

**MIGUEL DE UNAMUNO: EGOTISMO VOLCADO EN
FILOSOFÍA Y LITERATURA EN *DEL SENTIMIENTO
TRÁGICO DE LA VIDA****

MIGUEL DE UNAMUNO: EGOTISM TURNED ON PHILOSOPHY
AND LITERATURE IN *THE TRAGICAL SENSE OF LIFE*

HEBER LEAL

Académico Regular y Coordinador del Núcleo de Formación General.
Universidad Mayor, Chile.
heber.leal@umayor.cl

Resumen: Este ensayo propone que las reflexiones realizadas por Miguel de Unamuno muestran el movimiento del ego hacia otros planos de comprensión que superan lo fáctico; la razón de esto es que cohabitan en los textos de Miguel de Unamuno al menos cuatro categorías que resultan claves para esbozar un cuadro general sobre la composición textual: la muerte, el sentimiento trágico, la fantasía y la personificación. Esta secuencia de elementos logra el trasvasije del ego, concepto que ingresamos para nombrar el fenómeno que Unamuno define como “deseo de ser a la vez otro” (Unamuno, 2003, p. 126). Concluiremos que estos factores ofrecen la posibilidad de nuevas instancias filosóficas para la comprensión de la realidad humana de manera hermenéutica.

Palabras clave: Egotismo, muerte, fantasía, personificación, composición textual.

Abstract: This essay proposes that the reflections made by Miguel de Unamuno show the movement of the ego towards other planes of understanding that go beyond the factual; The reason for this is that at least four categories coexist in Miguel de Unamuno's texts, which are key to outlining a general picture about textual composition: death, tragic feeling, fantasy, and personification. This sequence of elements

* Este ensayo extiende las reflexiones acerca del fenómeno de la muerte vertidas en el libro *Filosofía en lengua castellana*, con el capítulo asociado, cuyo título es “La trascendencia del ego: una comprensión de la muerte en Miguel de Unamuno”, (Leal, 2021). Como veremos, el hincapié que allí se le otorga a la muerte, ahora cede su lugar a la necesidad de comprensión del sujeto en relación al texto (función hermenéutica). Evento que permite iniciar un diálogo con la tradición interpretativa de la literatura entendida como *referencia indirecta de la comprensión de sí* instalada por Paul Ricoeur (2000).

achieve the transfer of the ego, a concept that we enter to name the phenomenon that Unamuno defines as “the desire to be another at the same time” (Unamuno, 2003, p. 126). We will conclude that these factors offer the possibility of new philosophical instances for understanding human reality in a hermeneutic way.

Keywords: Egotism, death, fantasy, personification, textual composition.

Recibido: 01/06/2020. Aceptado: 14/06/2021.

1. Introducción

Miguel de Unamuno (1864-1936) es un escritor español que ofrece claves filosóficas que permiten atisbar nuevas formas de comprensión, con un estilo que va en contra de la tradición académica más recalitrante. Su propuesta la desborda y contradice, puesto que no apologiza el sistema abstracto de pensamiento sino que apela al sujeto concreto y a un estilo más literario y menos académico que el grueso de los filósofos. El aspecto vivencial resulta crucial dentro de su concepción de la filosofía para la comprensión del humano *de carne y hueso*. Le otorga especial importancia a la escritura como medio para poder lograr la consumación del *hecho de existir*. Su propuesta radica en observar que, para abordar lo humano, se requiere la síntesis entre pensamiento y sentimiento. Esta solicitud de síntesis irrevocable ya se halla en los planteamientos agustinianos y kierkegaardianos¹, pero en él es efectuado de una manera que incorpora dentro del análisis el devenir trágico de la vida humana.

Así, el humano es concebido como una entidad singular en relación a otros vivientes y también respecto de otros humanos, ser vivo cuyo atributo principal es sentir el destino y ser capaz de compadecerse de la propia condición finita; sólo que ese trabajo de comprensión vital es personal y su forma de manifestación varía de subjetividad en subjetividad. El objetivo del presente ensayo es mostrar cómo el español va cuajando su noción de

¹ Una referencia interesante para visualizar este aspecto, se puede hallar en Löwith (2008) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Para el caso de San Agustín, ya hemos abordado algunos aspectos de la unificación de lo racional y lo afectivo en su relación con la autognosis (ver Leal, 2014). Para revisar la relación, en este sentido, entre Kierkegaard y Nietzsche, se recomienda revisar la comprensión de Tamayo (1986).

sentimiento trágico de la vida en el texto homónimo para dar respuesta al enfrentamiento del hombre con la muerte (destino inexorable), y de paso, cómo esa noción se asocia a otros escritos suyos como *Sobre la filosofía española*, *Sobre la erudición y la crítica* y *San Manuel Bueno Mártir* que están presentes en *Obras selectas* (Unamuno, 1946).

