viniendo a la cuestión, ¿el objeto es la cosa relativa al espacio material?, ¿o el correlato de un suceso premeditado por la conciencia? El primer sentido propone razones epistemológicas cuando se interroga ¿cómo conocemos el ámbito exterior?<sup>403</sup>, y, además preguntas ontológicas al sugerir ¿en qué descansa la naturaleza de una cosa material? En este enfoque se designa como objeto sólo a lo que está de manera independiente, porque es original, y no a lo que está incorporado a él como una característica. En el otro juicio el objeto analizado no es algo referente a la esfera física, ya que corresponde a lo mental como: el sentimiento, un sueño, la significación de alma, de Dios o de la inmortalidad, verbigracia<sup>404</sup>.

En seguida el objeto es antagónico al sujeto y de lo que se percibe con el discernimiento. Acorde a la tesis del conocimiento tradicional, éste se fundamenta en la reciprocidad entre sujeto (conciencia) y objeto. La solución aparece cuando el sujeto comprende las particularidades del objeto, o en otras palabras, la diferencia entre éste y aquél. Aquí es oportuno agregar lo escrito por J. Hessen en la *Teoría del conocimiento*<sup>405</sup>: “Visto desde el objeto, el conocimiento se presenta como una transferencia de las propiedades del objeto al sujeto (...) Ambos son sólo distintos aspectos del mismo acto. Pero en éste tiene el objeto el predominio sobre el sujeto. El

---

<sup>402</sup> Ídem.

<sup>403</sup> Bunge, Mario. *Epistemología (referencia)*, Ariel, Barcelona 1980, p. 79-80.

<sup>404</sup> *Ob. cit.*

<sup>405</sup> Hessen, J. *Teoría del conocimiento*, Losada, Buenos Aires 1970.

objeto es el determinante, el sujeto el determinado. El conocimiento puede definirse, por ende, como una determinación del sujeto por el objeto<sup>406</sup>.

A ciencia cierta la conformación del conocimiento alrededor de la antítesis sujeto-objeto, o entre la conciencia y la realidad, es una de las columnas principales de la herencia filosófica establecidas en el principio de identidad. Y aquí es donde se coteja con la afirmación de Unamuno: “Porque la única conciencia de que tenemos conciencia *es* la del hombre (...) El mundo es *para* la conciencia. O, mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo”<sup>407</sup>.

Puesto que el sentimiento religioso o afectivo del hombre Miguel de Unamuno, criatura consciente, está más próximo a la preferencia del legado protestante que al católico. Mas, como vivencia síquica, se acerca al discernimiento de la unión del alma con Dios que hacen los místicos del catolicismo español. A la manera, por ejemplo, del poeta San Juan de la Cruz, uno de los iluminados españoles que inspiraron al estudioso de Salamanca. De esta suerte se ajusta el raciocinio de Rudolf Otto que alega en el libro *Lo santo*, sobre “los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se presenta en el terreno religioso”<sup>408</sup>.

---

<sup>406</sup> Ídem. *Ob. cit.*, p. 26-27.

<sup>407</sup> Unamuno. *DSTV*. I, p. 25.

<sup>408</sup> Otto, Rudolf. *Lo santo*, Alianza, Madrid 1980, p. 17.

## Capítulo XIII

### 3.13. La contradicción en la realidad.

Sin demora el filósofo confiesa que su teoría puede conducir al lector desprevenido a tener apreciaciones de contrasentido por lo que él manifiesta. Ya que refleja la verdad de la existencia como acción infortunada y a su vez busca la perennidad; con todo, el pesimismo la abriga pues en verdad es absurda la vida. Aunque igual declara que su perspectiva de la existencia se origina en la contrariedad sentida desde lo interno, y ello, le hace dudar incluso de la creencia religiosa<sup>409</sup>.

Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da. ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza que dice que no! Contradicción, naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: ‘¡Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!’? ¡Contradicción!, ¡naturalmente!<sup>410</sup>.

A sabiendas la contradicción como la incompatibilidad entre afirmaciones opuestas, es empleada desde la antigüedad a lo largo de la historia del pensamiento. Bien sea en la lógica y en la metafísica clásica o la ontología. El antagonismo lógico entre las declaraciones contradictorias, requiere que si una es verdadera la otra sea falsa y si una es ficticia la otra sea cierta. Desde luego la lógica evita admitir la verdad de un enunciado y la de su contradictorio, esto corresponde al principio del tercero excluso o el de no contradicción<sup>411</sup>.

El procedimiento de la enunciación ontológica del primer principio refiere que todo enunciado es verdadero o falso. De seguido su modelo lógico es:  $(p \vee \neg p)$  creo o no creo. Y el segundo dice, su patrón ontológico, que una cosa no puede ser ella misma y su contrario en el mismo aspecto y en el mismo momento. Al instante su fórmula lógica señala: es imposible que un enunciado sea a la vez verdadero y falso, por

---

<sup>409</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, I, p. 26.

<sup>410</sup> Ídem.

<sup>411</sup> Aristóteles. *Metafísica*, IV, 4, 1006.

ende, se ajusta a:  $\neg (p \wedge \neg p)$  no, creo y no creo. No obstante, un razonamiento con premisas contradictorias es válido porque jamás sus deducciones son verdaderas y la conclusión falsa. A pesar de esto es complejo llegar a cualquier solución<sup>412</sup>.

De la misma manera en la dialéctica del idealismo de Fichte y de Hegel, incluso en el materialismo de Marx, la contradicción es fundamental en los enfoques tanto lógico como ontológico. Porque no sólo es una etapa dialéctica de la razón [como disparidad entre la tesis y la antítesis, o bien sea inmediatez y alienación, sea simplicidad y separación, o la negación de la afirmación] sino también de la dialéctica de la realidad: el campo objetivo donde sucede el adelanto del espíritu, la conciencia, la creación de cultura o según Marx el factor indispensable para el movimiento de la historia.

En aquel momento, ¿la contradicción en Unamuno surge a consecuencia de su juicio dicotómico de la realidad? De hecho mediante lo contradictorio interpreta lo real concreto, pleno de discrepancias como una de sus cualidades básicas. Y que acepta con resignación en actitud existencial dando la cara a la ventura agónica y trágica del hombre, el cual no espera nada a cambio. De propósito, su concepción de la realidad radica en la visión trágica. “Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción”<sup>413</sup>.

Esto revela que su fórmula de la contradicción es consciente, conforme a Meyer. “Por tanto, si las afirmaciones del autor se contradicen entre sí, ello es con el fin de no borrar nada de la estructura antitética de las realidades y de las situaciones concretas”<sup>414</sup>.

---

<sup>412</sup> Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* (tautologías y contradicciones), 4.46, Alianza, Madrid 1973, p. 107-108.

<sup>413</sup> Unamuno. *Ídem*. I, p. 26.

<sup>414</sup> Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 14.

## Capítulo XIV

### 3.14. *Lo real y la necesidad del conocimiento.*

Pese a la actitud anterior otros puntos de vista se justifican con el requisito de ensamblar el conocimiento de lo real en su totalidad. Aunque lleven a la percepción nihilista, como un nudo tenso en la conciencia del hombre que intenta comprender la realidad mediante la intuición y la alegoría. García Nuño señala:

Contrariamente a lo que piensan Meyer, Guy o Maravall, para Unamuno el ser no es contradictorio; en nuestro autor, la contradicción está en el conocimiento, no en la realidad, lo que no quiere decir que no sea cambiante. La ‘razón racionante’, que para él es *la* razón, no abarca toda la realidad y, sin embargo, él tiene noticia de que hay más; ahora bien, esto no cabe en lo que identifica con la razón y, por ello, el conocimiento le resulta contradictorio y la vida del hombre agónica<sup>415</sup>.

#### 3.14.1. *La economía del pensamiento.*

El conocimiento, según escribe el rector, se edifica bajo un objetivo que no es saber sólo por saber, porque el aprendizaje o tiene un fin utilizable adjunto o es para mejorar el resto de nuestros estudios. Y aunque mental, porque adquiere la significación real de estar presente, es intencional en tanto sea acción voluntaria y un hecho de la conciencia. Así se vincula al precepto fenomenológico de que *toda conciencia es conciencia de algo*. Además como modelo teleológico de la actuación del hombre constituye una clave para enganchar la realidad y con tal consideración lo sugiere. “Hasta la doctrina que nos aparezca más teórica, es decir, de menor aplicación inmediata a las necesidades no intelectuales de la vida, responde a una necesidad —que también lo es— intelectual, a una razón de economía en el pensar, a un principio de unidad y continuidad de la conciencia”<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> García Nuño, A. Ídem, p. 47.

<sup>416</sup> Unamuno. *DSTV*, I, p. 27.

A continuación el método de la economía del pensamiento propone elegir la hipótesis más sencilla o la aclaración simplificada de un hecho como aspecto indispensable no sólo de la ciencia. Desde luego, si aquella posee alguna finalidad para el conocimiento:

la filosofía extrínseca se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo. Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia. ¿Pero afrontan todos esta contradicción? Y esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino<sup>417</sup>.

### ***3.14.2. El sentido de la necesidad.***

Es de puntualizar que en filosofía la significación de necesidad supone la naturaleza exclusiva de aquello que no puede ser de otra manera, se opone a la contingencia o al destino; así, la necesidad se conecta al concepto de causa. En este rumbo, Hume, en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, duda de la realidad ontológica de la causalidad y también de la necesidad, negó los referentes ajenos de la creencia que incumbe a la costumbre. Su comprensión de necesidad y causación procede sin más de la exactitud percibida en los procedimientos de la naturaleza, los cuales son invariables y se articulan como objetos equivalentes. Asimismo, por hábito, la mente deduce uno de ellos en cuanto asoma el otro. “Sólo estas dos circunstancias constituyen la necesidad que adscribimos a la materia. Más allá de la conjunción constante de objetos similares y la consecuente inferencia del uno a partir del otro, no tenemos noción alguna de necesidad o conexión”<sup>418</sup>.

---

<sup>417</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, p. 27.

<sup>418</sup> Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid 1994, p. 106-107.

Entre tanto. ¿Será aceptable concluir que la apreciación de Unamuno se aproxima a Kant?, éste en la *Crítica de la razón pura* alega que la necesidad es una circunstancia *a priori* como posibilidad de la experiencia ¿En esa perspectiva estará el sentimiento en cuanto realidad?: “Aquello cuya interdependencia con lo real está determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario”<sup>419</sup>.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>419</sup> Kan, I. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1968, p. 241.

## Capítulo XV

### 3.15. *La real política y la felicidad.*

A pesar de lo anterior, la congoja de Unamuno no responde al racionalismo puro sino a la sensibilidad. “No basta pensar, hay que sentir nuestro destino”. Aquí interviene el hombre político que cuestiona a los falsos líderes, quienes pretenden ser jefes del pueblo pero son grises y carecen de la ética indispensable para la dirigencia política.

Por lo que a mí hace, jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, al conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren y aunque no quieran morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios; hombres que han de ser lo que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos la felicidad. Es inhumano, por ejemplo, sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos<sup>420</sup>.

Para él carece de crédito el político insensible, el que no ve al hombre individual, a la persona; lo mira como masa, cosa o mercancía, sin sentimiento y menos percibe sus necesidades vitales. Sólo lo considera como el medio para satisfacer oscuros intereses individualistas. ¿El político inconsciente cree conducir animales al matadero y no hombres? Hombres que son finalidad en sí mismos, hombres conscientes que perseveran para ser felices. De hecho Unamuno se refiere entre otros al caudillo, al dictador, al rey. Quienes con decisiones absurdas y fascistas someten generaciones a la inmólación colectiva, mediante masacres y guerras. Les niega la libertad y el derecho a ser felices como seres humanos.

---

<sup>420</sup> Unamuno. *Ídem*, I, p. 28.

Por medio de esa reflexión muestra la trágica y cruda realidad social y política. Al igual sugiere que debería ser de otro modo en función de estimaciones éticas y del total respeto al hombre. Aquí establece la separación entre el ser y el deber ser; además de la acentuada crisis de valores en la sociedad de ese tiempo de entre siglos, del paradigma económico-político —el liberalismo— y de su proyecto cultural en decadencia. No sólo de España y del resto de Europa, sino de la civilización occidental. Junto al considerable pesimismo en base a la experiencia de la política real y del sacrificio de seres humanos en la guerra. A través de la cínica y cruel justificación de supuestas razones de Estado y el pretexto del falso nacionalismo. No obstante en el fondo significa mantener el estilo de vida de las castas gobernantes y Unamuno lo cuestiona.

### ***3.15.1. Los derechos humanos y la confiscación de la libertad.***

Desde luego no hay sensibilidad ni benevolencia para la víctima por parte del fratricida, del frío dirigente victimario que no se responsabiliza por el genocidio que comete contra su propio pueblo. En Unamuno significa un modo crítico de fijar posición política como intérprete de la realidad, que asedia su existencia con la confiscación de la libertad y de los derechos humanos. Prerrogativas innatas que competen a la persona por el hecho de ser hombre —mujer y varón— y por supuesto se deriva de su naturaleza humana. Y de acuerdo al *Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, se trata de los “derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”<sup>421</sup>.

Esa *Declaración Universal*, compuesta de treinta artículos, fue suscrita el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas después de finalizar en 1945 la II Guerra Mundial. Proclamación que resultó del pensamiento común sobre la igualdad jurídica inherente a todos los hombres. Aunque se juzga insuficiente por imprecisa y de ética subrepticia en algún articulado, que deberían

---

<sup>421</sup> UN. *Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. [www.un.org/es/documents/udhr](http://www.un.org/es/documents/udhr)

actualizar acorde a la contemporaneidad, ya que no considera ciertos aspectos susceptibles —en algunos casos lo hace en teoría y con la hipócrita doble moral—, tocante a la libertad humana como el totalitarismo, la intolerancia, el terrorismo y los diferentes tipos de segregación<sup>422</sup>. Fue decidida con la participación de 58 estados miembros, 48 a favor, 2 ausentes y 8 abstenciones por razones diversas como la no condena en exclusivo del fascismo y del nazismo en el documento<sup>423</sup>.

Su precedente inmediato viene de los alegatos del *Virginia Bill of Rights*<sup>424</sup> (1776) [*Declaración de Derechos de Virginia*<sup>425</sup> en Estados Unidos] luego de la guerra de la Revolución Americana (para lograr la Independencia en 1776 como colonias británicas) y de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) — *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*— de la Asamblea Nacional Francesa. A más de la colección de ideas sobre los derechos humanos procedentes de la Ilustración. Originarias del anhelo de seguridad frente al Estado y expuestas en las iniciales teorías políticas del empirismo inglés<sup>426</sup>.

Mas fue con el advenimiento de las democracias modernas que se logran los derechos políticos, los económicos y sociales. Y al final se convalida el derecho humano, junto al de los pueblos, que garantiza la diversidad de sexo, etnia y cultura;

---

<sup>422</sup> La contradicción demagógica según intereses de índole político y económico, surge debido al desacuerdo entre el predominio de la libertad individual sobre los derechos sociales y la igualdad legal, no reconoce la diversidad y la discriminación. Esto significa que conserva los privilegios de los sectores dominantes, los cuales están amparados por las leyes del mercado, justas en apariencia, sin embargo, nefastas para los pobres en el contexto del neoliberalismo; sistema que aprehende el sentido de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* con doctrinas, entre otras, como *la muerte del sujeto* y el argumento del individualismo metodológico. Éste asegura que el hecho social resulta de la interacción de individuos encauzados por sus decisiones premeditadas de naturaleza particular [Cf.: Durkheim, Emilio. *Método sociológico*, Orbis, Barcelona 1985; Alianza Madrid 1994]. Evidencias que guían hacia la duda y la desconfianza en las concepciones de libertad y democracia, y su puesta en escena en la experiencia cotidiana de la realidad, en su ejecución práctica, objetiva y concreta ¿Tales conceptos se comprenden de distinto modo de acuerdo a intereses individuales o colectivos? ¿A quién beneficia o perjudica ese estado de cosas? ¿Qué es posible y necesario hacer para merecer el justo equilibrio?

<sup>423</sup> *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

[https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci3n\\_Universal\\_de\\_los\\_Derechos\\_Humanos](https://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci3n_Universal_de_los_Derechos_Humanos)

<sup>424</sup> Mason, George. *Virginia Declaration of Rights* (George Mason's Draft, 20–26 May 1776). *Shaping the Constitution: Virginia Declaration of Rights*, from the *Library of Virginia* and the *Library of Congress*: [http://edu.lva.virginia.gov/online\\_classroom/shaping\\_the\\_constitution/doc/declaration\\_rights](http://edu.lva.virginia.gov/online_classroom/shaping_the_constitution/doc/declaration_rights)

<sup>425</sup> Teoría influenciada por la *Carta de Derechos Inglesa (Bill of Rights)* de 1689, sin embargo a ésta le critican el principio del privilegio de clases y de la monarquía en vista del sentido de igualdad que pregonaba la *Virginia Bill of Rights*.

<sup>426</sup> Hobbes, Thomas. *Leviatán*, XIV, XV, Editora Nacional, Madrid 1977, p. 228-240.

entre otras diferencias. Es justo agregar que, a pesar del adelanto de los derechos humanos, el pensamiento denunciante de Unamuno mantiene vigencia en la actualidad. Porque tales jurisprudencias, además de éticas, son vulneradas de modo constante por quienes actúan con falsa moral y utilizan la excusa de la libertad y la democracia. A causa de que la paz no es un negocio como la guerra. Al punto eliminan y despojan a pueblos de sus culturas y riquezas naturales, frente a la indiferencia de los otros quienes convalidan los crímenes de *lesa humanidad*. Con el objeto de fomentar determinada conducta envilecida, la hegemonía cultural absoluta y el estilo de vida orientado al despilfarro. Además lo intangible y subjetivo se considera mercancía mientras pierde su condición inviolable.

### ***3.15.2. La concepción del fajismo o fascismo.***

Si bien *Del sentimiento trágico de la vida* aparece en 1913, antes de la I Guerra Mundial en 1914. Y, como ya se informó, Unamuno de niño vivió la tragedia de la Guerra Carlista —en *Paz en la guerra*<sup>427</sup>—, además transcurre su vida entre dos guerras civiles. En su reflexión intuye lo que luego se denominaría fascismo<sup>428</sup>, pero que él nombró con el neologismo “fajismo” (de fajo) años después en distintas publicaciones sobre la real política de su tiempo. Aparte de ser más adecuado, según su consideración, a la lengua castellana y significar lo mismo, para historiar la proliferación del movimiento autoritario, militarista y totalitario en Alemania, Italia y España.

