

Unamuno:

el principio de la razón suficiente.

Josu Landa

UNAM

A Carlos Paris, con gratitud por su magisterio en Unamuno: estructura de su mundo intelectual, y a Pedro Cerezo Galán, con el regusto ambrosiaco e inextinguible de la lectura de su estupendo libro Las máscaras de los Trágicos.

Como ha sucedido otras veces, en el pasado, este último tercio del siglo XX se distingue por dar carta de ciudadanía a una pluralidad de proyectos éticos que compiten entre sí. Esto era algo normal, por ejemplo, en la Grecia de Pericles, en los tiempos que sucedieron al derrumbe del imperio de Alejandro Magno y en toda la época helenística, es decir, hasta la consolidación de la visión cristiana del mundo, por medio del ingente esfuerzo teórico de las diversas patrísticas y, sobre todo, a partir de la institucionalización política del cristianismo. Una civilización basada en el politeísmo se aviene con la diversidad de ideas e ideales éticos; mientras que a un orden sustentado en el monoteísmo, como el instaurado por la cristiandad, le corresponde una moral única, dogmática y violentamente reacia a cualquier alternativa ética.

La muerte de Dios anunciada en el evangelio de Zaratustra dejó sin sustento ontológico a un orden moral que duró unos mil quinientos años. Sin el antiguo absoluto que lo sostuviera y amparara — es decir, el Dios omnipotente inventado por los judíos — los seres humanos de los últimos dos siglos han podido idear y ensayar opciones éticas distintas a la cristiana y aun a cualesquiera de las procedentes de las

demás religiones emanadas del judaísmo. Así pues, el tan repetido aserto del personaje dostoyevskiano: “Si Dios no existe, todo está permitido”, no sólo resulta falso, sino que da pie a pensar que se trata del último gran chantaje del vídeo Hacedor, resistiéndose a morir o, cuando menos, a abandonar sus dominios, pese a las heridas y enfermedades que de antaño venían minando sus facultades. Lejos del caos que sugiere eso de que “todo está permitido”, la metáfora de la muerte del más poderoso de los dioses conocidos hasta ahora sirve para expresar, a lo más, el fin de un monopolio en el plano espiritual y moral. Ahora bien, después de todo, a Él, al Dios de la Biblia no le ha ido tan mal como a sus antecesores en Occidente, quienes sí murieron prácticamente del todo, aunque dicen las malas lenguas – y no hay por qué no creerles – que fue de la risa incontenible que les causó la noticia de que había uno que pretendía ser el único. En efecto, el fin del monopolio teísta cristiano, ha abierto las compuertas a una rica multiplicidad de posibilidades religiosas y éticas, también en Occidente, donde el vetusto Dios de nuestros antepasados compite más o menos en las mismas condiciones que los demás.

Después de esta historia, lo que se columbra en el actual horizonte ideológico y ético es una rica y estimulante diversidad de opciones. No han desaparecido los viejos cristianismos y parecen repotenciarse en el ímpetu de una serie de corrientes que las ortodoxias estigmatizan con el marbete de “sectas”. Todo lo cual está bien, siempre y cuando el mesianismo misional que subyace en estas religiones se morigere hasta los límites impuestos por el respeto tolerante a las demás posibilidades. Por otra parte el modernismo ilustrado y sus derivaciones políticas y morales mantienen un vigor suficiente. Contra los empeños de quienes proclaman un indeseable e imposible “pensamiento único”, el presente sigue dando cabida a distintos avatares del racionalismo, el liberalismo, el socialismo, el nacionalismo, el progresismo, etc. Nadie puede negar que las propuestas éticas de Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Javier Muguerza y Reyes Mate – por nombrar algunos, entre los más próximos – tienen hoy día una muy apreciable audiencia. Es cierto que, como ha sostenido Habermas, el programa de la modernidad no se ha cancelado; pero también lo es la existencia de una fuerte reacción posmodernista, un nihilismo de baja intensidad, importante y respetable, aun cuando su ejercicio parece constreñirse a las paredes de vidrio polarizado de los centros comerciales, así como a la estética de la publicidad televisiva o al vacío multicolor de la realidad virtual y su registro teórico difícilmente ambiciona algo mejor que cierta prosa sosa a lo Lipovetsky. El imperativo kantiano sigue vivo, aunque a costa de someter a inspecciones periódicas su legendaria