Para el pensador bilbaíno, el énfasis que se le ha dado a la razón en la modernidad hizo que se sobrevalorara su capacidad para dar respuesta a la interrogante sobre la existencia humana a través de una exacerbación del pensamiento abstracto sistematizador. La crítica del filósofo español a la razón se asocia a su tendencia a lo universal y a fijar la realidad en conceptos, procedimiento que le parece inoperante —“despreciable”— cuando se trata de reflexionar sobre la carnalidad existencial y su despliegue temporal². La racionalidad que reprocha es la que opera en el ámbito de las ciencias naturales, la que reduce la existencia a lo abstracto del concepto y la despoja de su dimensión vital. De suyo, la reflexión es taxativa al respecto cuando aborda lo humano como sustantivo concreto: “ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, sobre todo muere” (Unamuno, 2003: 7). La muerte, más que un fin respecto de la vida, es entendida como evento que produce la reacción humana, dando pie a un estado agónico de sentimiento trágico. Cuando el sujeto piensa sobre su existencia, siempre que lo haga, se estará acercando al tema de la muerte propia; por lo tanto, la proyección de la ineludible expiración es el punto de partida y el interlocutor de este ser de carne y hueso que siente su destino y se compadece de él. Lo primero en cuanto marca el inicio de la reflexión existencial y lo segundo en cuanto se muestra el aspecto dialéctico que es inherente a tal reflexión. El sustantivo concreto hombre, con nombre y apellido: el individuo singular e irrepetible es el objeto de la reflexión filosófica, porque constituye el acontecimiento que a Unamuno le parece relevante destacar. Lo que supone es que la filosofía de-

² Este aspecto antiteórico ya se aprecia en otros filósofos que desdeñan de encorsetar racionalmente la comprensión de lo humano, como es el caso de Kierkegaard y Schopenhauer. Borja Díez, en este sentido, sostiene la importancia de explorar las sendas marginales por las que algunos intempestivos como Kierkegaard o Schopenhauer transitaban antes que ello; no pretenden, pues, filosofar desde la propia filosofía, es decir, desde los supuestos que ésta ha elevado a la categoría de axiomas (2012: 10).

bería encargarse de estudiar tales singularidades más que universalidades.

Si la *singularidad humana* es importante en Unamuno, lo es eventualmente por su *condición de finitud*, margen existencial que provoca la conciencia y, fundamentalmente, la coloca *en situación* frente al sentimiento trágico de la vida. Esa tensión, esa pugna existencial, es lo que llama el estado de *paradoja permanente* que la conciencia carnal debe sortear para justificar su existencia. De esta manera, su reflexión constituye una fenomenología de la conciencia que se anticipa a la captura racional de la realidad y explora en su dimensión vital; con ello escudriña en la pasión de la existencia y en su deseo de perduración.

Esta declaración de principios, a la hora de evaluar la condición humana, traza los límites del objeto de estudio: el ser humano, en tanto sustantivo concreto. La carnalidad alude a su singularidad más que a su mera materialidad, pues como indica el filósofo español, 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” (2003: 8). La carnalidad existencial alude a las vivencias afectivas que contiene la subjetividad y que le otorga cierta especificidad vital. El estrato sintiente del yo se resiste a la imposición de un concepto que lo individualice dentro de la colectividad llamada humanidad, puesto que se separa y se afirma como existencia específica y trascendente.

La especificidad alude a lo biográfico³, principio de toda comprensión filosófica que alcanza un estado de valor muy importante en la autobiografía y en la autoficción, donde se cobija la existencia al interior del lenguaje, no sólo para encontrar una morada simbólica sino sobre todo para comprender el mundo —y esa comprensión desde ya es un acto de trascendencia para el sujeto específico que efectúa la intelección. Unamuno arguye que las ideas de un filósofo se hacen inteligibles comprendiendo también, su

³ Lo biográfico ha sido estudiado más que como género literario o referencial, como clave hermenéutica y semiótica. Es relevante lo que indica Paul Ricoeur: “El mundo de la ficción es un laboratorio de formas en el que ensayamos configuraciones posibles de la acción para comprobar su coherencia y su verosimilitud” (2000: 194). Ricoeur destaca que la ficción es un sistema simbólico que posibilita la configuración de la realidad de la experiencia humana informe, sobre todo por su capacidad de componer y realizar la función temporal. Esto también lo podemos ver en Pulgar (2002) “Filosofía y metáfora. Elementos de identidad” En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 30, pp. 195-202 y, en el caso de Unamuno, hallamos algunas pistas en Pulgar (2010).

vida, sus trayectorias existenciales y contradicciones.