---

<sup>427</sup> Unamuno, Miguel de. *Paz en la guerra*, en *Narrativa completa*, I, RBA-Instituto Cervantes, España, 2005, p. 161.

<sup>428</sup> Palabra de origen italiano (*fascio*: del latín *fascis*, haz). Con el tiempo aludió a las prácticas no democráticas, autoritarias y de fuerza de gobiernos y de individuos. En el momento fue visto como novedoso porque comportó la sublevación en contra del socialismo y del liberalismo.

Cuestión que aclaró en el artículo *Superacionismo*, publicado en el diario *El Mercantil Valenciano*: “(...) ‘fasci’ –o fajos, que ‘fajo’ es la palabra española que responde a la italiana ‘fascio’ ”<sup>429</sup>. De igual forma en su otro escrito, *El fajismo en el reino de España*, en el periódico *El Socialista*: “En primer lugar un detalle de lenguaje, y es que le llamo ‘fajismo’, porque de la palabra italiana ‘fascio’, haz o gavilla, se hizo en castellano fajo, –un fajo de billetes, verbigracia–”<sup>430</sup>.

### 3.15.3. La ética del eudemonismo.

En cuanto a la felicidad que relata el vizcaíno se distingue en sentido ético: “hombres, en fin, que buscan eso que llamamos la felicidad”. Insinuación que se correlaciona a la teoría del eudemonismo, la cual asegura que el propósito de la actuación humana es la felicidad. Por consiguiente se afirma que la moral eudemonista conforma la ética de bienes y fines. Esta doctrina se atribuye a Sócrates, Platón y Aristóteles que la sistematizó en su *Ética a Nicómaco*: “puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cuál es aquél a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”<sup>431</sup>.

Hay coincidencias en que la felicidad no es un bien en sí mismo, puesto que para conocer ¿qué es la felicidad?, es indispensable comprender ¿cuál es el bien que la produce? En esta posición Unamuno concluye que la dignidad y la libertad espiritual, tanto como la paz, son bienes inherentes; y no el sacrificio, con la guerra, de los hombres –que son fines en sí mismos–, por políticos inhumanos. Ello facilita que encuentren la felicidad, que no sólo es política sino de intensidad existencial, porque

---

<sup>429</sup> Ídem. *Superacionismo*, en *El Mercantil Valenciano*, 10-11-1922. MV, 470 [MV: *Artículos Desconocidos en “El Mercantil Valenciano” (1917-1923)*], en Sandro Borzoni (Tesis Doctoral): *Fajismo y fascismos/Miguel de Unamuno frente a las ideologías totalitarias en la década de los treinta* (Primera parte, *El fajismo visto por Unamuno*), Universidad de Salamanca, España 2009, p. 70-74.

<sup>430</sup> Ídem. *El fajismo en el reino de España*, en *El Socialista*, 28-11-1922. PYF, 138 [PYF: *Unamuno, política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*], en Sandro Borzoni, Tesis Doctoral: *ob. cit.* (...)

<sup>431</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1.1, 4, 1095<sup>a</sup>, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, p. 3.

es de “ellos mismos” como personas. Por esa razón, según él, la felicidad no descansa en factores legales. ¿Quizás sea un bienestar intrínseco del hombre?

Aquí tal vez tenga alguna identificación con la sugerencia de Kant, en *Crítica de la razón práctica*, quien apunta que ser feliz es la pretensión del sujeto racional y una cuestión precisa de su condición de anhelarlo. Sin duda que estar satisfecho con la propia existencia es una incertidumbre atribuida a la persona por su carácter finito y a causa de que necesita ser feliz: “puesto que el afán de felicidad, lo que importa no es la forma de legalidad sino simplemente la materia, a saber, si y cuánto placer puedo esperar siguiendo la ley”<sup>432</sup>.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>432</sup> Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, I, 1, § 2, Losada, Buenos Aires 1961, p. 30.

## Capítulo XVI

### 3.16. *El sentimiento trágico de la vida y la conciencia.*

El rector argumenta que la aflicción y la desventura son preocupaciones causadas por las ideas de los sujetos y de las naciones, porque, como lo manifiesta, nunca se ha verificado que por instinto las personas sean divertidas.

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras de sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo<sup>433</sup>.

Aunque tal disposición, explica Unamuno, en ocasiones puede surgir de un padecimiento inesperado como la indigestión por ejemplo y en otras por naturaleza. Desde luego, de nada sirve razonar sobre individuos saludables o enfermizos, ya que la conciencia, por su condición, los determina como vertebrados insalubres. “Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad”<sup>434</sup>.

Al final del primer capítulo, en el último fragmento, MU recapitula para concluir que existen, con todo, dubitativo y pesimista, “creo, también pueblos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Es lo que hemos de ver ahora, empezando por eso de la salud y la enfermedad”<sup>435</sup>. Cuestión que amplifica en el transcurso de las demás divisiones de *Del sentimiento trágico de la vida*. Pese a que, y en razón de este ensayo, sólo se acude a las secciones que versan sobre su perspectiva de lo real, con

---

<sup>433</sup> Unamuno. *DSTV*, I, p. 29.

<sup>434</sup> Ob. cit.

<sup>435</sup> Ídem, p. 30.

el objeto de transparentar la orientación que hace del mismo tema en *El hombre de carne y hueso*. Ahora, ¿qué denotan para él las nociones de sentimiento y de tragedia?

### **3.16.1. El sentimiento moral y el sentimiento religioso.**

A la definición de sentimiento es posible esclarecerla por medio de paradigmas como pesimismo, ternura, humor, sufrimiento, angustia, entre otros. Además, reacción sicofísica junto a expresiones de conciencia. En efecto es la vivencia íntima de la sensación, la remembranza o el pensamiento, asociada al proceder y a la impresión confusa de la complacencia o el disgusto. Al parecer también alude a contenidos y valores culturales<sup>436</sup>.

Indica la experiencia del hombre, en este caso del profesor de Salamanca y sus actuaciones en la realidad. Incluso el sentimiento se distingue de la emoción como fase afectiva, acentuada y transitoria, donde prevalece la respuesta fisiológica; como la pasión, el placer desmedido, bien sea hacia una persona, cosa o práctica<sup>437</sup>. El afecto es similar al sentimiento, pero no a la afectividad porque abarca recuerdos y emociones. En consecuencia, la misión de los sentimientos es inducir a la acción. Entre tanto el sentimiento que identifica a Unamuno ¿será moral?, ¿quizás religioso? ¿O tal vez la combinación de ambos?

La hipótesis del sentimiento moral se origina durante el siglo XVIII en Inglaterra y propone que la causa de la moralidad radica en la naturaleza del hombre, para sentir la contradicción entre lo bueno y lo malo. De todos modos la moralidad no posee un principio razonable porque es irracional: el sentimiento. Luego la moral se arraiga en la condición humana, en los sentimientos del hombre a los cuales acepta. De hecho es bueno lo que hace posible a la existencia placentera<sup>438</sup>.

---

<sup>436</sup> Pinillos, J. L. *Principios de psicología*, Alianza, Madrid 1975, p. 349-350.

<sup>437</sup> Humphrey, Nicholas. *Una historia de la mente*, Gedisa, Barcelona 1995, p. 27-28.

<sup>438</sup> Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*, sec. 9, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 140-145.

Pese a esto, la antítesis invariable del todo y de la nada se sobrepone en el salmantino con dureza, le hace vivir el conflicto del ser que padece sin expectativas. En ese estado existencial se aleja de la justificación moral, en correlato con la voluntad, y así adquiere categoría ontológica al transformarse en pesimismo. Opinión que G. Gurvitch completa: “Mas, en Unamuno, esta eliminación de lo ético es inmediata o, más bien, su punto de partida es, desde el primer momento, ontológico; esto es, no pertenece en realidad a la generación de los existencialistas que proceden de Kierkegaard, y se coloca al margen de su proceso evolutivo que va de la ética a la ontología. Su ‘existencialismo’ emana de su propio fondo”<sup>439</sup>.

Entretanto, que el sentimiento religioso forme parte del aprendizaje devocional, señala de este modo los factores afectivos que ocasionan las distintas expresiones religiosas y con los conocimientos compone la vivencia religiosa. En ese sentido la tradición católica se inclina al conocimiento y la protestante mira lo afectivo. Lo característico de la experiencia religiosa es que interpreta la sensación de lo vivido como trascendente a la misma existencia<sup>440</sup>. verbigracia, Unamuno y su teoría del hambre de inmortalidad.

De momento, debido a los pormenores argumentativos de este autor, es posible reconocer en su obra la incorporación dual de los sentimientos descritos como el moral y el religioso. Mientras tanto es inocultable que el pensador seleccionó procesos tanto católicos como protestantes para plantear su doctrina. ¿Sería válido señalarlo de ecléctico? Aunque ese término no es adecuado en consideración a la originalidad de su pensamiento y menos cuando concilia ideologías religiosas. ¿Puede demostrarse cierto sincretismo en su doctrina? Mas está clara la inspiración cristológica de su concepción religiosa.

---

<sup>439</sup> Gurvitch, G. *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Paris, 1930 [cita de François Meyer en *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 33 (30)].

<sup>440</sup> Otto, Rudolf. *Lo santo*, Alianza, Madrid 1980, p. 17-21.

### 3.16.2. *El punto de vista trágico y la concepción de la realidad.*

Con respecto a la correspondencia filosófica de la idea de tragedia, Aristóteles hace mención de ella en tres fragmentos del capítulo seis de la *Poética*. Por otra parte es imprescindible aclarar que la *Poética* se lee en España desde el siglo XIII. Con traducciones al latín, que provenían del árabe de acuerdo a versiones siríacas, dirigidas a los clérigos cultos. Coincidente con este escrito concierne la anotación donde señala que la exaltación de la piedad y del miedo es la purga o catarsis (κάθαρσις) de esos sentimientos. Ello se le reveló al estagirita con la música y además lo había expuesto antes en la *Política*<sup>441</sup>. “Es, así, la tragedia imitación de una acción elevada y perfecta (...) que conduce, a través de la compasión y del temor, a la purificación de estas pasiones”<sup>442</sup>.

Con esa percepción Ángel Cappelletti especifica –en la introducción de la *Poética*— que la καθάρσις trágica se enlaza con la virtud, aunque no con la virtud ética pero sí con la dianoética o virtud intelectual. Asevera que para el filósofo significaría trasladar las pasiones desde lo irracional del alma hacia lo intelectual, de transformar las pasiones (compasión y temor) en motivo de meditación. Porque la admiración de la verdad y la tenencia de la virtud dianoética es el propósito más elevado de la vida humana<sup>443</sup>.

Sin embargo, al hablar de la tragedia y sus efectos catárticos, el Estagirita no está equiparando de un modo absoluto el disfrute del arte con la contemplación filosófica. Establece más bien una especie de analogía por la cual el espectador de la tragedia es asimilado al filósofo (...) la purificación, lograda a través del conocimiento de lo universal (concepto o mito que envuelve el concepto), se extiende a los sentimientos y a la voluntad<sup>444</sup>.

---

<sup>441</sup> Aristóteles. *Política*, Libro V, cap. VII, 1341<sup>b</sup> 32–1342<sup>b</sup> 17, XXIV, Austral-Espasa Calpe, Madrid 2007, p. 192-194.

<sup>442</sup> Ídem. *Poética*. 6, 1449<sup>b</sup> 27 [Introd., trad. del griego y notas Ángel J. Cappelletti], Monte Ávila, Caracas 2006, p. 6.

<sup>443</sup> Cappelletti, Ángel J. *Introducción*, 4, *Catharsis*, en *Poética* de Aristóteles, Monte Ávila, Caracas 2006, p. XIX-XX.

<sup>444</sup> Ídem. *Ob. cit.*

Por consiguiente son razonamientos de la tragedia y del sentimiento de lo trágico que en este punto conviene como aproximación a Unamuno. En vista de su creencia cristiana y de las nociones del temor y la compasión, las cuales proceden de Aristóteles a través del escolástico Tomás de Aquino que las armonizó con el cristianismo. Claro está como pertinente lo dicho por el bilbaíno: “La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano (...) del amor, en fin, de una persona racional”<sup>445</sup>.

### **3.16.3. Direcciones de la tragedia.**

Hay explicaciones de tres movimientos filosóficos que estudian el sentimiento de lo trágico: el especulativo a inicios del siglo XIX con Schelling, Solger y Hegel; luego, a fines del XIX, el antiespeculativo donde destaca Johannes Volkelt; y las doctrinas en cierto modo existenciales entre los siglos XIX y XX. En esta última orientación por razones cronológicas, además de leído por el profesor de Salamanca en la lengua original, aparece en primer lugar el pensador danés Kierkegaard. Éste descubre algunas distinciones esenciales entre la tragedia antigua y la moderna, pese a ello Ferrater Mora aclara, en el artículo *Tragedia*, aunque no las necesarias para desconocer los cimientos que la última posee de la ancestral. Las oposiciones residen en la conciencia de culpa “del héroe trágico, en su distinta relación con la colectividad y en la particular dialéctica (concreta, no abstracta) que hay entre el dolor y el sufrimiento en el héroe trágico antiguo y moderno (...) Situación y carácter, más que acción, son los determinantes de la tragedia moderna”<sup>446</sup>

Nietzsche es otro filósofo que pertenece a esa categoría. Investigó el tema de la tragedia en su *opera prima*, *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, como en otros de sus libros. En la indagatoria propone la antítesis entre lo apolíneo y lo dionisiaco; al final se reconcilian. De las contraposiciones relativas a la tragedia

---

<sup>445</sup> Unamuno. *DSTV*, VII, p. 122.

<sup>446</sup> Ferrater Mora, José. *Tragedia*, en *Diccionario de filosofía*, T. II, Suramericana, Buenos Aires 1964, p. 824-826.

sugiere las de *apariencia y realidad*, y la de *decisión y parálisis de la acción*. Ellas se manifiestan en la música y sitúan al humano en lo universal, es decir, en la naturaleza (acorde al concepto griego), para envolverlo con el enigma de la realidad; y a ésta, única entre las artes, la música la representa como real ejecución<sup>447</sup>.

En cuanto a la mística es el procedimiento de Dionisio que coloca a la persona (Unamuno como arquetipo) en la realidad, luego de entender los obstáculos de la ciencia. Oportuno puntualiza Ferrater Mora que la significación trágica de los griegos se describe como la necesidad de ahondar otra vez en los orígenes de lo real y de purificarse del error. Y éste, conforme a diferentes presocráticos, se trata de la individualidad que es el principal pecado de la existencia<sup>448</sup>: “el hombre acepta el destino trágico y abandona la dicha, con lo cual consigue algo superior a ésta: la sensación de la plenitud de la vida (...) este arte de Dionisio no es, según Nietzsche, el único representante de lo trágico; de hecho, Apolo habla *ya* el lenguaje trágico, de modo que la tragedia propiamente dicha es la reunión de Apolo con Dionisio”<sup>449</sup>.

En el último grupo de los que pensaron la tragedia, en la perspectiva del siglo XX, —además de Chestov y Jaspers— se ubica a Unamuno; quien procede con un discernimiento análogo al de Nietzsche: el cual versa sobre el deber de mostrar el supuesto optimismo del contexto contemporáneo. Pero Unamuno recela de la vida que aquél esboza y la considera idealización. Al punto emplea la idea de la tragedia para la existencia personal materializada. Si Nietzsche resolvió el problema de la tragedia con la incertidumbre entre Apolo y Dionisio, Unamuno lo hizo con la introducción de la razón, la fe y la esperanza<sup>450</sup>.

En concordancia al discurso del rector se muestra Ferrater Mora con cierta apreciación objetiva. Él expresa que en el filósofo de Salamanca la tragedia surge

---

<sup>447</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia (apolíneo y dionisíaco)*, Alianza, Madrid 1973, p.230-234.

<sup>448</sup> Ferrater Mora, José. *Ob. cit.*

<sup>449</sup> Ídem.

<sup>450</sup> Ídem.

cuando en lugar de desintegrar un límite en defensa del otro, admite a ambos y así se comprende que su problema trágico es legítimo porque deja transcurrir la existencia. De allí que la tragedia del vizcaíno es *personal*. Por ende, no es el mundo (lo real), sino la existencia concreta (la realidad particular) lo que se descubre como trágico. “Común a Nietzsche y a Unamuno, sin embargo, frente a la noción antigua de tragedia, es que mientras ésta desembocaba en la forma (en el arte), la de dichos dos filósofos desemboca en la destrucción de las formas, único modo de recuperar o la Vida universal o la vida personal”<sup>451</sup>.

De suerte que, y en vista del sentimiento trágico auspiciado por el profesor de Salamanca, ¿sería aceptable presumir de él la condición de pensador trágico? Por supuesto, concuerda con la mirada trágica por discernir lo real y pronto trascenderlo con el ideal de la inmortalidad. Además la noción cristiana de Unamuno conduce a pensar de modo comparativo en el alegato hecho por Georg Lukács que cita Ferrater Mora. Para aquél la tragedia es un entretenimiento donde Dios forma parte del público y el hombre trágico existe bajo la mirada permanente de la divinidad, aunque Dios de manera contradictoria se percibe lejano. En consecuencia, pertinente a la tragedia en Unamuno y a la agonía de la inmortalidad como trascendencia irreal, Ferrater Mora indica: “El pensador trágico expresa la existencia de una crisis profunda entre los hombres y el mundo social y cósmico, de modo que la conciencia trágica puede ser descrita mediante la fórmula ‘rechazo intramundano del mundo’, lo que comporta el deseo de realizar valores irrealizables”<sup>452</sup>.

---

<sup>451</sup> Ídem.

<sup>452</sup> Ídem.

## Capítulo XVII

### 3.17. *La verdad de lo real.*

Por fuera del capítulo primero, “*El hombre de carne y hueso*”, Unamuno hace aisladas referencias sobre el tema de la realidad en el transcurso de las demás partes de su libro *Del sentimiento trágico de la vida*. En esta condición apunta que el instinto de supervivencia nos crea la realidad y la verdad de lo real palpable: “pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente”<sup>453</sup>.

Incluso sugiere los probables tipos de lo real que no advierten los sentidos, si están en situación de realidad distanciada imposible de percibir y de conocer. Por lo demás ¿Inútil para prolongar la vida del hombre?