categoricidad. Más que a un derrumbe de la Modernidad, asistimos a la apertura de todas las puertas del espíritu que ésta potenció. Así que, junto con los eclecticismos oportunistas y mercables que nos invaden, surgen proyectos éticos muy consistentes como el de Fernando Savater, en un medio muy cercano al nuestro, o los de Juliana González y Carlos Pereda, entre otros, ya en nuestra propia facultad. Una línea de pensamiento que, por los más extraños vericuetos, conecta a Sade, Nietzsche, Freud y Foucault ha hecho todo lo posible por sobajar todo lo que huelga a humanismo y cuenta con no pocos adeptos, pero ahí están también Joaquín y Ramón Xirau o Lévinas o Eugenio Triás, para reivindicar a su modo las complejidades, la riqueza y la plenitud del espíritu humano. También están, por fortuna, las “otras” grandes religiones orientales (el hinduismo y el budismo, en todas sus ramificaciones), aunque bien se sabe que asediadas muy de cerca por las plagas de la charlatanería, los usos *light* al modo de esa bazofia para espíritus débiles llamada *new age* y el mercantilismo que lo (des) integra todo. En definitiva, los componentes aún parciales y trazados en líneas muy gruesas de un cuadro en el que puede observarse el abigarrado panorama ético – ideológico finisecular, a raíz de la quiebra del absolutismo ético de inspiración cristiana.

No existe un tratado sistemático de filosofía moral suscrito por Unamuno, pero ello no obsta para identificar un fecundo programa ético en el conjunto de su obra. La dispersión y la diversidad de modos discursivos a que apela Unamuno para exponer ese programa obedece a un *ethos* específico, deliberadamente asumido, de pensador e intelectual – en su caso, sería más exacto hablar de “espiritual”. Es decir hay en Unamuno una ética de la expresión, que impide una disociación de los elementos ontológicos y antropológicos de su pensamiento con respecto a los de índole palmariamente ético. En realidad, el sentido último de sus obras teóricas, de sus novelas, de sus dramas e incluso de sus poemas es claramente ético. Así la célebre exigencia – “mi religión” la llama él que se autoimpone Unamuno de “buscar la vida en la verdad y la verdad en la vida”, resume un programa ético antes que epistemológico – que también lo es.

Basta reconocer esta raigal condición ética del pensamiento unamuniano, para entender que sea tema de interés para el exégeta y el historiador de la filosofía moral.¹ Pero no es cosa de confinar al gran pensador bilbaíno en el museo de los filosofemas que el tiempo no logra diluir, pese a sus demoledores empeños. Al contrario se trata de reivindicar la validez actual de la propuesta ética unamuniana.

Esa validez puede sustentarse en el hecho de que el pensamiento de Unamuno es un pensamiento surgido de la experiencia de la crisis, una experiencia que el autor de *Del sentimiento trágico de la vida* prefiere asumir como agonía. Hablar de crisis, en este caso, comporta considerar situaciones personales, lo mismo que circunstancias históricas. Hay una evidente cercanía entre la gran depresión unamuniana de 1897 – ampliamente estudiada por los biógrafos de Don Miguel y por los historiadores – y el llamado “desastre” de 1898, que marca el destino de un conjunto de generaciones de intelectuales: en primer lugar, la que lleva el nombre de ese año. Como sea que se ligan esos dos hechos, lo cierto es que el Unamuno más original, el que propone un giro eminentemente práctico, es decir, ético a la filosofía es el que logra superar una caótica y angustiante refriega espiritual fechada en los años señalados. La vivencia unamuniana de la crisis es todo menos caprichosa y, en justicia, no puede ser reducida al plano de un diagnóstico psicológico. Es más exacto referirla a una realidad social y cultural, cuyas dimensiones críticas ya fueron intuidas por Nietzsche o por Kierkegaard, además de otros, antes que él y, por filósofos como Husserl, después de él.