La *escritura* literaria y filosófica desemboca en una síntesis dialéctica entre la carnalidad y la existencia como totalidad y como fenómeno de experiencia del sí mismo; claramente en ese ejercicio de configuración y de *co-figuración* hay una dimensión epistémica en juego: en la literatura se muestra el laboratorio del ego en su constante movimiento reflexivo de constitución como singularidad frente a la muerte. Paul Ricoeur (2000) hace alusión a esa capacidad hermenéutica de prefigurar, configurar y transfigurar la realidad, que se aprecia intuitivamente en Unamuno. La singularidad sugiere, en definitiva, el trazo que genera la muerte, y por ello *lo biográfico* es un discurso que precisa esta relación de conciencia y, fundamentalmente, de sentimiento respecto de la muerte misma. Pues bien, “la íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más nos complica” (2003: 8). Unamuno interpela a los filósofos a no ser sedicentes y más bien a apostar por la biografía como *la* clave de comprensión efectiva para profundizar en el escudriño filosófico. Cuando discute la definición de este ser singular llamado hombre, también discute acerca de la propiedad del saber que todos llaman filosofía. Por ello, sostiene: “Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares” (2003: 8). La negativa que Unamuno efectúa respecto de la ciencia también la manifiesta en su texto *Sobre la filosofía española*: “La ortodoxia científica me es aún más intolerable que la religiosa, y más insoportables los definidores de laboratorio que los de sacristía” (1946: 643). Las ideas del filósofo bilbaíno también ponen hincapié en contar con un imperativo moral respecto del quehacer filosófico: “la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción” (2003: 8), vale decir, la filosofía en sí comporta como finalidad el surgimiento de una visión del mundo, además de una ética en consecuencia con ella. Se trata de la búsqueda de una axiomática particular que otorgue significado a la existencia y la justifique a partir de la acción.

La meta del filósofo es la concepción, pero también el sentimiento y la consecuente acción. El rector salmantino hace inteligible el factor concreto

al que debe arribar la filosofía y es dar sentido a la especificidad humana. Hay que destacar la idea anterior para comprender el brote del sentimiento respecto de la vida misma. Se deja entrever la idea de un sentimiento-vital de raíces inconscientes; por ende, el relato de la condición vida-muerte que constituye el trayecto del ser singular que siente la relación debe ser efectuado por la filosofía y la literatura, porque de ese modo se triangula la existencia específica con la reflexión y la imaginación. Pero más que en relación al despliegue conceptual efectuado por los filósofos que son quienes viven la concepción que van elucubrando sobre el mundo, a la propia vida de los mismos. El bilbaíno apunta lo siguiente: “Nuestra 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 (2003: 8). La filosofía surge de un brote de afectos. Unamuno declara, poco después y con inquietante énfasis: “Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dio el salto aquél, el salto inmortal, de una a otra crítica” (2003: 10). La idea que subyace es que la resistencia existencial a la resignación de la mortalidad da lugar a un impulso creativo y reflexivo que habita en los grandes textos filosóficos.

El filósofo vasco expresa: “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 del cuerpo, y luego en la acción y en el propósito” (2003: 13). Cuerpo, acción y finalidad marcan los principios de la singularidad en el ser humano. Agrega más adelante: “Todo lo que en mi conspira a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo” (2003: 15). La finalidad como principio rector de los actos, es a un tiempo componente ético y metafísico al otorgar sentido y configuración a la unidad espiritual (continuidad). Lo teleológico, en este caso, es un elemento de suma importancia pues coordina la búsqueda que está detrás del anhelo existencial suscrito por el ser singular y carnal.

2. Conceptualizaciones filosóficas en *Del sentimiento trágico de la vida*

2.1. Conciencia y finitud

Para Unamuno, el sentimiento trágico se asocia a la continuidad y al relato temporal de la vida humana. En *Del sentimiento trágico de la vida*, sostiene que la “noción de finalidad, y mejor que noción de sentimiento, este sentimiento teleológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo” (2003: 17). Aquí se aprecia nuevamente el carácter teleológico de la conciencia que subyace en la perspectiva unamuniana y sobre todo su inherencia, porque es el aspecto cardinal vinculado a la paradoja de existir, es por eso 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” (2003: 18).