Y nadie puede negar que no pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inconocibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra propia existencia actual (...) ¿No habrá de haber otra realidad, no menos real que aquella, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él?<sup>454</sup>.

#### 3.17.1. *Descartes y el hombre abstracto.*

Más adelante cuestiona a Descartes por el hecho de negar su condición de hombre concreto y desterrarse a sí mismo al ámbito de la idealidad. De esta forma accedió a la esfera de la razón matemática y al mismo tiempo reverenció la teología como el derecho natural, al estilo de cualquier persona, de conquistar la patria celestial. Según el pensador de Salamanca eso fue el obstáculo para conocer la mayoría de las repercusiones de su duda metódica. Que si bien lo salvaguardó el buen sentido, también apreció la retórica y conocía el arrebato poético:

---

<sup>453</sup> Unamuno. *DSTV*, II, p. 36.

<sup>454</sup> *Ob. cit.*, II, p. 36-38.

Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; (...) es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción. Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía (...) ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta?<sup>455</sup> .

### **3.17.2. La realidad aparente.**

Después en el transcurso del capítulo V, que versa sobre *La disolución racional*, el filósofo reflexiona sobre la estimación de lo real –lo verdadero— y la relativización de la realidad mediante el escepticismo que la pone en tela de juicio. En la misma medida como el criticismo de Kant y los neokantianos, además del empirismo y del dogmatismo, que convierten la realidad en simple idea o con atributos de ella. En otras palabras la realidad aparente que refuta la libertad de pensar lo real, al parecer, así, lo intuye Unamuno. “Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene, a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento (...) la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de la realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo”<sup>456</sup>.

En cuanto al afán de vivir como exigencia de la vida [en el capítulo VII: *Amor, dolor, compasión y personalidad*] es indiscutible la realidad de lo que preserva y proporciona la permanencia, porque sustenta a las personas y a la humanidad. A ciencia cierta es real el agua que libera de la sed así como el pan porque elimina el hambre, aunque ingresen en el cuerpo pero no en la conciencia<sup>457</sup> .

Fuera de esta posición inciden las interrogantes cognitivas junto a las de la ética de la alimentación con el fin de resguardar la especie humana. Pese a ello, y gracias a la condición natural, se involucran los sentidos que sirven al “instinto de conservación, y cuanto nos satisfaga a esta necesidad de conservarnos, aun sin pasar por los

---

<sup>455</sup> Ídem. II, p. 43-45.

<sup>456</sup> Ídem. V, p. 81-97.

<sup>457</sup> Ídem. VII, p. 129.

sentidos, es a modo de una penetración íntima de la realidad en nosotros. ¿Es acaso menos real el proceso de asimilación del alimento que el proceso de conocimiento de la cosa alimenticia? (...) ¿he de negarle la realidad objetiva cuando sólo lo toco?”<sup>458</sup>.

### **3.17.3. La crisis espiritual y la percepción de la realidad.**

Claro está que Unamuno durante su viaje interior recorre incansable los parajes baldíos de la razón, para no encontrar allí a Dios, y descubre que sólo es una idea del racionalismo más no lo real, la verdad. De momento se sumerge en la incertidumbre intelectual y en la desesperanza emotiva. Luego en el cap. *De Dios a Dios*: “se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir, con su falta, su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobreexiste, y está sustentando nuestra existencia existiéndonos (...) Porque Dios es y se revela en la colectividad”<sup>459</sup>.

La anterior consideración refiere al Unamuno de la crisis espiritual que sobrellevó en los últimos años del siglo XIX. Lo que cambió su destino, asimismo, como la concepción de la realidad que tenía hasta ese momento. Fruto de tal problema anímico resultan los manuscritos que escribió en varios cuadernos escolares con el título *Diario íntimo*; de publicación póstuma (1970) puesto que los apuntes fueron hallados tiempo después de él fallecer. Más tarde en 1913, al superar la incertidumbre anímica, dio a conocer *Del sentimiento trágico de la vida*.

En el *Diario íntimo* anotó entre otras meditaciones:

Hay que buscar la verdad y no la razón de las cosas, y la verdad se busca con la humildad (...)

La comedia de la vida. Obstinación en hundirse en el sueño, y representar el papel sin ver la realidad (...)

Poco a poco se rasga el sueño y aparece la realidad (...)

---

<sup>458</sup> Ídem.

<sup>459</sup> Ídem. VIII, p. 139-140.

Se me ocurre la idea de que debo creer para vivir tranquilo en la esperanza, sea cual fuere luego la realidad y aunque tenga que hundirme en la nada (...)

En mí mismo no puedo apoyarme; es inútil que intente engañarme y que me obstine en vivir en ilusiones y alimentarme de ellas. Necesito realidades. ¿Qué es todo esto? ¿No es ya una señal?<sup>460</sup> .

El filósofo de Bilbao en el capítulo de la *Fe, esperanza y caridad*, pregunta ¿qué es la verdad? Al respecto establece que hay dos categorías de verdad, una es la lógica u objetiva y es contraria al error; la otra es la moral o subjetiva, opuesta a la mentira, que prepara para la ciencia. Desde luego: “En una investigación religiosamente científica, son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos las que en nuestra mente llegan a formularse en ley”<sup>461</sup> .

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>460</sup> Unamuno, Miguel de. *Diario íntimo*, 2ª ed. Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 13-20-48-106-125.

<sup>461</sup> Ídem. *DSTV*, IX, p. 156.



## 4. LA INMORTALIDAD DE LO REAL

### Capítulo I

#### 4.1. Memoria, historicidad y tiempo.

En este orden se prosigue con la indagatoria de la acepción que tienen diferentes palabras utilizadas por Unamuno en articulación con el principio de continuidad. Desde luego, corresponde dilucidar el concepto de *memoria*. Término originario del latín *memoria*, significa recuerdo o memoria, de *meminisse*, en el sentido de guardar en la mente, y que a la vez procede del griego acordarse (μᾶμνημαί). En rigor constituye la facultad de conservar el pasado en la conciencia, repetirlo en el pensamiento y entender ¿qué es el pretérito? Aunque la memoria es peculiar del hombre y del animal, el discernimiento de los sucesos del pasado es una cualidad de aquél puesto que conforma su historia y su tiempo<sup>462</sup>.

El bilbaíno, al considerar la reciprocidad entre la remembranza y la *fe de la inmortalidad*, acude a la antinomia de la presencia en la realidad del hombre fuerte y el hombre débil. De éste declara que se abandona a la muerte y reemplaza por otro deseo el de la propia inmortalidad. Pese a que en el fuerte el anhelo de permanencia excede a la incertidumbre de alcanzarla y su vida se desborda al otro lado de la continuidad. Coloca como demostración al artista o el escritor que finge si afirma que crea para sí mismo y no para el público<sup>463</sup>.

Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva (...) De Dante, el que escribió aquellos treinta y tres vigorosísimos versos, sobre la vanidad de la gloria mundana, dice Boccaccio que gustó de los honores y las pompas más acaso de lo que correspondía a su ínclita virtud. El deseo más ardiente de sus condenados es el de que se les *recuerde* aquí, en la tierra, y se hable de ellos, y es esto lo que más ilumina las tinieblas del infierno (...)

---

<sup>462</sup> Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE., 5ª ed., México 1974, p. 407.

<sup>463</sup> Unamuno. *DSTV*, III, p. 56-59.

Cuando las dudas invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la *memoria* de los otros y los venideros (...) Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia (...)

Tremenda pasión esa de que nuestra *memoria* sobreviva por encima del olvido de los demás si es posible. De ella arranca la envidia a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la *historia* humana: el asesinato de Abel por su hermano Caín. No fue lucha por el pan, fue lucha por sobrevivir en Dios, en la *memoria* divina. La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es hambre espiritual<sup>464</sup>.

#### **4.1.1. El escepticismo y la relativización de la realidad.**

Si bien Unamuno se basa en la creencia religiosa de la tradición judaico cristiana, para indicar que la historia de la humanidad se origina en la leyenda mitológica del *Génesis* relatada en el *Antiguo Testamento*. Es por consiguiente la argumentación paradójica que prepara al lector para proponer su teoría de la coincidencia y de la complementariedad entre la historia de la filosofía y la historia de la religión. La contraproducente pugna en donde interviene la razón y la vida de la historia del pensamiento de Occidente o la esfera del ascendiente cultural eurocéntrico.

Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan unas a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía, es en rigor, una historia de la religión. Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presunto científico o filosófico, no son sino ataques desde otro adverso punto de vista religioso. Y el idealismo crítico de Kant es de origen religioso, y para salvar la religión es para lo que franqueó Kant los límites de la razón después de haberla en cierto modo disuelto en escepticismo. El sistema de antítesis, contradicciones y antinomias sobre que construyó Hegel su idealismo absoluto, tiene su raíz y germen en Kant mismo, y esa raíz es una raíz irracional<sup>465</sup>.

---

<sup>464</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, III, p. 56-59.

<sup>465</sup> *Ídem*. VI, p. 104-105.

Trama que resulta en la relativización de la realidad como razonamiento inexplicable pleno de escepticismo y de incoherencia. En que obligado por la duda, en conocimiento del criticismo de Kant así como del empirismo de Hume, y por la insuficiencia de precisión y de garantía, es imposible, mediante la razón, diseñar contenidos que liberen el alma —o la conciencia, en el sentido contemporáneo— como referentes para comunicar lo real y la inmortalidad. Con esta conjetura es pertinente el señalamiento del vizcaíno:

Kant que partió de Hume para su crítica, trató de establecer la racionalidad de ese anhelo y de la creencia que éste importa, y tal es el verdadero origen, el origen íntimo de su crítica y de la razón práctica y de su imperativo categórico y de su Dios. Mas a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad<sup>466</sup>.

A causa de que, conforme a Miguel de Unamuno, la vida tiene por objeto vivir más no de conocer.

La disolución racional termina en disolver la razón misma, en el más absoluto escepticismo (...) El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez (...) la razón procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base — ¡terrible base!— de consuelo<sup>467</sup>.

#### **4.1.2. La historia y el conocimiento de la realidad.**

De hecho la historicidad descifra el atributo histórico de la *realidad*. Desde luego, lo que hay no es concluyente, va componiéndose de *continuo* en el curso del tiempo; por tanto en él germina y en él sucumbe. Distingue al hombre porque imposibilita

---

<sup>466</sup> Ídem, V, p. 77-78.

<sup>467</sup> Ídem, V, p. 96-97.

reducirlo a cierta condición inalterable. De esta suerte es absurda la noción del hombre *supratemporal* o inmortal. Ello empuja a entender que vive en el presente, tiene que ver con el pasado y el futuro. De manera que la historia, de ἱστορία, *historía*: ciencia, investigación; proviene de *historein*: describir, investigar. Según Aristóteles concierne al estudio de lo individual. En la acepción actual es el acervo de relatos de los acontecimientos del pasado del hombre o *res gestas*.

Asimismo denota el examen y la explicación de los eventos que ocurrieron o la *historia rerum gestarum*. Su significación inicial indica la realidad social del hombre que se desenvuelve en el tiempo, esto revela la historicidad de su existencia. Y el sentido siguiente alude al conocimiento de esa realidad, la historia de lo que sucede, para confirmar el hecho de la historiografía. De tales precisiones trata Helge Kragh: “Se acostumbra a distinguir entre dos niveles o significados distintos del término ‘historia’”<sup>468</sup>.

Aparte de ese discernimiento el hombre filósofo Unamuno, en tanto existente y real, es histórico y de igual forma su pensamiento. Pese a las contradicciones que formula, porque no sólo se retrae hacia la tragedia personal sino que coexiste en el drama social de su contexto y más incluso, personal, con el divino, para hallar su particular realidad y contradecir la del colectivo como concepción discutible de lo real. En tal punto insinúa Meyer que se trata de un dilema social y político, porque el rector se involucra con ello y lo alza a la altura de la introspección, lo que entraña su juicio de la Historia, de la temporalidad y la analogía con lo inmortal. Al mismo tiempo añade Meyer: “la historia y el tiempo no son otra cosa que la proyección móvil e insustancial de una realidad más profunda, ‘de algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas’”<sup>469</sup>.

---

<sup>468</sup> Kragh, Helge. *Introducción a la historia de la ciencia*, Crítica, Barcelona 1989, p. 33-34.

<sup>469</sup> Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 47-48.

#### **4.1.3. El hombre y la historia.**

Desde luego es evidente en Unamuno la disposición de conmovir, de desarticular creencias e *ideocracias*, el gobierno de las ideas, y doblegar los puntos de vista de la indiferente pedantería intelectual de su época. Ese empeño impulsa su obra y no es por el placer de socavar el proyecto cultural vigente en aquel momento, por el contrario, su objeto es anticipar la llegada del *hombre nuevo* como lo manifiesta en *Civilización y cultura*. “El cultivo del hombre es el fin de la civilización; el hombre es el supremo producto de la Humanidad, el hecho eterno de la historia. ¡Qué hermosura el ver surgir de los detritus de una civilización un hombre nuevo!”<sup>470</sup>.

Y es el hombre quien sufre y existe a causa del conflicto interno que padece en la realidad histórica. Entretanto lo conduce la proeza de preservarse, para su continuidad más allá de sí. A lo que Unamuno identifica como fe, voluntad y facultad creadora. Al respecto Meyer enfatiza que la tragedia de la historia es la del ser material, la persona de músculo y osamenta. “Sin duda alguna, aquél eleva lo trágico de la ontología concreta al plano de las dimensiones del tiempo y de las sociedades históricas; pero el hombre es siempre la cuestión predominante, y las dimensiones no son más que una resonancia del conflicto que desgarrar al ser mismo”<sup>471</sup>.

#### **4.1.4. Unamuno y la temporalidad.**

De la misma manera, desde el enfoque epistemológico, la historicidad equivale a *histórico*: lo que en la realidad ocurrió. En tal posición el estudio de la historia es primordial a causa de que empalma con el concepto de *temporalidad*. De aquí

---

<sup>470</sup> Unamuno, Miguel de. *Civilización y cultura*, en *Ensayos*, T. III, 1950, p. 270 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].

<sup>471</sup> Meyer, François. *Ob. cit.* p. 103.

surge la pregunta, ¿cuál es la concepción del tiempo de Unamuno? Es indudable que participa del concepto tradicional del tiempo lineal, por su enlace al cristianismo y forma parte de la herencia metafísica occidental. La cual se pregunta por el hombre como arquetipo de ente creado y no en tanto ser.

Heidegger, en *Sein und Zeit (Ser y tiempo)* publicado en 1927, denomina a la idea del tiempo lineal: conocimiento *vulgar del tiempo*. Afirma que no es válida como criterio ontológico ni hace referencia al ser en tanto existencia humana o *ser-ahí*. Además señala a esa tradición como causante del *olvido del ser*. En concordancia manifiesta que el contexto fenoménico de esa intuición proporciona significado a la palabra *temporalidad* y se deduce de la composición del ser del “precursor estado de resuelto”<sup>472</sup>.

Junto a ello la utilización de la temporalidad como vocablo técnico, por lo demás, debe apartarse de los conceptos de futuro, pasado y presente que propone la noción *vulgar del tiempo*. De igual forma es posible comunicar cierta argumentación equivalente de las significaciones de tiempo subjetivo y objetivo o inmanente y trascendente:

Dado que el ‘ser ahí’ se comprende a sí mismo inmediata y regularmente en forma impropia, es lícito conjeturar que el ‘tiempo’ de la comprensión vulgar del tiempo represente sin duda un fenómeno genuino, pero derivado. Surge de la temporalidad impropia, que tiene ella misma su origen peculiar. Los conceptos de ‘futuro’, ‘pasado’ y ‘presente’ han brotado ante todo de la comprensión impropia del tiempo<sup>473</sup>.

Aunque el legado del tiempo lo objeta Heidegger con la *analítica existencial*, también formuló que la *temporalidad* es el concepto que proporciona significado a la estructura del *ser-ahí* y determina la correlación con la *existencia*<sup>474</sup>. Idea que antes vislumbró Kierkegaard: el tiempo como contexto de la existencia pero en el

---

<sup>472</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, F.C.E., México 1974, 5ª § 54, p. 352-358.

<sup>473</sup> *Ob. cit.*

<sup>474</sup> Ídem. 5ª § 83, p.. 469-471.

sentido habitual del mismo. Tal reflexión la hace, en su *Apostilla incientífica conclusiva a las “Migajas filosóficas”*, sobre el pensamiento abstracto. Él declara que la existencia no se origina sin el pensamiento, no obstante, en aquélla éste está en un ambiente desconocido. Al punto que llega a considerar intangible lo real luego de una serie de interrogantes.

¿Qué significa entonces plantearse problemas de realidad, en el sentido de la existencia, en el lenguaje del pensamiento abstracto, puesto que éste hace justamente lo contrario? ¿Qué es el pensamiento concreto? Es el pensamiento en el que hay un sujeto que piensa, y un cierto algo (en el sentido de algo único) que es pensado, allí donde la existencia da pensamiento, *tiempo* y espacio al pensador que existe. La subjetividad es la verdad; *la subjetividad es la realidad*<sup>475</sup>.

Reflexión que considera Unamuno, para su criterio del tiempo y de la inmortalidad, como un juicio establecido por el cristianismo. Análoga hay otra especulación de Kierkegaard, en *La enfermedad mortal, o la desesperación y el pecado*, cuando alega que creer las cosas al modo cristiano: no es la muerte el fin de todo sino un simple incidente que contiene la suma de la vida perdurable. “El cristianismo es el que ha enseñado al cristiano a pensar de manera tan altamente animosa sobre todas las cosas terrenales y mundanas, incluida la misma muerte”<sup>476</sup>.

En seguida el rector sustenta la inmortalidad en el marco donde encierra los hechos circunscritos en el tiempo, pese a que no niega la eternidad separada de lo real estableciéndose en el ámbito de lo trascendente. De allí deriva el tiempo en la realidad material creada, el hombre entre lo demás como creación y el tiempo de Dios, es decir, la inmortalidad que se concibe mediante la *fe*. “Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros”<sup>477</sup>.

---

<sup>475</sup> Kierkegaard, Soren. *Apostilla incientífica conclusiva a las “Migajas filosóficas”*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p.32-34.

<sup>476</sup> Ídem. *La enfermedad mortal, o la desesperación y el pecado*, en *Ob. cit.* p.36-39.

<sup>477</sup> Unamuno. *DSTV*, III, p. 54-55.