Hay una visible afinidad entre la actitud que anima la evaluación husserliana del estado de la cultura europea a partir de la segunda mitad del s. XIX² y la que sustenta a la lectura que hace Unamuno, con mucha antelación, de la misma realidad cultural. Así que la irrupción del proyecto ético unamuniano puede equipararse, por ejemplo, en sus aspectos históricos y actitudinales – no, por supuesto, en lo que hace a contenidos concretos –, con el surgimiento de las escuelas filosóficas que potenció el derrumbe del imperio de Alejandro: el estoicismo, el epicureísmo, el escepticismo, el cinismo, etc.; esto es, los socratismos de épocas de crisis (con independencia de lo que el propio socratismo originario tiene de filosofía para la crisis). Pero, por la misma razón, la ética unamuniana puede tener una considerable pertinencia en este fin de siglo y milenio, caracterizado – como ya se ha visto – por la quiebra de las referencias morales absolutas de un pasado que ya parece demasiado lejano.

¿Qué puede aportar el pensamiento ético de Unamuno a los hombres y mujeres del presente? En primer lugar, una actitud, es decir, un *ethos* muy personal, signado por un arrojo y una autenticidad que no teme consecuencia alguna incluyendo el ridículo de todos tan temido. En segundo término, un sistema asistemático de tesis éticas, entreveradas por igual en un discurso teórico y literario.

Como sucede con todo gran pensador, Unamuno ejecuta el consabido canibalismo filosófico, consistente en ajustar cuentas, a veces hasta la aniquilación, con toda una serie de mentores y antecesores, para forjar su propia idea general de la existencia. Por eso, en las páginas de sus libros resuenan, debidamente tamizadas y matizadas – y no pocas veces criticadas con todo rigor – muchas de las grandes intuiciones de Agustín de Hipona, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Spencer, Marx, Kropotkin, Croce, William James, Ignacio de Loyola, varios de los más destacados místicos españoles, los más lúcidos protestantes liberales, don Quijote y Sancho Panza (no propiamente Cervantes), Calderón de la Barca, Giner de los Ríos y muchos más. Pese a ello, nadie más ajeno al eclecticismo que Unamuno. Su profundo conocimiento crítico de la mayoría de los más grandes pensadores da pie a una síntesis teórica propia, abierta a un enriquecimiento permanente, aun por medio de la reconsideración autocrítica y la autocontradicción. La formación de esa síntesis abierta y en perpetua reestructuración, a partir de algunas premisas y principios irreductibles, es entendida por el propio Unamuno como el fruto de un denodado e incesante esfuerzo de liberación o redención personal.

Contra lo que dictan ciertas modas filosóficas – que nunca faltan – Unamuno emprende una serie de operaciones teóricas que determinan por completo su postura ética. Entre tales operaciones se cuentan la reetización de la literatura (lo cual le permite hallar modelos de actuación moral en grandes personajes como don Quijote, don Juan o el Fausto de Marlowe, así como propugnar la muy vanguardista tesis de la coextensividad entre persona y personaje); la relectura de la historia de Occidente en clave antiprogresista; la sustitución de los centros clásicos de interés de la filosofía (a saber: el ser en sí, los procesos de conocimiento, la lógica...) por dos referencias de tipo nítidamente ético: “el hombre de carne y hueso” y lo que Unamuno llama “ansia”, “sed”, “hambre” o “anhelo de inmortalidad”; la redefinición del quehacer filosófico con base en la pregunta sobre “para qué esto o lo otro”, en contraste con las tradicionales de “qué es lo que constituye, causa o da razón de esto o lo otro”, “cómo es posible esto o lo otro”; la postulación del yo como absoluta determinación del existir y verdadero punto de partida del pensar; el derrocamiento de la razón en beneficio de la pasión; el rechazo frontal a la idea de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, en pro de una noción “cordial” y vitalista de la verdad; la difuminación – cuando no anulación – de los límites entre sueño y vigilia, entre literatura y realidad, entre vida y muerte; el descarte, asimismo, del principio de no contradicción como único criterio de con-