La singularidad humana trae consigo lo trágico, pero una tragedia que posibilita pensarnos a nosotros mismos compadeciendo la realidad. He aquí el carácter contradictorio y paradójico de la existencia singular que merece atención por parte del análisis filosófico. Hay un *thelos* trágico ineludible, sostiene Unamuno, y también imborrable: asumir dicho destino debe constituir el deber reflexivo de toda filosofía. La noción de sentimiento trágico, por tanto, no se escinde del sufrimiento que brota de esa inexorabilidad. Por ende, habría un elemento aporético en toda reflexión filosófica contenida en la tragedia por su hondura contradictoria. Esto se aclara en palabras del autor: “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” (2003: 19). Efectuar un proceso de interpretación filosófica de la realidad dicotomizando y universalizando las partes constituye el problema filosófico más acuciante de acuerdo al español, porque la contradicción no debe ser disuelta o eliminada, sino integrada al estudio de la complejidad del ser humano, ya que en ella radica lo substancial al hecho de existir y, por ende, la complejidad humana.

El texto compuesto por un intelectual, tanto bajo la forma de expresión literaria como filosófica, más que constituir la herencia del yo o su prolon-

gación, refiere al acto de preocupación y manifestación de la perplejidad que acontece en la vida del autor que realiza la reflexión. La clave hermenéutica del asunto rebasa lo puramente racional, pues lo inteligible debe dar paso al sentimiento de la preocupación que brota desde la reflexión misma, de ahí que: “esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino” (2003: 19). Los ejemplos de autores que han sentido su destino y han reflexionado escribiendo al respecto son mencionados en *Del sentimiento trágico de la vida* como los siguientes:

La conciencia es una enfermedad. Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard; hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia (2003: 21).

El sentimiento de tragedia lo que busca al hacer enfrentar la vida y la muerte es la perduración de la conciencia, resultado dialéctico de su aparición en el espíritu humano. Begoña Pessis sostiene que ahí se evidencia una aproximación a lo trágico entre Nietzsche y Unamuno, pues el sujeto sano y superior es “aquel que se sumerge en la inquietante región de la verdad silénica —o, en palabras de Unamuno, el rostro de Dios o mirada de la Esfinge— y, sin embargo, aun a riesgo de desmesura, no se resigna a desaparecer y se dispone a amar la vida” (Pessis, 2017: 278), la perduración de la conciencia no en un sentido cartesiano, ya que más que *cogito* es un constante padecer del espíritu que *sabe* de su propia desaparición.

El sentimiento trágico de la vida se constituye a partir de dos principios, el de conservación y el de *perpetuidad*. El primero alude a la preservación biológica de la existencia respecto de sus necesidades de subsistencia y el segundo al mal metafísico asociado a la muerte, pues la perpetuidad es tenaz y tiende a pasar sobre la resignación y sobre cualquier designio racional que la intente revocar. Mas, para Unamuno: “Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. Sólo los débiles se resignan a la muerte final, y sustituyen con otro anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes, el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte” (2003: 50). El *rebose de vida* presente en el

párrafo anterior, donde Unamuno expresa su real *sentimiento de continuidad* frente a la finalidad no es menor pues muestra así el dilema que tiene el hombre respecto de un conflicto interno donde tiene que habérselas, más que con la muerte y la nada, consigo mismo.

Acaso es la manera de hacer inteligibles los riesgos que atenazan a la conciencia, vale decir, que el proceso de comprensión no sólo sirve para entender la muerte sino que para entender desde la muerte el ser propio; fenómeno que funciona como un espejo hermenéutico, espejo que se replica al cabo de leer la vida y obra de filósofos y literatos, de esto colegimos que los sujetos que están horadados por el sentimiento trágico buscan a través de la composición textual configurar sus propias experiencias a fin de poder comprender mejor su existencia. Es por ello que el sentimiento trágico de la vida también supone el carácter mimético de la conciencia respecto de su propio destino, ya que cuando se lee a un autor trágico se está leyendo desde otro ángulo y al mismo tiempo la propia existencia.

2.2. Compasión y comprensión

Para aclarar lo trágico hay que sopesar la idea de compasión, de esa forma se logra un discernimiento más acabado de la realidad sintiente humana y su conexión con el mundo. Unamuno en el capítulo VII, intitulado “amor, dolor, compasión y personalidad” de *Del sentimiento trágico de la vida*, sostiene que la clave para comprender en qué radica el amor espiritual es la compasión, por su carácter valiente y perdurable en el tiempo.