Aunque no es convincente hablar de influjos en Unamuno, por ser un pensador arquetípico, y él lo esclarece mediante el dogma de la resurrección: “La noción nietzscheniana de la vuelta eterna es una idea órfica. Pero la idea de la inmortalidad del alma no fue un principio filosófico (...) Tal descubrimiento, el de la inmortalidad, preparado por los procesos religiosos, judaico y helénico, fue lo específicamente cristiano. Y lo llevó a cabo sobre todo Pablo de Tarso, aquel judío fariseo helenizado<sup>478</sup>.

Es característico de su actitud personal el desacuerdo ontológico a modo de paradoja dialéctica entre la angustia del tiempo y la eternidad. En ese ámbito de lo real establece la concurrencia de tres nociones que restringen al hombre, el ser concreto, y le impiden el *querer serlo todo*: como imperecedero, ubicuo y omnisciente. Ello constituye la tragedia del ser en el enigma del transcurso de la existencia. “El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros tres más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir ayer, hoy y mañana a la vez? ¿Por qué no he de poder estar aquí y ahí a un tiempo? ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?”<sup>479</sup>.

#### **4.1.5. Tiempo cíclico y tiempo lineal.**

Con ese criterio es conveniente agregar que la explicación sobre el tiempo es parte de la historia de la filosofía y su significación se ha modificado por las diversas cosmovisiones del mismo en la historia del pensamiento. Claro está que designar las condiciones del tiempo [perspectiva ontológica, características, reciprocidad con el espacio, conocimiento, conexión con la realidad, entre otras categorías] es medular en la filosofía. Además se afirma que la ontología tradicional es una filosofía del

---

<sup>478</sup> *Ob. cit.* IV, p. 64-65.

<sup>479</sup> Ídem. *Conversación*, en *Ensayos*, T. III, 1950, p. 969 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].

tiempo, en la trayectoria desde las cosmovisiones de los presocráticos<sup>480</sup> a las de Platón<sup>481</sup> y Aristóteles con la infinitud del tiempo que “es número del movimiento según el antes y el después, y es continuo, porque es número de algo continuo”<sup>482</sup>.

Al punto que, con el fortalecimiento del cristianismo, el significado del tiempo se transforma porque rechaza la probabilidad del *tiempo cíclico* postulado por Platón. La creencia cristiana propone que la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, son incidentes exclusivos y le confieren cierta dirección coherente a la *existencia* del hombre. Con esos atributos se concibe *el tiempo lineal* dirigido al futuro y, en efecto, el curso de la historia se extiende en el tiempo. Éste procede de la creación *ex nihilo* y llegará hasta *el juicio final*, el fin del tiempo<sup>483</sup>. La idea cristiana del tiempo, ligada al concepto de la Creación y a la parusía, παρουσία, el retorno del Mesías [*la vuelta al ser*], se cimenta en la concepción judía. No obstante la ideología cristiana se erigió en base a la filosofía griega y acentúa la elasticidad entre los dos criterios del tiempo: cíclico y lineal. Con todo, el programa cristiano del tiempo sintetiza la noción judía, platónica y aristotélica.

En lo particular entronca con la noción platónica representada con la religiosidad del neoplatonismo, puesto que el tiempo humano –la historia— incumbe a la eternidad divina<sup>484</sup>. De manera que la historia del hombre, marcada por distintas épocas, es el trayecto lineal hacia el segundo regreso del Mesías en un futuro hipotético y, según la alegoría del cristianismo, conforma la idea de la eternidad. Aquí las palabras de Unamuno arrojan alguna evidencia para dictaminar la anterior apreciación en base a la fe. “Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el

---

<sup>480</sup> Heráclito. *Fragmentos y números de Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p.7-12.

<sup>481</sup> Platón. *Timeo*, 37c-39d. 47a. en *Diálogos*, Vol. VI, Gredos, Madrid 1992, p. 182-185, 196.

<sup>482</sup> Aristóteles. *Física*, 219a-220b. Gredos, Madrid 1995, p.269-275.

<sup>483</sup> San Agustín. *Confesiones*, libro XI, Akal, Madrid 1986, p.294-296.

<sup>484</sup> Plotino. *Enéada tercera*, III, 7, Aguilar, Buenos Aires 1978, p.171-178.

fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir<sup>485</sup>.

#### 4.1.6. *Lo eterno es real.*

En el caso del concepto de continuidad concierne su problemática a la filosofía, la matemática y la física. Es lo que no tiene limitaciones ni intervalos y no se altera. Fue el modo aristotélico de comprender lo incesante y lo infinito que prevaleció hasta el advenimiento de la ciencia moderna. En ese sentido es oportuno citar el consejo del profesor de Salamanca a un figurado periodista en *¡Adentro!* (1900), escrito que se incluye en *Ensayos*: “Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación *continua*, en el tiempo, de tu *eternidad*, el desarrollo de tu símbolo (...) No encadenes tu fondo eterno, que en el tiempo se desenvuelve<sup>486</sup>.”

En verdad la interrogante de si lo real es continuo o no, lo contesta las teorías de la física. Pese a que en Unamuno está ligado a sus propuestas del *hambre de inmortalidad*, de la divinidad y del amor; este asunto lo vivifica con insinuación poética cuando adviene en sinceridad ontológica:

quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las *cosas* visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo (...) Y ser yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada! ¡Y qué otro sentido puede tener ‘el ser o no ser’. *To be or no to be* shakesperiano, el de aquel mismo poeta que hizo decir a Marcio en su *Coroliano* que sólo necesitaba la eternidad para ser dios; *he wants nothing of god but eternity!* ¡Eternidad!, ¡eternidad! Este es el anhelo: la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es *real*<sup>487</sup>.

---

<sup>485</sup> Unamuno. *Ídem*, VI, p. 24.

<sup>486</sup> Unamuno, Miguel de. *¡Adentro!*, en *Ensayos*, T. III, 1950, p. 211 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].

<sup>487</sup> *Ídem*. *DSTV*, III, p. 46-47.

Así precisa el rector que para instaurar la inmortalidad es indispensable, *sine qua non*, la realidad. Aunque sin renunciar a ser yo o extraviar la conciencia de sí mismo, sumido en la angustia existencial y en la contradicción. Al mismo tiempo ser el otro que también ama y es la voz del alma en diálogo con la distante alma del otro, el lector. Existiendo como divinidad simultánea y comparecencia real, perenne en la infinitud: “Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías, mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarse en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinita y eterna o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto”<sup>488</sup>.

#### ***4.1.7. Códigos de la agonía.***

La condición relevante en el discurso del pensador de Salamanca es invariable, al señalar hacia la antítesis entre lo real y la esperanza de asimilarse a lo inseparable, aunque con la limitación del tiempo imposible de evadir. Mas el tiempo es absurdo porque asegura la inmortalidad, al igual que genera angustia (agonía) o la congoja en el caso del pensador tanto como en la doctrina religiosa que lo identifica. En tal sentido se acoge la interpretación ontológica de Meyer cuando lo toma como referencia en *La agonía del cristianismo*<sup>489</sup>.

Afirma el referido autor que el paralelismo de lo inmortal a lo temporal no es en el pensador poeta dos representaciones del ser, sino el de dos marcos discordantes y sin remedio articulados en su propia contradicción. Uno de esos espacios se enlaza a la realidad en el lindero del *serse*, el otro a la insistencia de la totalidad: del *querer serlo todo*. Y bajo esta condición para el ser material es imposible fugarse del tiempo por lo perpetuo y menos evadirse de lo permanente por el tiempo. Puesto que la eternidad lo reintegra al tiempo de la misma manera que el tiempo lo regresa otra vez

---

<sup>488</sup> Ob. cit. III, p. 51.

<sup>489</sup> Unamuno, M. de. *La agonía del cristianismo*, en *Ensayos*, T. IV, 1950, p. 819 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952].

a lo eterno. “Tal es la forma más sensible de la agonía del ser, y tal es también, en el plano religioso, la ‘Agonía’ del cristianismo: el cristiano no puede hacer, paradójica o, mejor, agónicamente, otra cosa que servir a la vez a dos señores, esto es, al mundo y a Dios, a lo temporal y a lo eterno”<sup>490</sup>.

En efecto, es preciso constatar que en el pensamiento de Unamuno, a lo largo de su obra, hay indicadores del enigma del tiempo antagónico con la eternidad. Son interrogantes relativas a la inmortalidad del alma que de forma inexorable conducen a ser precisadas como la angustia frente al tiempo. Y, por lo demás, características de su contrariedad ontológica en la propia realidad existencial. Tema que se observa, por ejemplo, en *De la correspondencia de un luchador*, ensayo publicado en 1910: “Ya no es que se me agranda mi pasado, que aumentan mis recuerdos: es que se me achica el porvenir, que disminuyen las esperanzas. No es ya la infancia que se me aleja, y con ella mi brumoso nacimiento; es la vejez que se me acerca, y mi brumosa muerte con ella. ¿Comprendes ahora lo de la lucha?”<sup>491</sup>.

#### **4.1.8. La perennidad de la existencia.**

De esta suerte, y a raíz de su posición investigativa, la neoescolástica tiene injerencia en el pensamiento vigilante de Unamuno. Es correlativa a la exploración que efectuó sobre las ideas de Balmes<sup>492</sup> y el empleo del *principio de individuación* o en su defecto del criterio de identidad que hace de sí mismo. El estudioso de carne y hueso que sufrió la tragedia agónica como única posibilidad para perpetuarse en la realidad mediante la obra escrita, intervino en la cultura con su pensamiento para proseguir y estar presente en la inmortalidad; del lado de allá de los genes. Como prolongación de su existencia individual, objetiva y real. Entre tanto descifra:

---

<sup>490</sup> Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 58-59.

<sup>491</sup> Unamuno, Miguel de. *De la correspondencia de un luchador* (en *Mi religión y otros ensayos* de 1910) en *Ensayos*, T. III, 1950, p. 833 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].

<sup>492</sup> Filósofo español citado por Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, notable en el siglo XIX por su disposición escolástica y espiritualista.

Balmes (*Curso de Filosofía Elemental*), y con él los espiritualistas *a priori* que tratan de racionalizar la fe en la inmortalidad del alma, dejan de lado la única explicación racional: la de que la apercepción y el juicio son una resultante, la de que son las percepciones o las ideas mismas componentes las que se concuerdan. Empiezan por suponer algo fuera y distinto de los estados de conciencia que no es el cuerpo vivo que los soporta, algo que no soy yo, sino que está en mí (...) El alma es el principio de la vida, dicen (...) Y sólo tiene realidad externa lo que se mueve. ¿El principio de la vida vive? (...)

La idea de algo individual, (...) es el hecho, el fenómeno mismo. La idea de mí mismo soy yo. Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión, no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal. Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene, a aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento. Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida<sup>493</sup>.

#### **4.2. Dios y lo real.**

La teoría de Unamuno sobre la equivalencia del hombre y lo real junto a la inmortalidad y el verbo, que sintetiza al hombre como Dios y suprema realidad, obedece a su creencia en la cristología intrínseca a los postulados de la doctrina católica. Ese talante lo evidencia en la sección *La esencia del catolicismo*:

Vengamos ahora a la solución cristiana católica, pauliniana o atanasiana, de nuestro íntimo problema vital: el hambre de inmortalidad (...) Y en torno al dogma, de experiencia íntima pauliniana, de la resurrección e inmortalidad de Cristo, garantía de la resurrección e inmortalidad de cada creyente, se formó la cristología toda. El Dios hombre, el *Verbo* encarnado, fue para que el *hombre*, a su modo, se hiciese un Dios, esto es, *inmortal*<sup>494</sup>.

Subraya aspectos exclusivos de la religiosidad frente a la angustia y la duda de no poder verificar soluciones concretas para su aspiración de inmortalidad. Circunstancia que ocasiona la formación de afirmaciones que traslucen la realidad

---

<sup>493</sup> Ídem. *DSTV*, V, p. 80-82.

<sup>494</sup> *Ob. Cit.*, IV, p. 61-66-67.

inefable y, justo, la fe de que hay, pese a la agonía, un propósito *a priori* de humanidad. “Creer en Dios es anhelar que la haya y es además conducirse como si la hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta, la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad”<sup>495</sup>.

#### **4.2.1. El hombre en la realidad de la existencia.**

Nótese que el vizcaíno escribe del afán de inmortalidad que procede de la creencia en Dios, del intrínseco poder que posee la voluntad para la iniciativa y el alcance de la filosofía de la acción. Éste sistema de directriz espiritualista, con percepción romántica, especula que la actividad es el eje de la vida del hombre y la razón de la filosofía. De tal forma con la práctica el hombre muestra la hondura de su ser y la condición ética. En ese rumbo, corrientes como el pragmatismo y el marxismo se estiman filosofías de la acción, conveniente a la importancia que le adjudican a la praxis. Al respecto Marx sostiene en la *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de transformarlo”<sup>496</sup>.

Si se confrontan tales movimientos con la perspectiva de Unamuno sobre lo real, es notable su afinidad con el pragmatismo en cuanto la acción configura *la verdad útil* de una teoría, sin embargo, de plano rechaza las tendencias del materialismo. En todo caso, desde cierta posición subjetiva, acude al procedimiento de la interioridad, originaria de la sugerencia de San Agustín<sup>497</sup> en proximidad ideológica con la usanza de la teología cristiana. También con moderadas orientaciones sociales y el referente a la reflexión de Kierkegaard por aquello de la comparecencia de Dios en lo profundo de la conciencia del existir.

---

<sup>495</sup> Ídem. VIII, p. 149.

<sup>496</sup> Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*, 11, en *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p. 19-22.

<sup>497</sup> San Agustín. *De la verdadera religión*, cap. 39, en F. Canals, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Herder, Barcelona 1979, p. 18.

A la vez enfoca al hombre como el individuo verdadero, lo particular concreto frente a lo abstracto universal del colectivo, con ese talante se manifiesta en la coyuntura de introducirlo a la realidad de la existencia. Es el hombre lo que existe, y por sí, ambas complejidades representan la misma realidad. Además, el relato del hombre materializado es el punto donde asoma lo ontológico. En esta circunstancia es pertinente nombrar a Xavier Zubiri, quien, en *Sobre la esencia*, investiga la esencia como estructura de lo real en tanto ente individual. Él testifica que la “individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de otros individuos, o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos”<sup>498</sup>.

#### **4.3. La inmortalidad del alma, la conciencia y la libertad.**

Casi al final de *El hombre de carne y hueso* Unamuno comenta del alma y su valor en la vida cotidiana, para adentrarse en la conciencia de la inmortalidad de aquélla.

Una alma humana vale por todo el universo, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida. La vida esta no. Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagera más el valor de la pobre vida pasajera. De aquí arrancan todas las afeminadas sensiblerías contra la guerra<sup>499</sup>.

Como problemática entre la vida y la muerte incorpora su posición crítica respecto a la guerra. En seguida es oportuno reseñar un antecedente de experiencia beligerante en tiempos de la niñez, la que describe en la “historia anovelada” *Paz en la guerra* de 1897: “En lo que se pensaba, se sentía, se soñaba, se sufría y se vivía en 1874, cuando brizaban mis ensueños infantiles los estallidos de las bombas carlistas, podrán aprender no pocos los mozos, y aún los maduros de hoy”<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> Zubiri, X. *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1962, p. 139 y sigs.

<sup>499</sup> Unamuno. *DSTV*, I, p. 24.

<sup>500</sup> Unamuno, M. *Paz en la guerra* (Prólogo), en *Narrativa completa*, I, RBA-Instituto Cervantes, España, 2005, p. 161.

Acto continuo prosigue el fragmento previo a la anterior cita: “Sí, uno no debe querer morir, pero la otra muerte. ‘El que quiera salvar su vida la perderá’, dice el Evangelio; pero no dice el que quiera salvar su alma, el alma inmortal. O que creemos y queremos que lo sea”<sup>501</sup>.

#### **4.3.1. Entre la duda y la creencia.**

En rigor el filósofo de Salamanca oscila entre la creencia y la duda. Postura vacilante que le exige no enjuiciar la verdad o lo falso de la proposición *a priori*. Ese hilar delgado lo muestra auto contradictorio porque no hay aclaración razonable de un modo o de otro. La duda le causa angustia al momento de emplazar la inmortalidad como un análisis importante de la existencia. A pesar de todo mantiene la actitud crítica inmediata a la investigación de lo real y la verdad, si bien, al mismo tiempo aprueba el escepticismo. Entretanto se contraponen su creencia religiosa. Asimismo, como en filosofía hay diferencias entre la duda escéptica y la metódica<sup>502</sup>, es permisible deducir su inclinación hacia el escepticismo porque cuestiona la razón.

Mientras, en cuanto al criterio de ¿qué es la creencia? Ésta considera la condición psicológica de aceptar la verdad de un enunciado, sea falsa o verdadera la oración categórica. Pese a que no hay vínculo entre la creencia y la verdad de una proposición, ya que aquélla es subjetiva, aunque esté basada en razones y la verdad participe del enunciado; por otra parte es comprobable. Desde luego que se deben reconocer las interrogantes ¿qué es creer? y ¿qué es saber?

En esta circunstancia el bilbaíno justifica su convicción por motivos personales de índole espiritual y de esa manera proclama el conocimiento del hombre real y

---

<sup>501</sup> Unamuno. *Ob. cit.*, I, p. 24.

<sup>502</sup> Descartes, R. *Discurso del método (la duda metódica)*, Alfaguara, Madrid 1981, p. 24-25.

concreto. Aquí es viable incluir el escrito de Jesús Mosterín: “Si un individuo cree de hecho todas y sólo las ideas en que le resulta racional creer, o al menos está siempre dispuesto a modificar su sistema de creencias en tal sentido, diremos de él que es racional en sus creencias. Si cree más ideas que las que racionalmente puede creer, diremos que es un dogmático; si cree menos, un escéptico”<sup>503</sup>.

#### **4.3.2. La existencia después de la muerte.**

Antes de proseguir con la argumentación de Unamuno es puntual detenerse en la correspondencia que hace entre la inmortalidad y el alma, y verificar ¿qué sentido tiene en él? De modo que las preguntas sobre la inmortalidad o eternidad de Dios<sup>504</sup>, pueden ser: ¿cuál es el porvenir de la existencia del alma después de la muerte?, ¿la conservación de la vida y de la conciencia? De tal índole hay numerosas contestaciones derivadas de mitos, religiones –verbigracia las orientales–, doctrinas y cosmovisiones<sup>505</sup>.