sistencia lógica; la crítica y consiguiente relativización de la ciencia positiva moderna; la superación “dialéctica” de la oposición tradicional entre contemplación y acción, en términos de una “contemplación activa” y una “acción contemplativa”; el reconocimiento angustiado, agónico, de dos sin sentidos complementarios: el nacimiento y la muerte; la vivencia colateral del tedio de la existencia; la apuesta voluntarista y esperanzada en favor de la vida, en abierta repulsa de todo nihilismo moral; la reivindicación del libre examen en toda su amplitud y el consiguiente replanteamiento de las religiones y su papel en el plano ético; la supeditación del sentido a los designios siempre interesados de la voluntad; etc. Desde luego, todas estas precauciones a un tiempo teóricas y prácticas, que a la vez actúan como premisas, que a su turno implican también tesis filosóficas complejas, sin dejar de ser otras cosas más resultan de una evolución teórica cuya primera estación importante es *Vida de don Quijote y Sancho* y a la cual siguen, de manera sobresaliente, *Del sentimiento trágico de la vida* y *San Manuel Bueno, mártir*. Revolución que no viene al caso considerar en esta ponencia.

La mirada que Unamuno despliega en el horizonte de la historia rebasa con mucho los límites de la Modernidad. En esto es más audaz que el más arriesgado de los postmodernistas de hoy. En efecto, para el pensador vasco la oposición no estriba tanto entre la Época Moderna y las que le anteceden, cuanto entre una visión del mundo forjada al calor del Renacimiento, la Reforma protestante y la Revolución, por una parte, y el orden espiritual católico que defiende mundialmente la España pre-renacentista y tridentina, por la otra. Para decirlo rápidamente, la enorme oleada histórica del Renacimiento, la Reforma y la Revolución desemboca, para Unamuno, en el derrumbe del sentido, en la irrupción de un estado cultura y moral carente del centro, del eje y la base que en la Edad Media constituía el poder absoluto llamado Dios. Según esta idea, a la Edad Media le sucede una era sin sentido claro y preestablecido. Una edad sin verdadera fe, en la que la inocente fe de carbonero es suplantada por la subyugación ante valores deleznable por su vacuidad, como el simple conocer por conocer – mañosamente designado por Unamuno como “gnosticismo” –, el producir por producir, el progreso sin límites, la innovación en sí y otros similares. Pero la diferencia entre Unamuno y los postmodernistas de ahora no se limita a su alcance de miras frente al panorama de la historia occidental. Mucho más importante que esta distinción es la que proviene de la voluntad unamuniana de proponer una vida posible y más llevadera, en la medida en que se la llena de sentido, se la afirma por medio de la fe – no necesariamente según los cánones de

alguna religión institucional – y suscita la esperanza en la posibilidad de que la sed de totalidad del ser humano se satisfaga de alguna manera. En definitiva, la afirmación voluntarista y aguerrida de la vida, por encima de desasosiegos, acedias y otras angustias derivadas de la intuición de la nada y de la muerte, enfrenta el ideal ético unamuniano al simple deseo sin esperanza, sin rumbo existencial, que define al nihilismo y relativismo postmodernistas.