La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece, y compadece más cuanto más se ama.

Invirtiendo el nihil *volitum quin praecognitum*, os dije que nihil *cogitum quin praevolitum*, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo. Según te adentras a ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no

sentir tu fondo permanente, al no llegar a tu propia infinidad, ni menos a tu propia eternidad, te compadesces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma (Unamuno, 2003: 125).

El filósofo vasco llama *egotismo* a esa facultad que tiene el hombre de comprenderse a sí mismo y de compadecerse ante la tragedia. Se trata de un amor propio distinto y opuesto al “egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás” (2003: 125). Así, la noción de egotismo adquiere en el pensamiento de Unamuno una indispensable vía de entrada a lo que podríamos denominar su filosofía práctica basada en la *compasión del sino trágico*. Es importante destacar que dentro de esta noción se haya un fuerte componente ético y estético, pues de su despliegue se siguen las consecuencias de las acciones humanas. En efecto, el egotismo más que centramiento implica cierta filantropía o amor a los demás, puesto que “pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparenialidad” (2003: 125). La aparenialidad como fenómeno es clave en el autor español, por cuanto implica un amor a *las sombras que desfilan a la nada*. Así pues, cuando se habla de trascendencia más que de inmortalidad, se alude al sentimiento de compasión que implica mirar-se en el horizonte de la nada como proyección. Por ende, no se trasciende a otro mundo, sino a otro estado reflexivo y por ende a otro compromiso con la realidad.

Cabe destacar, que la noción de compasión funciona como uno de los elementos éticos más importantes en el texto de Unamuno, pues la trabaja en diálogo con la filosofía de Schopenhauer, a quien reconoce y atribuye una gran labor de definición conceptual, pero también a quien critica una cierta carencia en la intelección de todos sus alcances:

Y es muy lógico también que Schopenhauer, el que de la doctrina voluntarista o de personalización de todo sacó el pesimismo, sacara de ambas que el fundamento de la moral es la compasión. Sólo que su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la Humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo (2003: 134).

Es por esto que la compasión no funciona como sentimiento aislado respecto del pensamiento, antes bien, permite pensar la realidad en correspondencia con una empatía entre conciencias, y como un sustento de humanización y fundamentación de la existencia. El aspecto social sería capital para entender la dirección en que transita el efecto último de la compasión, pues en ella se une la fantasía y el pensamiento ético. Y es allí donde se abre paso a las disciplinas que efectúan dicha labor y dejan registro testimonial, disciplinas que se abordarán a continuación: la filosofía y la literatura.

3. Filosofía y literatura

La ligadura que Unamuno efectúa entre filosofía y literatura está trazada por su interés en mostrar cómo la ficción y la metáfora, más que elementos de carácter estético, son al igual que la filosofía herramientas para revelar la verdadera problemática de la existencia, a saber, el destino del hombre de carne y hueso. La tentativa planteada por Unamuno se engarza dentro de las reflexiones antropológicas más antiguas acerca de la persona, pero en su caso lo hace enfatizando el rol de la filosofía y de la literatura como instrumentos de mediación, pues sirven para pensar una realidad humana profundamente carnal y singular. Pulgar denomina a este dinamismo reflexivo como un “realismo concreto-carnal” (Pulgar, 2002: 196), ya que el bilbaíno nos pone ante una realidad nueva y nuestra. Es nueva en el sentido de no reducirse a lo meramente fáctico/positivo y nuestra porque atañe a nuestro destino íntimo.

La metáfora comporta un “rol de liberación” (Pulgar, 2002: 200) que no es otra cosa que el poder de redescubrir la realidad a través de la verbalización de los problemas filosóficos. En este caso: la hondura trágica y contradictoria de nuestra existencia. De este modo, la metáfora trae consigo un ejercicio que pretende resolver la intelección de problemáticas filosóficas asociadas al hecho de conocer nuestra verdad. Unamuno devela “la verdad por paradojas” (Pulgar, 2002: 199) queda en evidencia tras el análisis que no es un problema, puesto que el sentido fundamental del talante “anti-teórico” que Unamuno manifiesta continuamente en sus reflexiones (Pulgar, 2002: 199) es el hado ante el que cada hombre debe enfrentarse. En

relación a la filosofía tradicional, la literatura más que explicar los acontecimientos, los muestra y allí radica su gran virtud porque permite al lector recoger dicho desafío de develar la verdad en la vastedad de las palabras y del choque de personificaciones; tal como se devela la verdad del mundo físico y social y tal como se develan las relaciones políticas, los consensos y los disensos.