De ellas, por ejemplo la reencarnación, que al ocurrir la muerte el alma se desplaza a otro cuerpo. De esta suerte, el encadenamiento de la transmigración y de reencarnar, configura a la vez un premio o una sanción. Con la penalidad el alma cambia a un cuerpo inferior; si hay compensación a un cuerpo superior; y así, sucesivo hasta el final cuando se fusiona a un astro. La transmigración o metempsícosis es la creencia en las continuas reencarnaciones del alma y está vinculada al concepto de la palingenesia (nacimiento, renovación, regeneración, resurrección o renacimiento)<sup>506</sup>.

Esa idea para los filósofos cristianos significó la *parousía*, el regreso de Cristo Rey, y el establecimiento del reino perpetuo como el hecho siguiente al juicio final. Y con ella se identificó Unamuno por razón de profesar: “El cristianismo, la única religión

---

<sup>503</sup> Mosterín, Jesús. *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid 1978, p. 20-23.

<sup>504</sup> Boecio. *Consolación sobre la filosofía*, V 1, libro V, prosa VI, 1, en C. Fernández, *Los filósofos medievales*, BAC, Madrid 1979, p. 545.

<sup>505</sup> Malinowsky, Bronislav. *Magia, ciencia y religión* (definición del mito), citado por Mircea Eliade en *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1978, p.26-27.

<sup>506</sup> Lessing, G. E. *La educación del género humano*, 1780, en Lessing, *Gesammeltem Werke*, 10 vols., Berlín 1954-1958.

que nosotros, los europeos del siglo XX, podemos de veras sentir es, como decía Kierkegaard, una salida desesperada, salida que sólo se logra mediante el matrimonio de la fe, que es la crucifixión de la razón, según el mismo trágico pensador<sup>507</sup>.

Por consiguiente a la declaración de la palingenesia la respaldan diversas culturas, de éstas a las que denominan “primitivas” y otras de notorio progreso intelectual. Los órficos la idearon, luego fue depurada por los pitagóricos hasta influir en Platón que la incluyó como mito en su obra: *Fedón*; *Fedro*, 249; *República*, 597; *Timeo*, 49. Diálogos donde sustenta que las repetidas reencarnaciones purifican el alma antes de ésta retornar a la esfera de las ideas<sup>508</sup>. A la vez esa creencia entronca con la teoría del dualismo sicofísico, porque el alma vivifica a varios cuerpos, además se articula con la propuesta de la conexión entre la mente y el cuerpo<sup>509</sup>. De allí que Aristóteles no imagina posible la inmortalidad individual y sin demora define el alma<sup>510</sup>.

Otra solución afirma que el alma perdura. Teoría acogida por algunas religiones, aunque la enfatiza el cristianismo con el uso de la razón. Tiene precedentes en Platón y otros pensadores. Con todo, se advierte, es conocido que la pregunta filosófica de la inmortalidad no se restringe sólo a la solución de Platón. El tercer argumento, el católico, asegura la prolongación individual del alma seguida por la resurrección de los cuerpos, el cual descifra Unamuno a través del ritual de la transustanciación:

Y a este dogma central de la resurrección en Cristo y por Cristo, corresponde un sacramento central también, el eje de la piedad popular católica, y es el sacramento de la Eucaristía. En él se administra el cuerpo de Cristo, que es el pan de la inmortalidad. Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético<sup>511</sup>.

---

<sup>507</sup> Unamuno. *Ídem*, X, p. 185.

<sup>508</sup> Platón. *Fedón*, 65a-68a, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p.40-42.

<sup>509</sup> Aristóteles. *Metafísica*, 985b – 986a.

<sup>510</sup> Ídem. *De anima*, II, 1, 412a-413a. Juárez Editor, Buenos Aires 1969, p.47-50.

<sup>511</sup> Unamuno. *DSTV*, IV, p. 61-68-69.

Aparte de las explicaciones ya anotadas, con igual talante contribuyen las definiciones aristotélico-tomistas que interpreta Santo Tomás en la *Suma teológica* (q. LXXV) y en la *Suma contra gentiles* (I, 57). Él revela que hay un fundamento intelectual, de procedimiento *per se* separado del cuerpo, el *intelecto*, el cual es intangible, inmaterial, y por otra parte sobrevive; por tanto es inmortal<sup>512</sup>. La síntesis aristotélico-tomista aunque racional, sin embargo, es de procedencia empírica. En la teología tomista —y, común, en la teología católica— la inmortalidad del alma se piensa como una *inmortalidad por participación* y no, como la inmortalidad de Dios, una *inmortalidad por esencia*<sup>513</sup>.

Investigadores como Kant y Unamuno destacan que la razón especulativa es insuficiente para suministrar alguna prueba en favor de la inmortalidad, sea esta racional o empírica. Pese a todo esto no significa, según ellos, que el alma no sea inmortal. Sólo resulta que lo es por principios diferentes de los habituales alegatos en los análisis que se han hecho. Por tanto Kant presume que la inmortalidad es un supuesto de la razón práctica<sup>514</sup> y para Unamuno es consecuencia de *hambre de inmortalidad*.

#### **4.3.3. La interpretación del alma.**

A renglón seguido es obligante aclarar que la palabra alma deriva del latín *anima*, raíz del griego ἄνεμος, *ánemos*, viento. Tiene igual sentido que *spiritus*, ψυχή, *psikhé*, de soplo, aliento o vida. Se entiende como el chispazo vital del cuerpo o el germen inmaterial que es el principio de la vida, de la sensibilidad y del siquismo. En ocasiones como alma es calificada la mente y también se le denomina espíritu. De hecho la concepción del alma nace de la interrogación del hombre a sí mismo, de la entraña de su naturaleza y además se emparenta a dos temas opuestos:

---

<sup>512</sup> San Agustín. *Suma contra gentiles*, libro I, cap. XI, vol. 2, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid 1980, p. 331.

<sup>513</sup> *Ob. cit.*

<sup>514</sup> Kant I. *Crítica de la razón práctica*, cap. 3, Losada, Buenos Aires 1977, p. 105.

el carácter de la vida como auto movimiento y reproducción y, de otro lado, la condición de los actos intelectuales<sup>515</sup>.

Frente a tal razonamiento Platón como precedente esclareció la noción dualista del alma y el cuerpo. Hizo hincapié en la inmortalidad del alma y ésta sólo es admisible si existe libre del cuerpo que la retiene. También introdujo la constitución del alma en el libro IV de la *República*, así como la inmortalidad de la misma en el *Fedón*, al mismo tiempo la preexistencia en el *Fedro* y su supervivencia en la *República* y las *Leyes*. De esta actitud en el *Menón* Sócrates dialoga con aquél y manifiesta: “SÓCRATES: Los sacerdotes y los poetas dicen que el alma del hombre es inmortal, y que unas veces le llega el fin –a lo que llaman morir— y otras nace de nuevo; pero que jamás se destruyen [...] Así, puesto que el alma es inmortal y nace muchas veces, ha visto todas las cosas antes”<sup>516</sup>.

El punto de vista de Aristóteles es otro porque interpretó el alma desde la noción del acto y la potencia, y del estudio de la concepción hilemórfica (de ὕλη, *hyle*, materia y μορφή, *morphé*, forma). Para esta teoría, aceptada por la Escolástica, los elementos de la naturaleza (realidad) se constituyen de dos nociones metafísicas: materia y forma. Al punto que la materia es el inicio de la potencialidad o lo posible, y la forma de la actualidad y la perfección. Además son dos de las cuatro causas aristotélicas, las intrínsecas, ya que combinadas derivan en la sustancia de las cosas (lo real). Por consiguiente, según Aristóteles, el alma es *aquello por lo cual primariamente vivimos, sentimos y entendemos*. Es sustancia por ser la forma del cuerpo como el ímpetu de la vida. De esta condición la vislumbró el estagirita cuando proclama: “El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia”<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> Searle, John. *Mentes, cerebros y ciencia (el problema mente-cuerpo)*, Cátedra, Madrid 1985, p.17-32.

<sup>516</sup> Platón. *Menón*, 81<sup>c</sup>-86<sup>b</sup>., en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982.

<sup>517</sup> Aristóteles. *De anima*, II, 1, 412<sup>a-b</sup>. Juárez Editor, Buenos Aires 1969, p.47-50.

Por consiguiente si el alma no existe sin el cuerpo no puede ser inmortal. Al punto que el alma como acto es conformación y sustancia. Significa que la configuración de un cuerpo tiene la potencialidad de la vida. “Nosotros hemos definido, en términos generales, lo que es alma: ella es una sustancia en el sentido de la forma, es decir, la esencia de un cuerpo de una cualidad determinada (...) En realidad el alma no es la esencia y la forma de un cuerpo artificial sino de un cuerpo natural orgánico, es decir, que tiene un principio de movimiento y reposo en sí mismo”<sup>518</sup>.

La articulación sustancial que defiende Aristóteles entre el alma, la forma y el cuerpo, la potencia y la materia, concluye con la hipótesis *emanatista* de Plotino. Para éste pensador el alma es la tercera hipóstasis —el alma del mundo— que intercede entre el entendimiento y el mundo (la realidad). Plotino como buen platónico asegura que el hombre es el alma, ésta es divina y la equipara con la conciencia<sup>519</sup>. Idea que después reanuda san Agustín<sup>520</sup> y al final es contundente con Descartes y la *res cogitans*<sup>521</sup>.

En efecto, desde san Agustín se insiste en la particularidad pensante del alma como concepto de la herencia neoplatónica y de la espiritualización progresiva. De acuerdo a este pensador es una sustancia inmortal, espiritual y liberada del cuerpo, que aparece por la decisión creadora divina. El núcleo de la subjetividad en el hombre: “un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre”. En el alma el hombre coincide con Dios y la verdad. Simultáneo es el icono de la Trinidad: el alma es una con diversas facultades<sup>522</sup>.

---

<sup>518</sup> *Ob. cit.* II, 1, 412<sup>a</sup>-413<sup>a</sup>.

<sup>519</sup> Plotino. *Enéadas*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*, Herder, Barcelona 1982, p.126-129.

<sup>520</sup> San Agustín. *Tratado de la santísima trinidad*, I X, cap. 3, vol. 2, en C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid 1989, p. 422).

<sup>521</sup> Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid 1977, p. 23-24.

<sup>522</sup> San Agustín. *Ob. cit.*

#### 4.3.4. *El alma desde la modernidad.*

En el inicio de la era moderna Descartes restablece la hipótesis del dualismo de alma y cuerpo. Pero es más drástico porque dispone la sustancia como pensamiento y extensión. Ya que el *cogito* destaca la conciencia como la vía legítima hacia el conocimiento, por tanto el concepto de alma se reduce al de conciencia. Revoluciona así el enfoque propuesto por Plotino, el mismo que continúa Agustín de Hipona. Pese a esto, Kant bajo el influjo de Hume determina que la realidad sustancial del alma es ficción, la señala como una proposición increíble: *el yo* no puede pensarse como *alma sustancial* e inmortal. En todo caso es un pensamiento que organiza a la razón en su función psicológica de correlacionar. Además de ser una premisa de la razón práctica, en otras palabras, de la moralidad<sup>523</sup>.

En la contemporaneidad el vocablo alma es poco acogido en el léxico filosófico, aunque, y a diferencia, es aceptado como concepto. Tal precedente se atribuye a Kant. El alma, a semejanza del mundo y la libertad, es una conjetura de la razón. Necesaria para la humanidad y, pese a no configurarse como una idea verídica, su empleo ordenador le autoriza a reunir el conocimiento real en un conjunto más vasto. Por ende el alma termina equiparada con la conciencia. De esta forma en la actualidad la filosofía sustituye a la investigación del principio del alma por la condición del hombre en el espacio de la realidad, mediante las cualidades más distintivas de aquél como la conciencia y la libertad. Al límite Gilbert Ryle afirma que el concepto de alma resulta de un *error categorial* o especie de metáfora<sup>524</sup>.

Unamuno al pensar sobre el alma lo hizo referente a la conciencia. Desde luego: “Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia

---

<sup>523</sup> Kant I. *Ob. cit.*

<sup>524</sup> Ryle, Gilbert. *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires 1967.

individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es cosa evidente”<sup>525</sup>.

#### **4.4. Conciencia y finalidad.**

En esta situación es conveniente mencionar el principio de finalidad —coincide con Unamuno en su búsqueda de la inmortalidad— como enunciado tautológico, éste asegura que todo ser consciente al actuar lo hace por un fin. Puesto que trabajar con una finalidad es propio de los seres conscientes. En verdad, obrar con intencionalidad, ser consciente y proceder con un fin es lo mismo. A la par se demuestra la redonda sugerencia del pensador poeta. “Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo (...) Si el sol tuviese conciencia, pensaría vivir para alumbrar a los mundos, sin duda; pero pensaría también, y sobre todo, que los mundos existen para que él los alumbrase y se goce en alumbrarlos y así viva. Y pensaría bien”<sup>526</sup>.

Incluso Unamuno prosigue y ahonda en su dramática concepción de la conciencia como la penosa lucha en condición agonal para garantizar la vida. “Y toda esa trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia”<sup>527</sup>.

A la altura del III capítulo, *El hambre de inmortalidad*, el profesor escribe del afán de perennidad que posee el hombre, a eso lo definen como amor y quien ama desea eternizarse en lo amado. “Lo que no es eterno tampoco es real”<sup>528</sup>, diría.

---

<sup>525</sup> Unamuno. *DSTV*, V, p. 78.

<sup>526</sup> *Ob. cit.* I, p. 25.

<sup>527</sup> *Ídem*, p. 26.

<sup>528</sup> *Ídem*. III.



## 5. VERBO Y REALIDAD

### Capítulo I

#### 5.1. *Don Quijote, un hombre real y el quijotismo.*

En la última sección *Del sentimiento trágico de la vida* aparece la: *Conclusión: Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea*. En este pasaje Unamuno declara que la especulación filosófica se origina en la representación histórica que el hombre compone mediante el lenguaje y con éste conoce la realidad. De modo que se razona a partir de lo pensado por los antecesores. En consecuencia la alegoría es el lenguaje y la razón, es la voz interna, el verbo. La palabra que nombra y crea la realidad cuando inventa el mundo, la persona, la sociedad, la historia y la cultura. “Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía (...) La representación es, pues, como el lenguaje, como la razón misma —que no es sino el lenguaje interior—, un producto social y racial, y la raza, la sangre del espíritu es la lengua”<sup>529</sup>.

El salmantino emplea el concepto de raza<sup>530</sup> en sentido lingüístico, espiritual y metafórico. Más bien cultural y como acción real, aunque intersubjetiva, del hombre concreto supranacional identificado con la lengua castellana. Con todo, tal forma de voz, con la significación que ya se puso en claro, la reitera Unamuno en distintos escritos.

De ellos, en el libro *Americanidad* —neologismo de su autoría—, se incluye el artículo *El pueblo que habla español*. Allí explica: “Mas esta nuestra raza no puede pretender consanguinidad; no la hay en España misma. Nuestra unidad es, o más bien

---

<sup>529</sup> Unamuno. *DSTV*, p. 207-208.

<sup>530</sup> En la actualidad el término de raza es anacrónico para distinguir a los humanos desde el enfoque antropológico cultural. Entretanto la sociología con amplitud significativa usa el vocablo etnia y étnico [de *étnos*, pueblo: se entiende como cultura compartida y conciencia de identidad tradicional con raíz histórica] en sustitución del de raza. Aunque se emplea en biología en el sentido del animal de una misma especie o variedad. Más lo usan quienes crían perros y ganado. No obstante, los zoólogos poco lo aplican.

será, la lengua, el viejo romance castellano convertido en la gran lengua española, sangre que puede más que el agua, verbo que domina el Océano”<sup>531</sup>.

Incluso lo señaló en el *Rosario de sonetos líricos*<sup>532</sup>, poemario de 1911, con exactitud en la poesía *La sangre del espíritu*:

*La sangre de mí espíritu es mi lengua  
y mi patria es allí donde resuene  
soberano su verbo, que no amengua  
su voz por mucho que ambos mundos llene.*

*Ya Séneca la preludió aún no nacida,  
y en su austero latín ella se encierra;  
Alfonso a Europa dio con ella vida,  
Colón con ella redobló la tierra.*

www.bdigital.ula.ve

*Y esta mi lengua flota como el arca  
de cien pueblos contrarios y distantes,  
que las flores en ellas hallaron brote  
de Juárez y Rizal, pues ella abarca  
legión de razas, lengua en que a Cervantes  
Dios le dio el Evangelio del Quijote.*

*Salamanca, 10 de octubre de 1910*

---

<sup>531</sup> Unamuno, Miguel de. *El pueblo que habla español* [en *El sol*, Buenos Aires, 16 de noviembre, 1899], en *Americanidad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 21-22.

<sup>532</sup> Ídem. *La sangre del espíritu* [en *Rosario de sonetos líricos* (1911)] en *Obras completas*, VI, Escelicer, Madrid 1968, p. 375.

## **5.2. Dios, la palabra y el diálogo.**

La idea de Dios concurre en sus introspecciones a tenor de realidad que se muestra como conciencia, creación, existencia, historia y sociedad. Al mismo tiempo que libera al mundo de la negación, celebra la única posibilidad de las cosas con la intervención del verbo como equivalente de la perceptible exteriorización de lo real.

Dios no es sentido sino en cuanto es vivido, y no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Él (...) ¿No se dice en la Escritura que Dios crea con su palabra, es decir, con su pensamiento, y que por este, por su Verbo, se hizo cuanto existe? (...) Hemos creado a Dios para salvar el Universo de la nada, pues, lo que no es conciencia y conciencia eterna, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia<sup>533</sup>.

### **5.2.1. El lenguaje es la carne de la realidad.**

El profesor de Bilbao prosigue su disertación sobre la filosofía, y cuando, al fracturarse el pensamiento mitológico entra el tema del hombre, la razón y la dialéctica, para alcanzar la madurez el discernimiento en el ejercicio de lo real. Además la filosofía toma el conocimiento de sí en Atenas con Sócrates:

y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social. Y es hondamente significativo que la doctrina de las ideas innatas, el valor objetivo y normativo de las ideas, de lo que luego en la Escolástica, se llamó realismo, se formulase en diálogos. Y esas ideas, que son la realidad, son nombres, como el nominalismo enseñaba (...) El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne<sup>534</sup>.

En verdad al diálogo se accede a través del lenguaje y éste despliega su amplia realidad, frente a la estricta reunión del par de copartícipes, propagándose en el tiempo, sobrepasa a la persona. El pensamiento, por la concurrencia del lenguaje,

---

<sup>533</sup> Unamuno. *DSTV*, VII, p. 129-130.