Y bien a propósito de la similitud estilística que se aprecia entre Nietzsche y Unamuno, Borja Díez indica:

El gusto por la metáfora, el aforismo, lo fragmentario y heterogéneo, la percepción de la vida como tragedia, el carácter asistemático de su obra, todo ello puesto de manifiesto mediante un lenguaje preponderantemente poético, sagaz y de tono marcadamente vehemente, constituyen algunas de las notas esenciales que ambos comparten, sin embargo, será en la crítica al idealismo y la razón como punto de partida de sus respectivos filosofares donde verdaderamente parezca converger el pensamiento de ambos autores (Díez, 2012: 7).

Julián Marías (1950) en su texto *Miguel de Unamuno*, por su parte, sostiene que no hay que desdeñar la alianza que el autor de *Niebla* intuye entre la filosofía y la poesía, pues tiene que ver con la vivencia y la búsqueda del fundamento de la existencia, aspectos de valía cardinal por ser eminentemente metafísicos. Incluso hace hincapié en el ensayo *Sobre la erudición y la crítica*, donde igual que en el capítulo I de *Del sentimiento trágico de la vida* sostiene que la filosofía y la poesía son hermanas gemelas.

Para apreciar el poder que tiene la literatura, en específico, la narrativa como medio para expresar el sentimiento trágico de la vida, basta tener presente la siguiente reflexión de don Miguel: “Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo” (2003: 126). En la última parte de esta cita, se rescata la axiomática que legitima el acontecimiento literario y la engarza con el acontecimiento de la existencia, puesto que el yo necesita morar en un contexto simbólico de reflexión que permita existir siendo otro a la vez. La personificación propia de la prosa novelesca permite ese juego de trascendencia que anhela la conciencia humana. Y más aún,

la literatura tiene por objeto develar al sujeto la posibilidad de salvar su deseo de ser otro, de ser más de uno a la vez. De modo que la función expresiva del lenguaje se vuelca función filosófica liberadora. La reflexión literaria, entonces, está ligada a la conciencia y, por ende, al sentimiento trágico de la vida. Bástenos considerar, *verbigracia*, la definición unamuniana de la consciencia: “Consciencia, *conscientia*, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es compadecer” (2003: 127).

La secuencia enunciativa planteada por Unamuno nos permite colegir que el proceso de conciencia implica una *personalización* del mundo en todas sus dimensiones, y la facultad de personalizar/personificar la realidad es el amor: “El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo, es Persona y que también que tiene una Conciencia. Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama; es decir, es conciencia” (2003: 127). La literatura, en este sentido, es *testimonio* de ese proceso reflexivo de personalización que comúnmente se tiende a ver simplemente como de personificación, pero cuyo trasfondo existencial supera lo meramente estético por cuanto responde a la necesidad de ser todo a la vez. Así el sujeto trágico, filósofo o literato, debe librar su “propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia” (2003: 129). Conciencia que tiene ribetes metafísicos y éticos, por cuanto:

Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior (2003: 129).

La filosofía de don Miguel desprende la idea, al igual que Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, de que la intuición, que aparentemente es estética, tiene potencias metafísicas porque no sólo permiten captar y captarse a sí mismo, sino comprenderse en un todo a través de una hermenéutica en que mente y cuerpo se hayan en comunión espiritual.

Fernando Fernández sostiene al respecto:

De ahí que en cada intuición esté implicada la persona entera, porque conocer con el corazón es ir más allá de la inteligibilidad racional, es implicar todo mi ser en el acto de comprender; por eso los conocimientos del corazón son inefables, de donde se sigue que los conceptos no son enteramente adecuados para transmitir lo que se ha captado por vía cordial sin desvirtuarlo. Por eso Unamuno acude a la novela para convertir ideas en personajes, o a la poesía, en la cual puede expresar libremente sentimientos, emociones, sensaciones, deseos, repugnancias, voces y gestos, instintos, raciocinios, esperanzas, recuerdos, goces y dolores, mediante los cuales trata de sujetar a sus entrañas las verdades del espíritu (Fernández, 2012: 406).

Miguel de Unamuno no es reduccionista en este sentido, más bien su trabajo está abocado a pensar y sentir la realidad, y en ese mismo proceso hermenéutico despliega el sentir y pensar a los demás a partir de sus reflexiones; por ello la intuición vivencial es una síntesis de ese doble esfuerzo. Esta facultad, por ende, posibilita que las cosas se tornen ideas, pero que también se conviertan en personas: en *unidades sintientes*.