<sup>534</sup> *Ob. cit.*, p. 208-209.

fluye en lo espiritual y se erige colindante con la materialidad de lo real; “limitado por la palabra, que es su cuerpo social”<sup>535</sup>.

Y se diseña como la herencia de la sociedad para entregarla al hombre, ya prevista con antelación por medio del aprendizaje en el proceso de socialización y como factor cultural de la memoria colectiva. En efecto “no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etcétera, 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”<sup>536</sup>.

### ***5.3. El hombre y la realidad de las ideas.***

Claro está, y en base a la socialización de la lengua como identidad de la “raza” —que de acuerdo a Unamuno no es un criterio somático ni nacional sino como referencia de quienes la hablen—, lo perentorio de comunicar el pensamiento conduce por medio del lenguaje a mostrar las ligaduras con el inconsciente. Y éste se transforma en componente de la razón y de la lógica, que están al servicio del instinto de preservación. “Y sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica”<sup>537</sup>.

A la par, la realidad para ser lo que es no depende de la sistematización ni de conceptos, la cultura no es un hecho sin el hombre. “La verdad concreta y real, no metódica e ideal es: *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. Mas, por otra parte, la Historia, el proceso de la cultura no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la historia y la humanidad somos

---

<sup>535</sup> Ídem, IX, p. 166.

<sup>536</sup> Ídem, VII; *Ob.*, IV, p.578

<sup>537</sup> Ídem, V, p. 85.

los sendos hombres, cada hombre, cada individuo. El individuo es el fin del Universo”<sup>538</sup>.

En efecto Unamuno reconoció que las ideas son reales porque el hombre las inventa cuando piensa y en él opera esa teoría para generar nuevos pensamientos. ¿Sin imaginación, aquél no existiría? En ese espacio intervienen los personajes, ¿ficticios?, de la literatura, de las leyendas y los mitos. En específico Don Quijote como resonancia en el lector, ¿aquél en el proceder del hombre es más que un juego de palabras?

### ***5.3.1. El quijotismo filosófico y la filosofía quijotesca.***

He allí un acertijo que resuelve el pensador con la propuesta del quijotismo. En esa posición es pertinente lo escrito por García Nuño respecto a los sujetos del imaginario como el genio de la triste figura. Refiere que estos personajes en la proporción que incitan a la acción, iluminan la conciencia o transmiten aliento para vivir, son reales, ya que sin más prevalece lo que construyen.

Aunque lo que habría que decir es que el hidalgo manchego es más real para nosotros que el recuerdo de aquellos hombres de carne y hueso, que también forma parte de ese mundo de las ideas. La comparación no debería ser entre el ente de ficción y un hombre, sino entre aquel y el recuerdo de este, pero de esta manera queda acentuado lo que quiere decir sobre los entes de ficción, aunque deje un poso de ambigüedad<sup>539</sup>.

---

<sup>538</sup> Ídem, p. 209-210.

<sup>539</sup> García Nuño, Alfonso. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*, Encuentro, Madrid 2011, p. 306.

El vizcaíno inquiere sobre la búsqueda del héroe del pensamiento, quien no es un filósofo que en concreto haya vivido, un ser ficticio pero de acción:

más real que los filósofos todos; es a Don Quijote. Porque hay un qui jotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía qui jotésca (...)

Y el Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritu.

Y el qui jotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura hija de la locura de la cruz. Y por eso es despreciado por la razón. La filosofía en el fondo aborrece al cristianismo y bien lo probó el manso Marco Aurelio (...)

La tragedia de Cristo, la tragedia divina, es la de la cruz (...) Y la otra tragedia, la tragedia humana, intrahumana, es la de Don Quijote (...)

¿Y qué ha dejado Don qui jote?, diréis. Y yo os diré que se ha dejado a sí mismo, y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías.

Es que Don Quijote se convirtió. Sí, para morir el pobre. Pero el otro, el real, el que se quedó y vive entre nosotros, ese sigue alentándonos con su aliento, ese no se convirtió (...)

Y volverá a preguntárenos: ¿qué ha dejado a la Kultura Don Quijote? Y diré: ¡el qui jotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética. Toda una lógica, toda una ética, toda una religión sobre sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional (...)

Pero Don Quijote oye ya su propia risa, oye la risa divina, y como no es pesimista, como cree en la vida eterna, tiene que pelear, arremetiendo contra la ortodoxia inquisitorial científica moderna (...)

¿Cuál es, pues, la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar en el desierto. Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora<sup>540</sup>.

---

<sup>540</sup> Unamuno. *DSTV*, p. 210-219.

#### 5.4. *La tragedia del quijotismo y el hombre real de América.*

Es oportuno mencionar que Nelson Orringer, en la *presentación* de *Americanidad* —colección de artículos de Unamuno sobre la América hispana—, hace referencia a *seis etapas biográficas* que organizan el ideario del pensador salmantino, conforme a esto llega al florecimiento en la última fase entre 1904-1936; periodo de la publicación *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Al mismo tiempo escribe que su religión íntima de la madurez se fundamenta en el *sentimiento trágico de la vida* como sumario personal de las creencias protestante y católica. “Incapaz de reconciliar la fe y la razón, hace de esta incompatibilidad una religión nacional, cuyo Evangelio es el Quijote reinterpretado en este sentido, con una base emotiva en el sentimiento trágico de la vida. Frente a América, Unamuno se fija ahora sobre todo en sus grandes individuos en cuanto figuras trágicas”<sup>541</sup>.

De ellos considera la analogía entre *Don Quijote y Bolívar*, que introduce en el comentario así intitulado, allí manifiesta la admiración por el Libertador y sus quijotadas. El hombre real, histórico, de carne y hueso. A quien el rector prefiere estudiar, antes que a la multitud, a través de su biografía, el perfil psicológico y la tragedia existencial del prócer en la realidad histórica de la emancipación americana. Él se aproxima a Bolívar con la lectura de la *Historia constitucional de Venezuela*, de José Gil Fortoul, en el capítulo IV del libro III. “Y cuando vuelva yo a hacer otra edición de mi *Vida de Don Quijote y Sancho, comentada y explicada*, no os quepa duda de que la aumentaré incluyendo en ella pasajes de la vida del Libertador”<sup>542</sup>.

---

<sup>541</sup> Orringer, Nelson. *Presentación. Unamuno y la “americanidad”*, en *Americanidad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 6-7-11.

<sup>542</sup> Unamuno, M. de. *Don quijote y Bolívar* [*La Nación*, Buenos Aires, 30 de enero, 1907], en *Americanidad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 70.

Por otra parte Unamuno se identificó con Bolívar en virtud de su procedencia.

Me permitiréis, benévolos lectores americanos, que como vasco que soy por todos treinta y dos costados, me detenga en la vasconía del Libertador (...) ¡Cuántas veces en un verano que pasé cerca de Cenarruza no me he detenido desde los balcones de esta vieja colegiata, antigua hospedería acaso para los peregrinos que pasaban por Vizcaya en piadosa romería a Santiago de Compostela, a contemplar allá abajo, en el valle, el lugar de Bolívar, de donde tomó su nombre y su origen el Libertador!<sup>543</sup> .

Reconoce en Bolívar su fidelidad al quijotismo y varias leyendas lo refieren.

Conocida es la anécdota, que he leído en Ricardo Palma (*Mis últimas tradiciones peruanas y cachivacherías*, Barcelona, 1906), sobre la última frase de Bolívar, cuando éste en sus últimos días, preguntó a su médico si sospechaba quiénes habían sido los tres más insignes majaderos del mundo,

y al decirle el médico que no, contestó el Libertador: ‘¡Los tres grandísimos majaderos hemos sido Jesucristo, Don Quijote y... yo!’ Él mismo, pues, se incluyó, según tradición con Don Quijote<sup>544</sup>.

Al momento, el pensador poeta se pregunta sobre la ontología de Bolívar, por un párrafo que le impresiona al mostrarse la hondura del alma desolada del héroe.

Es cuando en 1824 escribía al marqués del Toro: ‘Entienda usted, mi querido marqués, que mis tristezas vienen de mi filosofía, y que soy más filósofo en la prosperidad que en el infortunio. Esto lo digo para que usted no crea que mi estado es triste, y mucho menos mi fortuna’. ¿No os dice nada esto del hombre triste en la prosperidad y triste por filosofía? ¿Llegaría Bolívar a sentir la angustia metafísica de todos los grandes?, la terrible voz que surge del silencio de las eternas tinieblas y nos dice: y todo, ¿para qué?<sup>545</sup>

---

<sup>543</sup> *Ob. cit.*, p. 69-70.

<sup>544</sup> *Ídem*, p. 70

<sup>545</sup> *Ídem*.

## CONCLUSIÓN

(Consecuencias y actualidad)

Lo real se delimita de acuerdo a las hipótesis epistemológicas, es decir, con teorías del conocimiento para comprenderlo, asimismo mediante la ontología en tanto ser como ente o realidad común. En seguida asoman interrogantes: ¿lo real es idea, consumación material o ambos?, ¿se conoce con la percepción y la experiencia?, ¿interviene la conciencia para discernirlo? En consonancia cuando Unamuno tomó parte sobre estos temas, con su idea de la realidad, en el contexto del entre siglos XIX y XX, hace público el ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Allí menciona los supuestos filosóficos, ontológicos, científicos, sociales, políticos, teológicos e interculturales de la época.

Por consiguiente es imprescindible agregar el salto espiritual que propiciaron en él dos doctrinas antagónicas pero no inconciliables. De un lado el cristianismo en la esfera religiosa —lo interno— y por el otro el socialismo en el plano político y social —lo externo—, caracterizan en su juventud la crisis de la conciencia, la apreciación de lo real y en efecto cambiaron su vida. Lo cual derivó en una actitud particular, fiel a sí mismo, crítico y contradictorio, de hacer política sin apearse en apariencia a ningún modelo político-económico, así elaboró su propia visión. En cuanto a la devoción como sistema personal, no ecléctico por original, la sintetizó en una doctrina sincrética entre procesos católicos y protestantes, edificada en la ética y la teología cristológica.

De hecho los dilemas de la fe religiosa y la preocupación política lo condujeron a sugerir su intuición de lo real como dos hemisferios de la misma realidad, que ejemplificó en las posturas medulares *Del sentimiento trágico de la vida*: por un lado *el hombre de carne y hueso*, individual y concreto, en coherencia con *la inmortalidad* y *el verbo*, siendo esas síntesis el conjunto de la realización del sentido de lo real; por el otro el entendimiento de *Dios* como la realidad verdadera. A la par la conciencia,

que advierte y siente las dos esferas, es lo único real con cualidad sustancial; siendo lo contrario –de la conciencia— lo aparente y lo fenoménico. Puesto que el hombre crea a Dios para proteger al universo del nihilismo. De ese modo establece su método de la contradicción, la duda y el escepticismo.

Con tal particularidad la filosofía de Unamuno, tachada de asistemática y paradójica se fundamenta en entender la contradicción como categoría de lo real que él declara irracional. En tal posición el lenguaje es la carne de la realidad. Aseguró que la filosofía, como hermana gemela de la poesía, trata de la meditación sobre el sentimiento. Ello forjó en él la determinación de acudir a la táctica quijotesca de la *sinrazón*. Así establece el concepto de lo real que refiere al *hombre de carne y hueso* como cosa, *res* o realidad, además de ente indivisible y concreto.

Al mismo tiempo que asomó la idea de la doble realidad como la suma de lo real se vincula a los principios de unidad y de continuidad. Justo aclaró que la esencia del hombre, como unidad, es seguir existiendo y no morir –la continuidad— haciéndose inmortal. Al punto dedujo que el enlace se produce entre el hombre y el tiempo, con los modos intrínsecos de aquél y que además lo caracterizan como: existencia, percepción y voluntad; sobre todo por tener conciencia de sí, de las cosas del mundo, de su localización en el espacio y el tiempo, y del significado de la historia.

En Unamuno representa lo mismo, en comparación con la inmortalidad del alma, el enigma de la vida y del alma –la conciencia— como la encrucijada entre las dos realidades: una la tangible, la material, de las cosas, la del hombre de carne y hueso; y la otra intangible, la de los pensamientos o la conciencia, además inteligible ya que es posible comprenderla. De hecho exhorta a prevalecer sobre la realidad, orientarla en favor del hombre y así acrecentar su conciencia con la ayuda de la prosperidad y del poder político. Si bien invita a prescindir de lo real una vez alcanzada la finalidad que es más espiritual que política.

A sabiendas su concepción de la realidad radica en la visión trágica y agonal –de lucha— de la vida. Esto deja ver que su idea de la contradicción es consciente, entre otras causas porque señala un juicio teleológico, con la trascendente pregunta ¿para qué el hombre?, en oposición a la perspectiva pragmática y mecanicista de la realidad conveniente a la ciencia moderna.

Al presente, ¿no sería impropio afirmar que en el pensamiento del proteico bilbaíno se detectan influjos de otros pensadores?; ello en consideración de la originalidad de su obra. Aunque en tal cuestión inestable es preferible indicar que conoció la inspiración de profusos autores, porque fue un lector incansable y con especial creatividad. De obra excepcional ya que englobó diferentes géneros: novela, cuento, ensayo, poesía, dramaturgia y epistolar. Artes donde fijó su proyecto filosófico en torno al hombre individual mas no colectivo. De esta forma don Quijote le sedujo la imaginación.

En aquel momento intuyó que las ideas son reales porque el hombre las inventa cuando piensa y opera con esa presunción para generar nuevas reflexiones. He allí el acertijo que resuelve con la propuesta del quijotismo, la cual resulta de la búsqueda del héroe del pensamiento; quien no es un filósofo que haya vivido, sino un ser ficticio pero de acción. Al punto que su introversión emerge de la España idealizada, arquetípica, idónea para sobreponerse a la desesperanza de la real. En seguida su héroe y emblema es don Quijote como un atributo de la realidad contenida en el lenguaje.

Para Unamuno la filosofía se origina en la representación histórica que el hombre establece con el lenguaje y el entendimiento de la realidad. Al igual que la idea de Dios interviene en sus introspecciones a tenor de lo real y se muestra como conciencia, creación, existencia y sociedad. De esta suerte libera al mundo de la negación, de la nada –del nihilismo—, y lleva a cabo la única posibilidad de las cosas con la intervención del verbo; el equivalente perceptible y exterior de la realidad.

Entonces así lo persuade la historia menuda del anónimo hombre del pueblo y propone la tesis de la *intrahistoria*. Para aproximarse a ella es imprescindible la Historia, puesto que allí reside la realidad que discurre en lo social. En tal sentido su obra filosófica establece un referente progresivo de la filosofía en España. Del mismo modo optó por la mesura contemplativa y encuentra lo concreto que salta a la vista. En seguida compone su idea por medio del signo que transparenta el motivo radical: la realidad.

Al paso perfila el argumento de la alienación de la conciencia, en otras palabras, la ideología que reduce lo real a ejemplos, ideas, ficciones, creencias y sofismas. Según Unamuno la realidad de la conciencia y de lo social, junto al objeto de aquella falsa realidad, están en riesgo. Con esa deducción enunció el concepto de *ideoclasta* y se convierte en destructor de las ideas que atrapan, ciegan y aíslan a los hombres porque pierden el discernimiento. Por consiguiente es indispensable liberarse de ellas sino son útiles como mensajeras del espíritu y si, además, engañan a la conciencia. El salmantino sostuvo la disposición de desarticular la *ideocracia*, en otras palabras, el gobierno de las ideas. Ese empeño impulsó su obra y tenía por objeto anticipar la llegada del *hombre nuevo*.

A la vez se vincula al existencialismo en condición de precursor. Lo demuestra cuando resuelve el principio de la facticidad de la existencia como un hecho real y cierto, desde el *sentimiento trágico de la vida* en el sentido de criterio de la verdad, a través del pragmatismo que concluye en la acción o lo verdadero. Esto lo lleva al escepticismo para negar lo que antes afirmaba. En el acto se instala en la contradicción como categoría de la realidad y refuta lo real objetivo y abstracto, incrédulo frente a la razón dogmática. En consecuencia la finalidad de su proyecto consiste en atestiguar al hombre de carne y hueso, junto a la trama de sinrazones que lo arropa. Tarea que lo convierte en el filósofo precedente del existencialismo expresado en las décadas subsiguientes.

Todavía, pese al adelanto de los derechos humanos, el pensamiento crítico de Unamuno mantiene vigencia, porque como intelectual cultivó el compromiso social —adoptado después por los existencialistas—, cuando aún la justicia del hombre, como legislación ética, es vulnerada con doblez y utilizada con la excusa de la libertad y la democracia. El pensador poeta indujo que la dignidad, el albedrío espiritual y la paz, son bienes inherentes; aunque no el sacrificio, con la guerra que hacen los políticos insensibles, de los hombres que *son fines en sí mismos*. Aquellos valores facilitan el encuentro con la felicidad, ya que ésta no descansa en principios legales ni políticos sino en la intensidad existencial, porque es *de ellos mismos* como personas.

Desnudó la frágil ética de la ciencia y de la tecnología, así como las tendencias racionalistas —el idealismo y el positivismo (cientificismo) — limitadas para alcanzar la felicidad en el ambiente de insatisfacción de la cultura en el pliegue de los siglos XIX y XX. En aquel tiempo la vida y la realidad carecían de significación y propiciaban el desconcierto. A causa de ello la conciencia se comprime con el aumento del inconsciente y decrece la percepción de lo real. Entretanto Unamuno observó que la ciencia y la tecnología se orientan hacia la ventaja económica de índole mercantilista. Incluso descubre que la exigencia del artefacto, la máquina, el objeto, impide la libertad y conduce a la persona hacia la tragedia.

En realidad, a cien años de la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*, se desprende la interrogante: ¿mantiene actualidad el razonamiento de Unamuno? En efecto hoy las personas atestiguan la inversión de la realidad, el manejo de la conciencia, la razón se torna irracional y paradójica con la persistencia del idealismo y del sistema neopositivista. Mientras la ética es acomodaticia, flexible y dudosa frente a la ciencia y la tecnología negociables. Simultánea la innovación informática y comunicativa maniobra la realidad virtual paralela. Al punto el rector avizoró el probable riesgo de la ciencia y de sus aplicaciones en el transcurso de la

deshumanización individual y social. Con similar intuición también anticipó la tendencia ecológica y conservacionista, advirtiendo el alcance del estremecimiento estético del paisaje y de la conciencia de la naturaleza para el equilibrio del planeta y de la continuidad humana.