Este proceso reflexivo, si bien se sustenta en un escepticismo de sentimiento, brota a su vez de un hambre de Dios: la agonía unamuniana clama por Dios y en ese clamor lo afirma:

Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, 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 más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos (Unamuno, 1946: 106).

La relación dialéctica que se genera entre el escepticismo racional y la desesperación sentimental concibe como producto una forma de expresión que externaliza el juego contradictorio propio de lo trágico y toma de la realidad los elementos necesarios para dotar de particularidad la experiencia vital. Así, el ego internaliza la preocupación que enciende el hambre de Dios. En este sentido, también, el destino *nos sobre-existe*.

4. La fantasía y la personificación

Se considera, de manera corriente, que la fantasía y la personificación son recursos meramente estéticos y lingüísticos asociados sólo a la promoción del arte, pues se destaca la función social de entretención o esparcimiento intelectual, como también esas consideraciones se atribuyen a la labor del escritor. Sin embargo, en la filosofía de Unamuno adquieren un rango epistémico importante con claras connotaciones de comprensión existencial, rango que eleva el estatuto de estos procedimientos de escritura y expresión. Para el filósofo bilbaíno, estas son operaciones en las que subyace un anhelo de objetividad vital y pasional:

El hombre que se resigna a estar, como conciencia, solo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su objetividad vital o pasional, haciendo vivo, personal, animado, al Universo todo. Y por eso y para eso ha descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazado. Por ser consientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa de saberse existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo (2003: 133).

Sobresale la relevancia que se le arroga a la conciencia y su capacidad para *dar vida a las cosas* en el sentido de *dotarlas*, también, *de existencia* en función del instinto vital de comprensión de la totalidad que tiene el sujeto-donador-de sentido. El hombre unamuniano se proyecta y crea en las cosas otras conciencias para satisfacer el sentimiento de existencia. Además, tras tal necesidad de totalidad se manifiesta el descubrimiento de lo divino, por ende, la apertura axiológica a una dimensión religiosa. Incluso se podría sostener que esa dimensión religiosa, como tal, es la que fundamenta a modo de *thelos* el quehacer filosófico y literario del hombre unamuniano como criatura creadora y donadora de conciencia. De eso trata lo que denomina *objetividad vital*, esto es, la resistencia a ser un objeto material y a la afirmación de una conciencia vital en expansión de sí mismo. Podemos suponer que se trata de una ramificación y al mismo tiempo proliferación de otras ciencias.

El proceso de personificación que destaca en la literatura y que nos per-

mite colegir la predilección que siente Unamuno por ese género de escritura radica precisamente en lo que afirma a continuación:

Esa animación, esa personificación va entrañada en nuestro mismo conocer: ¿Quién llueve? ¿Quién truena?, pregunta el viejo Estrepsíades a Sócrates en *Las nubes*, de Aristófanes, y el filósofo le contesta: No Zeus, sino las nubes. Y Estrepsíades: Pero ¿quién sino Zeus las obliga a marchar? A lo que Sócrates: Nada de eso, sino el Torbellino etéreo. ¿El Torbellino? —Agrega Estrepsíades—. No lo sabía... No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora. Y sigue el pobre viejo personificando y animando al torbellino; que reina ahora como un rey sin conciencia de su realeza. Y dos, al pasar de un Zeus cualquiera a un cualquier torbellino, de Dios a la materia, verbigracia, hacemos lo mismo. Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, de 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 (2003: 132).

La personificación no funciona en Unamuno como simple retórica, más bien alude a lo que indica en las primeras líneas: un proceso de aprehensión gnoseológica de las cosas. La fantasía, como capacidad creadora del ser humano tampoco se reduce a lo meramente estético, su función trasciende en la medida en que anima y humaniza el mundo. Su labor finalmente es *sobrenaturalizar la naturaleza*:

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aun lo humano. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar la naturaleza, esto es, divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se concientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa (2003: 137).

El caso de *San Manuel Bueno, mártir* es considerado por la crítica literaria como una obra en que “es posible encontrar un simbolismo central bastante preciso si no perdemos de vista el hecho de que en esta novela los personajes mismos son simbólicos, casi prosopopeicos” (Ullman, 2006: 317), eso quiere decir que la animación que el autor le concede a sus personajes acontece como puesta en marcha de un *ethos* dentro de la obra, lo que

es entendido eventualmente como caracterología de la existencia. Lo que se pone en práctica en las escenas se puede entender como un laboratorio donde personajes ostentan distinto carácter y donde la misma contradicción que esta heterogeneidad supone pone en evidencia la contradicción propia de lo trágico: ese espectáculo es precisamente lo que fascina y hace tomar conciencia de la propia instalación existencial.