Al mismo tiempo lo real se transfigura en simple mercancía tanto como la libertad y la felicidad se desdibujan en símbolo. Mientras el sentimiento trágico desborda la vida de los pueblos y del hombre contemporáneo. Hoy es imprescindible Unamuno para comprender al país vasco, España y Europa, a más de señalar paralelismos con otras regiones del planeta. Si bien, supera la demarcación de su tiempo, se presume pesimista frente a la congoja y lo escatológico —en el sentido de la fe religiosa—, pues, articula su existencia a un escenario en verdad dramático. No obstante auguró la esperanza y la libertad de la conciencia mediante el ejercicio interno de correlato espiritual, la resonancia ética y la aspiración de la inmortalidad. En general ello constituye la conjetura ontológica de su conocimiento de la realidad.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)



## BIBLIOGRAFÍA

### I. APÉNDICE PRIMARIO

(Relación de citas, tomadas de la obra de Unamuno, en este trabajo de grado).

- Unamuno, Miguel de. *¡Adentro!*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel) T. III, 1950, p. 211 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].
- ..... *Andanzas y visiones españolas (Paisaje, 1951)*, en *Obras completas de Miguel de Unamuno* [presentación de M. Sanmiguel], t. I, Afrodisio Aguado, Madrid 1950-51, p. 741.
- ..... *Artículos*, en *Las Noticias de Barcelona (1899-1902)*, ed. de Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona 1993, p. 303.
- ..... *Carta de Miguel de Unamuno al diario ABC de Sevilla (Salamanca 11-12-1936)*, en *Rojo y Azul. (La guerra civil española) 2006-2010*.  
On line, [www.rojoyazul.net/codex/correspondencia/cg-1.htm](http://www.rojoyazul.net/codex/correspondencia/cg-1.htm)
- ..... *Cancionero*, en *Obras completas*, v. 5, edición de Ricardo Senabre, Madrid 1995-2002, p. 925-926.
- ..... *Comentario* [artículo en *Ahora*, Madrid 21 de abril de 1934], en *La ciudad de Henoc* (póstumo), editorial Séneca, México 1941.
- ..... *El niño es el padre del hombre*, en: *Ensueño de una patria. Periodismo republicano 1931-1936*, edición de Víctor Ouimette, Valencia 1984, p. 107-109.
- ..... *Epistolario americano (1890-1936)* [carta a Jiménez Ilundain: 24 de mayo de 1899], ed. Laureano Robles, Salamanca 1997, p. 65.
- ..... *De la correspondencia de Rubén Darío*, en *Americanidad* [selección y prólogo de Nelson R. Orringer], Biblioteca Ayacucho (Colección “La expresión americana”), Caracas 2002, p. 171-183.
- ..... *¡Hay que ser justo y bueno, Rubén!*, en *Americanidad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 186-190 [además, en: *Summa*, año II, N° 11, Madrid, 15 de marzo, 1916; y en: *Obras completas*, IV: p. 998-1001].

- ..... *Conversación*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel), T. III, 1950, p. 969 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].
- ..... *Civilización y cultura*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel) T. III, 1950, p. 270 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].
- ..... *De la correspondencia de un luchador* (en *Mi religión y otros ensayos* de 1910) en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel), T. III, 1950, p. 833 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].
- ..... *Del sentimiento trágico de la vida* (compilación y prólogo Nerio Tello), I, *El hombre de carne y hueso*, Errepar, Buenos Aires 2000, p. 17-30.
- ..... *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel), T. IV, 1950, p. 578 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].
- ..... *Diario íntimo*, 2ª ed. (Herederos de Miguel de Unamuno), Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 13-20-48-106-125.
- ..... *Discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1934 a 1935, en la Universidad de Salamanca, el día 29 de septiembre, al ser jubilado como catedrático*. En *Obras completas*, V-IX, [(OCE), edición de Manuel García Blanco], Escelicer, Madrid 1966-1971, p. 444-453.
- ..... *Don quijote y Bolívar* [*La Nación*, Buenos Aires, 30 de enero, 1907], en *Americanidad* (selección y prólogo de Nelson R. Orringer), Colección “La expresión americana”, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 67-74.
- ..... *El desinterés intelectual*, en *Obras completas (OC)*, t. VIII, edición de Manuel García Blanco, Madrid 1966-1971, p. 288.
- ..... *El fajismo en el reino de España*, en *El Socialista*, 28 de noviembre de 1922. PYF, 138 [PYF: *Unamuno, política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*], en Sandro Borzoni, Tesis Doctoral: *Fajismo y fascismos/Miguel de Unamuno frente a las ideologías totalitarias en la década de los treinta*, (Primera parte, *El fajismo visto por Unamuno*) Universidad de Salamanca, España 2009, p. 70-74.

- ..... *El pueblo que habla español* [*El sol*, Buenos Aires, 16 de noviembre, 1899], en *Americanidad* (selección y prólogo de Nelson R. Orringer), Colección “La expresión americana”, Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 21-22.
- ..... *La casta histórica. Castilla*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel), T. III, 1950, p. 25 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952].
- ..... *La agonía del cristianismo*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel), T. IV, 1950, p. 819 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952].
- ..... *La fe*, en *Obras completas*, Afrodisio Aguado, Madrid, 1938, t. XVI, p. 102.
- ..... *La ideocracia*, en *Ensayos* (presentación de M. Sanmiguel), T. III, 1950, p. 217-219 [en *Obras completas de Miguel de Unamuno*, 5 vol., Afrodisio Aguado, Madrid, 1950-1952].
- ..... *La sangre del espíritu* [en *Rosario de sonetos líricos* (1911)] en *Obras completas*, VI, Escelicer, Madrid 1968, p. 375.
- ..... *La marmota*, en *Obras completas (OC)*, t. IX, edición de Manuel García Blanco, Madrid 1966-1971, p. 823.
- ..... *La religión civil del rezo calenturiento* [*Mundo Nuevo*, 4-1-1918], en *Obras completas*, Escelicer, Madrid 1968, p. 1042.
- ..... *Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés-Epistolario a Clarín* [prólogo y notas: Adolfo Alas], Ediciones Escorial, Madrid 1941, p. 53
- ..... *Mi religión y otros ensayos*, Espasa Calpe, Austral, núm. 299, Madrid 1972, p. 11.
- ..... *Mundo Nuevo*, 17-1-1919, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid 1968, p. 7.060.
- ..... *Narrativa completa*, I, *Introducción*, RBA-Instituto Cervantes, España 2005, p. 156.
- ..... *Niebla*, en: *Narrativa completa*, I, cap. XVII-XXXI-XXXII, RBA-Instituto Cervantes, España 2005, p. 172-724, 796-798, 804-805.

- ..... *Paz en la guerra (Prólogo)*, en *Narrativa completa*, I, RBA-Instituto Cervantes, España, 2005, p. 161.
- ..... *¿Qué es verdad?*, en *Soledad*, 4ª ed. (1ª ed. en 1946), Espasa-Calpe, Colección Austral, Nº 570, Madrid 1962, p. 149-150.
- ..... *Narrativa completa*, I, *Introducción*, RBA-Instituto Cervantes, España, 2005, p. 156.
- ..... *Sobre la erudición y la crítica*, en *Soledad*, 4ª ed. (1ª ed. en 1946), Espasa-Calpe, Colección Austral, Nº 570, Madrid 1962, p. 64.
- ..... *Socialismo y juventud*, en *Obras completas (O.C.)*, t. IX, edición de Manuel García Blanco, Madrid 1966-1971, p. 925.
- ..... *Soledad*, en *Soledad*, 4ª ed., Espasa-Calpe, Colección Austral, Nº 570, Madrid 1962, p. 36.
- ..... *Superacionismo*, en *El Mercantil Valenciano*, 10 de noviembre de 1922. MV, 470 [MV: *Artículos Desconocidos en "El Mercantil Valenciano" (1917-1923)*], en Sandro Borzoni, Tesis Doctoral: *Fajismo y fascismos/Miguel de Unamuno frente a las ideologías totalitarias en la década de los treinta*, (Primera parte, *El fajismo visto por Unamuno*) Universidad de Salamanca, España 2009, p. 70-74.
- ..... *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*, Alianza Editorial, Madrid 1991.

## II. APÉNDICE SECUNDARIO

(Lista de autores, que tratan la obra de Unamuno, incluidos en este estudio).

- Álvarez Turienzo, Saturnino. *Genio y figura de la ética de Unamuno*, en *Actas del Congreso Cincuentenario de Unamuno* [ed. Dolores Gómez de Molleda], Salamanca 1989, p. 250.
- Cano, José Luis. *Unamuno y la guerra civil*, en la revista *Tiempo de historia*, Nº 3, año I, Universidad de Salamanca, 01-02-1975, p. 25-32.  
(gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/22772/3/thl)
- Cernuda, Luis. *Miguel de Unamuno*, en *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Guadarrama, Madrid 1957, pp. 89-101.

- Chabrán, R. *El joven Unamuno: los años madrileños*. En: *Anuario del Departamento de Historia de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1985-1986, p. 29-40.
- Cruz Hernández, M. *La misión socrática de don Miguel de Unamuno*, en *Cuaderno Cátedra Miguel de Unamuno*, III, Salamanca 1952, p. 41-54.
- García Nuño, Alfonso. *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno* [prólogo de Ciriaco Morón Arroyo], Encuentro, Madrid 2011, p. 32, 34-35 (Introducción) y p. 77, 442-443.
- González Caminero, N. *Unamuno: Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, t. I, Comillas (Universidad Pontificia), Madrid 1948, p. 78.
- Guerrero, E. *Dos nuevos libros sobre Unamuno*, t. 128, Razón y Fe, Madrid, p. 518-533-521.
- Gurvitch, G. *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Paris, 1930 [cita de François Meyer en *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 33 (30)].
- Huarte, Morton. *El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, V, 1954, pp. 5-183.
- Laín Entralgo, Pedro. *Unamuno y la palabra*, en: *Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno* [ed. Dolores Gómez Molleda], Salamanca 1986, p. 617-624.
- Ledesma Ramos, R. *Unamuno y la filosofía*, en *Gaceta literaria*, 15 de marzo de 1930.
- Marías, Julián. *Unamuno*, en *La filosofía española actual* (cap. I), Buenos Aires 1948, p. 220.
- Meyer, François. *La ontología de Miguel de Unamuno* (versión castellana de Cesáreo Goicoechea), Gredos, Madrid 1962, p. 10-12-14-103-114-117.
- Morón Arroyo, Ciriaco. *Hacia el sistema de Unamuno*, en *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria*, Palencia 2003, p. 17.
- Moros Ruano, Edgar. *Razón y fe en Miguel de Unamuno*, Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Mérida-Venezuela 1982, p. 68-69, 71, 107.
- Nicholas, Robert L. *Introducción/Unamuno, narrador*; en *Narrativa completa*, I, de Miguel de Unamuno, Instituto Cervantes, España 2005, p. 18.

- Orringer, Nelson. *Presentación. Unamuno y la "americanidad"*, en *Americanidad* (selección y prólogo de N. O.), Colección "La expresión americana", Biblioteca Ayacucho, Caracas 2002, p. 6-7-11.
- Ortega y Gasset, José. *Unamuno y Europa*, en *El Imparcial*, Madrid 27 de septiembre de 1909.
- Pérez de la Dehesa, Rafael. *Política y sociedad en el primer Unamuno*, Ariel, Barcelona 1973, p. 53.
- Pérez Ortiz, Eduardo. *18 Meses de cautiverio. De Annual a Monte-Arruit. Crónica de un testigo*, Colección Leer y Viajar Clásico, Editorial Interfolio, Madrid 2010, ISBN 978-84-936950-9-5.
- Ribas, Pedro. *Para leer a Unamuno*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 147.
- Roberts, Stephen G. H. *Unamuno y la emergencia del intelectual moderno en España*, en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra II* [edición de Ana Chaguaceda Toledano], Salamanca 2005, p. 255-276.
- Salcedo, Emilio. *Vida de don Miguel*, Anaya, Madrid 1970, p. 408.
- ..... *Vida de Don Miguel, Un hombre en lucha en su leyenda*. 3ª ed. Anthema, Salamanca 1998, p. 466-68.
- Trías, Mercant. *Encuentros filosóficos de la teoría del lenguaje de Unamuno*, en *Papeles de Son Armadans*, LXX, 208, 1973, págs. 37-59.
- Ynduraín, Francisco. *Unamuno en su poética y como poeta*, en *Clásicos modernos*, Gredos, Madrid, 1969, p. 59-125.

### III. TERCER ANEXO

(Catálogo de autores y textos citados en el discurso de esta investigación)

- Abellán, José L. *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Espasa, Madrid, 1996, p. 245-246.
- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 151-153.
- Aquino, Tomás de. *Comentario a los cuatro libros de las sentencias de Pedro Lombardo*, Libro I, Pról., c.2, a. 2, en C. Fernández, *Los filósofos medievales*. 2 vols., BAC, Madrid 1980, vol. II, p. 240-241.

- ..... *Suma de Teología I, q. 2, a. 4*, en Clemente Fernández. **Los filósofos medievales**, BAC, Madrid 1980, v. 2, p. 490 (v. 2, I, q. 4, a. 1, ad 3, p. 493).
- Anderson, Carl D. *El electrón positivo*, en **Physical Review**, vol. 43, N° 6, 03/1933, p. 491-494.
- Aristóteles. *Categorías*, 5, 3<sup>b</sup>, en **Obras**, 2ª ed., Aguilar, Madrid 1973, p.234.
- ..... **De anima**, II, 1, 412<sup>a</sup>\_413<sup>a</sup>. [trad. Alfredo Llanos] Juárez Editor, Buenos Aires 1969, p.47-50.
- ..... **Ética a Nicómaco**, 1.1, 4, 1095<sup>a</sup>, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, p. 3.
- ..... *Ídem*, Libro II, 6, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, p. 25-26.
- ..... **Física**. II, 3, Gredos, Madrid 1995, p. 140-144.
- ..... I, 1 y 2, R. Verneaux, **Textos de los grandes filósofos: edad antigua**, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p. 69-74.
- ..... VII, 13, 1038<sup>b</sup>, Gredos, Madrid 1994, p. 326.
- ..... **Metafísica**. Libro IV, *Γ*, 1003<sup>a</sup>, 25, IV, c 1, 1003, VII (trad.Valentín García Yebra, edición trilingüe), 2º ed., Gredos, Madrid 1990, p. 150-151.
- ..... 985<sup>b</sup>, *A*, 4, I; 1028<sup>b5</sup>, *Z*, 2, VII; Libro V ( $\Delta$ ), 8, 1017<sup>b</sup> (trad.Valentín García Yebra, edición trilingüe), 2º ed., Gredos, Madrid 1990, p. 33, 323.
- ..... 1012<sup>b</sup> – 1013<sup>b</sup>. (Libro V ( $\Delta$ ), capítulo primero (principio), capítulo segundo (causa). Gredos, Madrid 1994, p. 205-208).
- ..... III, 3, 1005 b 23 (Trad. Mauricio Navia Antezana. 10-04-2016).
- ..... **Poética**. 6, 1449<sup>b</sup> 27 [Introducción, traducción del griego y notas Ángel J. Cappelletti] Pensamiento Filosófico, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1ª reimpresión, Caracas-Venezuela 2006, p. 6.
- ..... **Política**, Libro V, *cap. VII*, 1341<sup>b</sup> 32–1342<sup>b</sup> 17 [Int. Carlos García Gual, Trad. Patricio de Azcárate] XXIV ed., Austral, Espasa Calpe, Madrid 2007, p. 192-194.
- Ayer, A. J. **Ensayos filosóficos**, Planeta-Agostini [Ariel], Barcelona 1979, p. 245.
- Azorín. **La generación del 98**. Anaya, Salamanca 1961.

- Becker, Jürgen. *Pablo, el apóstol de los paganos*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- Berkeley, George. *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Espasa Calpe, Madrid 1952, p. 104-106.
- ..... *Principios del conocimiento humano*, Introducción, III, Orbis, Barcelona 1985, p. 43.
- Blondel, Maurice. *L'Action* [*La acción: ensayo crítico sobre la vida y la ciencia de la práctica*], 1893.
- Boecio. *Sobre la persona y las dos naturalezas*, en C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, cap. 3, vol. 1, BAC, Madrid 1979, p. 545.
- Bohr, Niels. *On the Constitution of Atoms and Molecules*, en *Philosophical Magazine*, s. 6, v. 26, N° 151, July 1913, p. 125.
- ..... *Nuevos ensayos sobre física atómica y conocimiento humano 1958-1962*, Aguilar, Madrid 1970, p. 39-40.
- Brogie, Louis de. *Investigaciones sobre la teoría de los cuantos*, tesis doctoral, París 1924.
- ..... *La física nueva y los cuantos* [1ª ed. en francés: 1937], Losada, Buenos Aires 1965, p. 136-139.
- Bruno, Giordano. *De la causa, principio y uno*, Lozada, Buenos Aires 1941.
- Bunge, Mario. *Epistemología (referencia)*, Ariel, Barcelona 1980, p. 79-80.
- Cappelletti, Ángel J. *Introducción, 4, Catharsis*, en *Poética* de Aristóteles, 1ª reimp., Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas-Venezuela 2006, p. XIX-XX.
- Cassidy, David C. *Heisenberg, imprecisión y revolución cuántica*, en *Investigación y ciencia*, UBA, Argentina, julio 1992.  
<http://materias.fi.uba.ar/6213/Heisenberg.pdf>
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires 1973, p. 22-31.
- Chadwick, J. *La existencia de un neutrón* (FRS Proc. Roy. Soc.), en *Nature*, A, 136, 10 de mayo 1932, p. 692-708.