Conclusión

Miguel de Unamuno, de acuerdo a lo abordado en este ensayo, nos presenta las nociones de muerte (finitud y destino), sentimiento trágico (conciencia y compasión: hambre de Dios), fantasía (animación de lo inanimado) y personificación (co-conciencia), lo que nos permite sostener que concibe una “teoría” filosófico-literaria sobre la finalidad del texto. De ese modo, nos ofrece una batería de ideas que nos permitirán interpretar la simbología de otras piezas literarias. Estas nociones presentes en *Del sentimiento trágico de la vida* son claves para poder atisbar una propuesta hermenéutica que se entronca con las premisas ofrecidas por Paul Ricoeur (2000) de ver en la literatura un laboratorio donde el ego pueda prefigurar, configurar y transfigurar su idea sobre *quién se es*. Esto posibilita iniciar un diálogo con la tradición interpretativa de la literatura entendida como referencia indirecta de la comprensión de sí instalada por Paul Ricoeur (2000). Además, sintetizan y constituyen lo que para el autor significa padecer *en vida* la muerte. Sentir tal evento trae consigo la construcción de expresiones literarias y filosóficas que profundizan y recrean la sentida experiencia de lo trágico que deviene en cada hombre en particular. Estas expresiones estéticas funcionan en Unamuno como estrategias de acercamiento a un nivel reflexivo que permite comprendernos y comprender la contradicción que significa vivir: las formas por antonomasia, de recrear ese sentimiento vital, esa esperanza y esa proliferación de sentido, estarían según Unamuno en la literatura y la filosofía.

El trasvase del ego de acuerdo al curso de los apartados de este ensayo se suscita a partir del sentimiento trágico de la vida por cuanto: a) posibilita la apertura de comprensión que se abre cuando se interroga acerca de la propia existencia y b) al surgir el sentimiento de compasión que nace del

mirarse en el horizonte de la nada se establece una conexión con la contradicción inherente a la vida y la muerte. La fantasía resulta importante para comprender la interacción filosofía-literatura en la medida en que a) corresponde a la facultad de “intuimiento, de visión interior” (2003: 129) y b) activa el sentimiento social asociado a la humanización y al hecho de “sobrenaturalizar lo natural” (2003: 137). La problemática del ego en estado reflexivo que se enfrenta a la muerte alude finalmente al paso que se genera a otro plano (de conciencia) a través de la fantasía y del sentimiento trágico, eventos en que se concreta la *trascendencia del ego*.

Bibliografía

- Díez, B. (2012). Unamuno y Nietzsche: el hambre de inmortalidad como voluntad de poder. Tesis de Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica. Madrid: UNDED.
- Fernández, L. (2012). El anhelo de Dios en la obra de Miguel de Unamuno. *Escritos*, Vol. 20. N° 45.
- Leal, H. (2014). La autognosis en las Confesiones de San Agustín. En *Veritas*, N° 31, 161-178.
- Leal, H. (2021). La trascendencia del Ego: Una comprensión de la muerte en *Del sentimiento trágico de la vida* de Miguel de Unamuno. En *Filosofía en Lengua Castellana* (David Solís Nova, Editor), pp. 129-146.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Marías, J. (1950). *Miguel de Unamuno*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Pessis, B. (2017). Una aproximación a lo trágico en Nietzsche y Unamuno. En *Pensamientos*. Vol. 73. N° 278.
- Pulgar, R. (2002). Filosofía y metáfora. Elementos de identidad. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, N° 30, 195-202.
- Pulgar, R. (2010). Unamuno y el lugar de la fe en una filosofía de sino trágico, *Veritas*. N° 23, 95-110.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi* 25, 189-207.
- Ullman, P. (2006). Análisis contrapuntual de San Manuel Bueno, Mártir. Alicante: Centro Virtual Cervantes. pp. 317-324.

Unamuno, M. (1946). *Obras Selectas*. Madrid: Pléyade.

Unamuno, M. (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Tamayo, A. (1986). *Federico Nietzsche en Miguel de Unamuno*, disponible en Lago, Bornstein, J. C., Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI, Madrid: Universidad Complutense.