- Concilio Vaticano II. *Constituciones, Decretos, Declaraciones. Documentos pontificios complementarios. Decreto sobre la formación sacerdotal*, 16, BAC, Madrid 1965, p. 470-471.
- Costa, Joaquín. *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*. Alianza, Madrid 1967.
- Cruz, San Juan de la. *Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores* [Prólogo y editor: Dámaso Alonso], Aguilar, México 1977.
- Cusa, Nicolás de. *De docta ignorantia*, libro 1, cap. IV. En C. Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, 2 vols., vol. 2, BAC, Madrid 1980, p. 1105-1107.
- Descartes, René. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Alfaguara, Madrid 1981, p. 24-25.
- ..... *Los principios de la filosofía*, 1, 4, 10, 13, Reus, Madrid 1925, p. 49, 69, 72 y 74.
- ..... *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, Meditación segunda*, p. 25-27; *Meditación tercera (prueba cosmológica de la existencia de Dios)*, Alfaguara, Madrid 1977, p. 39-40.
- Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo (Vida y concepción del mundo I)*. F.C.E., México 1954, p.112-114.
- ..... *La esencia de la filosofía*, Lozada, 4ª ed., Buenos Aires 1968, p. 82.
- Dirac, P. A. M. *Principios de mecánica cuántica*, Ariel, Barcelona 1967, 329 págs.
- Domínguez, P. *Historia de la Filosofía*, Madrid 1942, p. 484.
- Durkheim, Emilio. *Método sociológico*, Orbis, Barcelona 1985; Alianza Madrid 1994.
- Engels, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, Barcelona 1979, p. 49 y 212.
- Ferrater Mora, José. *Real y realidad*, en *Diccionario de filosofía*, T. II, 5ª ed., Montecasino-Suramericana, Buenos Aires 1964, p.535-536; *Persona*, p.402-405; *Tragedia*, p. 824-826.
- Freud, S. *Metapsicología: lo inconsciente*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, Vol. I, p.1052-1061.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, p.567-568.

- Galilei, Galileo. *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Editora Nacional, Madrid 1976.
- Gassendi, Pierre. *Syntagma Philosophicum* (1658), en *Opera Omnia*, III, Ed. Tullio Gregory. Stuggar – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1964, p. 398.
- Gell-Mann, Murray. *El quark y el jaguar. Aventuras entre lo simple y lo complejo*, Tusquets, Barcelona 2007, 413 págs.
- Gilson, Etienne. *Elementos de filosofía cristiana (Hombre y conocimiento)*, Rialp, 3ª ed., Madrid 1981, p. 299.
- Giner de los Ríos, Francisco. *Educación y enseñanza*, 1889.
- Gurvitch, G. *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Paris, 1930 [cita de François Meyer en *La ontología de Miguel de Unamuno*, Gredos, Madrid 1962, p. 33 (30)].
- Hacking, I. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, Sudamericana, Buenos Aires 1975, p. 230.
- Hartmann, Nicolai. *Posibilidad y efectividad* [trad. esp. de *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938], en *Ontología*, v. II (5 vols.), 1956.
- Hawking, Stephen. *El universo en una cáscara de nuez*, Critica-Planeta, 12ª ed., Barcelona 2005, p. 51-54, 56-57, 175-176.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la cosa*, Alfa, Argentina, Buenos Aires 1975, p. 13-14 (1980, p. 29-30).
- ..... “La cosa”, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, XI, 1953, 3-20 [trad. Rafael Gutiérrez Girardot, de “*Dais Ding*”, en *Gestalt und Gedanke*, ed. Academia Bávara de Bellas Artes, 1951, págs. 128-48].
- ..... *Carta sobre el humanismo*, Ediciones Huáscar, Buenos Aires 1972, p. 96.
- ..... *El ser y el tiempo*, F.C.E., México 1974, 5ª § 7 B, p. 43-45; 5ª § 54, p. 352-358; 5ª § 83, p. 469-471.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, I. III, c. 3, v. 2 (2 vols.), Solar/Hachette, Buenos Aires 1968, p. 740.
- ..... *Filosofía del derecho (Prefacio)*, Claridad. Buenos Aires 1968, p. 34.
- ..... *Introducción a la historia de la filosofía*, I, 1, Aguilar, Buenos Aires 1973, 7ª, p 49.

- ..... *Fenomenología del espíritu, Prólogo*, FCE, México 1971, p. 16-19.
- Heráclito. *Fragmentos y números de Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, (R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed., p. 7-12).
- Hessen, J. *Teoría del conocimiento*, Losada, Buenos Aires 1970, p. 26-27.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, XIV, XV, Editora Nacional, Madrid 1977, p. 228-240.
- Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid 1994, p. 106-107.
- ..... *Investigación sobre los principios de la moral*, sec. 9, Espasa Calpe, Madrid 1991, p. 140-145.
- Humphrey, Nicholas. *Una historia de la mente*, Gedisa, Barcelona 1995, p. 27-28.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 84, FCE, México-Buenos Aires 1949, p. 198-199.
- James, William. *Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires 1973, p. 57-58.
- ..... *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires 1980, p. 29-30.
- Jessen, J. *Teoría del conocimiento*, Losada, Buenos Aires 1970.
- Jiménez Moreno, Luis. *Crisis de la modernidad en el pensamiento español: desde el Barroco y en la europeización del siglo XX*, en *Anales del seminario de historia de la filosofía 10*, 1993, p. 93-118.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Edición de Pedro Rivas, Alfaguara, 6ª ed., Madrid 1988, p.41-42; en *Doctrina trascendental del juicio, Tercera analogía*, B 266, p. 241 y en *Referencia del idealismo*, B 274, p. 246-247; *Prólogo de la segunda edición*, p. 20; *noúmenon*, A 249, p. 267.
- ..... *Crítica de la razón pura*, T. I [trad. José del Perojo y Figueras], Ediciones universales, Bogotá 1997, p. 223, 344, 347-348.
- ..... *Crítica de la razón pura, Estética trascendental, § 1, B33*, Alfaguara, Madrid 1968, p. 65.
- ..... *Crítica de la razón práctica*, I, 1, § 2, Losada, Buenos Aires 1961, p. 30.
- ..... *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2, Espasa Calpe, Madrid 1994, 10ª ed., p. 91-92-103-104-117-118.

- ..... *Lógica* [traducción, prólogo y notas de Carlos Correa], III, 1ª ed., Corregidor, Buenos Aires 2010, p.48 (25).
- Karnap, Rudolf. *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México 1965, p. 84-85.
- Kragh, Helge. *Introducción a la historia de la ciencia*, Crítica, Barcelona 1989, p. 33-34.
- Kierkegaard, Soren. *Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas"*, R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p.29-32-34.
- Kierkegaard, Soren. *La enfermedad mortal, o la desesperación y el pecado*, de R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p.36-39.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1969.
- Laercio, Diógenes. *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, Orbis, Barcelona 1985, V. I, p. 67. [Trad. José Ortiz y Sainz (s. XVIII)]
- Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*, 2ª ed., 1958, p. 504-507.
- ..... *La Generación del 98*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología*, párrafos 1-8, Orbis, Barcelona 1983.
- ..... *Monadología*, 32-34, Pentalfa, Oviedo 1981, p. 103-105.
- ..... *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, c. XXVII, Alianza, Madrid 1992, p. 264-265.
- Lessing, G. E. *La educación del género humano*, 1780, en Lessing, *Gesammeltem Werke*, 10 vols., Berlín 1954-1958.
- Looke, John. *Investigación sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. XXIII, ap. 9, Editora Nacional [ed. Sergio Rabade y Esmeralda García], Madrid 1980, p. 459.
- ..... *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libros II (7)-III (1-2), Nacional, 2 vols., Madrid 1980, vol. 1-2, p. 205-207, 605-606.
- López de la Vieja, M. Teresa (ed.). *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, México, FCE, 1994, p. 186
- Lourier, Daniel. *Introduction à la philosophie du langage*, Mardaga, Lieja 1993, p. 14-15.

- Lucrecio Caro, Tito. *De la naturaleza*, V. I, Libro II, Alma Mater, Barcelona MCMLXI (trad. Eduardo Valentí).
- Macías Picavea, Ricardo. *El problema nacional*, Seminarios y ediciones, colección Hora h, Madrid 1972 [Selección de textos, introducción, enlaces y notas de Fermín Solana].
- Malinowsky, Bronislav. *Magia, ciencia y religión* (definición del mito), citado por Mircea Eliade en *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1978, p.26-27.
- Mason, George. *Virginia Declaration of Rights* (George Mason's Draft, 20–26 May 1776). *Shaping the Constitution: Virginia Declaration of Rights*, from the *Library of Virginia* and the *Library of Congress*:  
[http://edu.lva.virginia.gov/online\\_classroom/shaping\\_the\\_constitution/doc/declaration\\_rights](http://edu.lva.virginia.gov/online_classroom/shaping_the_constitution/doc/declaration_rights)
- Marías, Julián. *El comienzo del 98*, en: *Ser español. Ideas y creencias en el mundo hispánico*, Barcelona 2000, p. 351-354.
- Marx, Karl. *Prefacio*, en *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid 1970, p. 37-38.
- .....*La ideología alemana*, en F. Canals, *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p.11-14.
- .....*Tesis sobre Feuerbach*, 11, en *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p. 19-22.
- ..... *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1986, p. 112.
- Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1979, p. 40-41, 54-55.
- Montenegro, Walter. *Socialismo cristiano*, en *Introducción a las doctrinas político económicas*, Fondo de cultura económica, México 2004, p. 101-102.
- Moore, G. E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid 1972; Orbis, Barcelona 1983.
- Morín, Edgar. *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*. Kairós, Barcelona 1974, p.227-235.
- Mosterín, Jesús. *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid 1978, p. 20-23.
- Moulines, C. Ulises. *La ciencia: estructura y desarrollo (Introducción)*, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1993, p. 11.

- Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid 1967, p. 75-77, 297-298.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*, Skla, Bogotá 1982, p. 15, 19-20, 89.
- ..... *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975, p. 42-43.
- ..... *El nacimiento de la tragedia (apolíneo y dionisíaco)*, Alianza, Madrid 1973, p.230-234.
- ..... *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1981, 9ª. ed., p.300-303.
- Newton, Isaac. *Óptica*, Alfaguara, Madrid 1977.
- Olivé, León (ed.). *Racionalidad, objetividad y verdad*, en *Racionalidad epistémica*, Trotta-CSIC, Madrid 1995, p. 94-95.
- Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, t. III, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 147.
- ..... *Verdad y perspectiva*, en *Obras completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1966-69, p. 18-19.
- Otero Carvajal, Luis Enrique. *La teoría cuántica y la discontinuidad de la física*, en la tesis doctoral: *La crisis de la modernidad. La quiebra de la representación determinista*, cap. VI, Universidad Complutense de Madrid, 1988.  
[http://umbral.uprrp.edu/sites/default/files/la\\_teor%C3%ADa\\_cu%C3%A1ntica\\_y\\_la\\_discontinuidad\\_de\\_la\\_f%C3%ADsica\\_otero\\_carvajal.pdf](http://umbral.uprrp.edu/sites/default/files/la_teor%C3%ADa_cu%C3%A1ntica_y_la_discontinuidad_de_la_f%C3%ADsica_otero_carvajal.pdf)
- Otto, Rudolf. *Lo santo*, Alianza, Madrid 1980, p. 17-21.
- Parménides. *Fragmentos y números de Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, 5ª ed. 13-16.
- Pinillos, J. L. *Principios de psicología*, Alianza, Madrid 1975, p. 349-350.
- Popper, Karl R. *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, p. 45-48 y 108.
- Platón. *El mito de la caverna*, en *República* VII; 514<sup>a</sup>\_517<sup>c</sup> y 518<sup>b</sup>\_d, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p. 26-30.
- ..... *Fedro*, 245<sup>c</sup>, en R. Verneaux. *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982.

- ..... *Menón*, 81<sup>e</sup>\_86<sup>b</sup>., en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982.
- ..... *Metáfora de la línea*, en la *República*, Libro VI, 509<sup>d</sup>\_511<sup>e</sup>, vol. II, Instituto de Estudios Políticos [edición de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano] Madrid 1969, p.218-222.
- ..... *Parménides*, 130a\_135c., *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*, Herder, Barcelona 1982, p.48-53.
- ..... *Sofista*, 255<sup>e</sup>, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970, p. 77.
- ..... *Teeteto*, 151<sup>e</sup>\_183<sup>c</sup>, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona 1982, p. 19-22.
- ..... *Timeo*, 37c-39d. 47a. En *Diálogos*, Vol. VI, Gredos, Madrid 1992, p. 182-185, 196.
- Plotino. *Enéada tercera*, III, 7, Aguilar, Buenos Aires 1978, p.171-178.
- Plotino. *Enéadas*, en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*, Herder, Barcelona 1982, p.122-126-129.
- Quéau, Ph. *Lo virtual*, Paidós, México, 1995, p. 77.
- Quine, Willard V. O. *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona 1968, p. 127-128, 283-284.
- Rahner, K. y otros. *Dogma*, en *Sacramentum Mundi*, Enciclopedia Teológica, v. 2 (6 vols.), Herder, Barcelona 1982, p. 378.
- Ricoeur, P. *Hermenéutica y psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires 1975, p. 5.
- Ryle, Gilbert. *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires 1967.
- Rodrigo Anoro, Teresa y Casas González, Alberto. *El bosón de Higgs*, N° 36, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid 2012, 128 págs.
- Russel, Bertrand. *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid 1982, p. 116-117.
- Salinas, Pedro. *Literatura española del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid 1972.
- Salomón. *El cantar de los cantares* [versión: Fray Luis de León], Espasa-Calpe, Madrid 1958.

- San Agustín. *De la verdadera religión*, cap. 39, en F. Canals, **Textos de los grandes filósofos. Edad Media**, Herder, Barcelona 1979, p. 18.
- ..... *La ciudad de Dios*, libro XI, cap. 26, en C. Fernández, **Los filósofos medievales**, 2 vols., BAC, Madrid 1964, vol. 1, p. 465-466.
- ..... *Tratado de la Santísima Trinidad*, l X, cap. 3, vol. 2, en C. Fernández, **Los filósofos medievales. Selección de textos**, BAC, Madrid 1989, p. 422.
- ..... **Confesiones**, libro XI, Akal, Madrid 1986, p.294-296.
- ..... *Suma contra gentiles*, libro I, cap. XI, vol. 2, en Clemente Fernández, **Los filósofos medievales. Selección de textos**, BAC, Madrid 1980,p. 331.
- San Juan de la Cruz. **Poesías completas y comentarios en prosa a los poemas mayores** [prólogo y editor: Dámaso Alonso], Aguilar, México 1977.
- San Pablo. *La fe, 11.1*, en *Epístola a los hebreos*, **La Santa Biblia**, Sociedades Bíblicas Unidas, Great Britain 1960, p. 1118.
- San Pablo. *La epístola del apóstol San Pablo a los efesios*, en **La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento** [antigua versión de Casiodoro de Reina (1569)], Sociedades Bíblicas en América Latina, 1968, 5.29, p. 220.
- Sánchez Ron, José Manuel. *El modelo atómico de Rutherford*, en **Historia de la ciencia y de la técnica**, 51, Ediciones Akal, Madrid-España, p. 31-32.
- ..... *Max Planck y la primera discontinuidad cuántica*, en *Ob. cit.*, p. 32-34.
- ..... **Historia de la física cuántica. I. El período fundacional (1860-1926)**, Crítica, Barcelona 2001, p. 238-239.
- ..... *Albert Einstein y la segunda discontinuidad cuántica*, en **Historia de la ciencia y de la técnica**, ídem, p. 35-36.
- Sartre, Jean Paul. **El existencialismo es un humanismo**, Sur, 7ª ed., Buenos Aires 1978, p. 19-20.
- ....., Huáscar, Buenos Aires 1972, p. 16.
- Searle, John. **Mentes, cerebros y ciencia (el problema mente-cuerpo)**, Cátedra, Madrid 1985, p.17-32.

- Sequeros, Antonio. *Determinantes históricas de la generación del 98*, Taller Tip. Alonso, Almoradi (Alicante) 1953.
- Serrano Poncela, Segundo. *El Da-Sein heideggeriano en la generación del 98*, en *Sur*, XVIII, Buenos Aires, febrero 1950, p. 35-57.
- ..... *El tema de la existencia en la generación del 98*, en *El secreto de Melibea y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1959, p. 109-137.
- Scheler, Max. *Ética* (trad. H. Rodríguez Sanz), II, 1942, p. 175.
- ..... *El puesto del hombre en el Cosmos*, 9ª ed. Losada, S.A., Buenos Aires 1971, p.108-109.
- Simplicio. *Física*, 24, 13, DK, A9 y B1, en Guthrie, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*, V. I, Gredos, Madrid 1984.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico* [Parte I, *definiciones, proposición VII (escol. 2, p. 50-58) y XX-XXI (p. 286-288)*; parte II, *prop. VII (p. 114)*; parte IV, *prefacio (p. 264) y en la prop. IV (p. 272)*], Editora Nacional, Madrid 1980.
- Tanquerey, Ad. *Compendio de teología ascética y mística*, Sociedad de San Juan Evangelista. Desclée y Cía. París, Madrid 1930.
- Terencio Africano, Publio. *El enemigo de sí mismo* (comedia), en: *Obras*, Gredos, Madrid 2008.
- Thomson, J.J. XXIV. *En la estructura del átomo: (...)*, en *Philosophical Magazine*, serie 6, volumen 7. N° 39, Escocia, marzo de 1904, p. 237-265.
- Tuñón de Lara, Manuel. *Generación del 98. Impacto de las nuevas ideas. Educación y cultura*, en *La España del siglo XIX*, Editorial Laia, Barcelona 1973, p. 401-412.
- UN. *Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*.  
[www.un.org/es/documents/udhr](http://www.un.org/es/documents/udhr)
- Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona 2003, p. 13-16.
- Wartofsky, Marx W. *Introducción a la filosofía de la ciencia*, 2 vols., Alianza, Madrid 1973, vol. 1, p. 31.

Wikipedia. *Modelo estándar de física de partículas*, [https://es.wikipedia.org/wiki/modelo\\_estándar\\_de\\_física\\_de\\_partículas](https://es.wikipedia.org/wiki/modelo_estándar_de_física_de_partículas)

Wikipedia. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.  
[https://es.wikipedia.org/wiki/Declaración\\_Universal\\_de\\_los\\_Derechos\\_Humanos](https://es.wikipedia.org/wiki/Declaración_Universal_de_los_Derechos_Humanos)

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 1973, p. 35-43, 87.

Wordsworth, William. *My heart leaps up when I behold*, en *Complete Poetical Works* [edited by Thomas Hutchinson and revised by Ernest De Selincourt], Oxford University Press, Oxford, 1936.

..... *My heart leaps up when I behold*, en *The complete poetical works*, Mac Millan, Londres, 1888.  
En: [www.bartleby.com/145/wordchrono.html](http://www.bartleby.com/145/wordchrono.html)

Zubiri, X. *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 1962, p. 139 y sigs.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)