Es imposible examinar aquí, en toda su extensión, las consecuencias prácticas derivadas de las premisas y principios que orientan y sustentan el pensamiento unamuniano. Habrá que conformarse, pues, con abordar someramente algunos tópicos éticos que todavía puedan lucir como pertinentes para los áridos tiempos que corren. Está, por ejemplo, la audaz afirmación unamuniana del yo. El sujeto contemporáneo parece batirse entre el descontrol de sus *libido sentiendi*, *libido sciendi* y *libido dominandi* – nombres antiguos de pulsiones muy actuales – y el cuestionamiento de su estatuto ontológico como tal sujeto. Las tentaciones de una disolución del yo son muy fuertes y remiten a referencias prestigiosas por su antigüedad y efectividad práctica. El egotismo o egoísmo trascendental unamuniano, al contrario, se presenta como la alternativa a un proyecto así de disolvente y nihilizante, al apuntalar un *ethos* esperanzador y redentor, en la medida en que asume al yo como voluntad de sentido, fuerza asignadora de fines y, en el fondo, creadora de todo, en tanto que puede ser también, como mínimo, voluntad de creer. De hecho, la reivindicación del yo es, para Unamuno, la condición necesaria para la única salvación aceptable: la “resurrección de la carne”, la continuidad de la conciencia personal después de la muerte.

En lugar de una negación del yo, Unamuno propone el heroísmo de cargar con la cruz del yo. Hay pues, en el planteamiento ético unamuniano una exigencia heroica, que Pedro Cerezo Galán ha destacado y seguido muy bien en su evolución. Una exigencia que embona con dos postulados propuestos ya desde los días en que Unamuno forja su tratado *Vida de don Quijote y Sancho*, pero que permanecerán en la raíz de su pensamiento: “existir es obrar” y “el mundo es mi creación”³

Esta idea unamuniana del yo debe a Schopenhauer el reconocimiento de una voluntad de vivir como referencia ontológica y antropológica, pero se aparta de las tesis del pensador alemán, por lo menos, en que se trata de una sustancia real (no ilusoria) vocada a perseverar en su ser, que expresa con igual entidad el universo de la representación y el de la voluntad, a un tiempo racional y pasional, atendido tanto al principio de razón suficiente

como a los arrebatos del genio y del místico, en sus intuiciones de lo nouménico y, más que nada, libre. Esta libertad orienta y carga de responsabilidad la conjunción unamuniana entre el querer creer y el querer crear. Por lo mismo, sustenta el afán humano de asignar valor a las cosas que articulan la existencia, así como de conferirle una finalidad al mundo, a la vida y a la muerte.

La eticidad de este yo trascendental y sustancial unamuniano no se limita a refundar la fe en la redención humana (negando siempre la posibilidad de una eventual disolución ultraterrena de la conciencia, la persona). Tampoco se conforma con proponer el heroísmo trágico de vivir a toda costa, pese a la insuperabilidad de la muerte, ni con reivindicar una libertad radical y arriesgada. Según aclara el propio Unamuno, en *Del Sentimiento...*, el “amor espiritual a sí mismo” – término con el que también nombra al egotismo – es “la compasión que uno cobra para consigo” y “es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar”. De ese modo, Unamuno termina viendo en el egotismo nada menos que el sustento del amor universal entre los seres humanos. En efecto, “[...] 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, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparienciabilidad miserables sombras que desfilan de su nada a su nada...”⁴ Paradójicamente, entonces, el egotismo vendría a ser uno de los basamentos de la difícil solidaridad humana, algunas de cuyas proyecciones más a la mano, más practicables en la vida diaria, serían una necesaria conciencia civil, el reconocimiento del otro según el principio de la “alterutalidad” y el impulso de una pedagogía sustentada en el “contagio” de los ideales que irradian las vidas heroicas.

En este mismo terreno hay que situar la difícil exigencia unamuniana de hacer viable en el prójimo la alegría de vivir, al mismo tiempo que se la prodiga a uno mismo. La novela ético-política *San Manuel Bueno, mártir* expresa muy bien la dureza de esta exigencia, en el terrible pasaje del payaso al que se le muere la esposa, justo mientras actuaba para las gentes de Valverde de Lucerna, sin poder atenderla ni despedirse de ella. El heroísmo del simple vivir cotidiano, ejercido con toda responsabilidad, santifica y consagra éticamente al payaso: “El santo eres tú, honrado payaso – dice el cura Manuel Bueno –; te vi trabajar y comprendí que no sólo lo haces para dar pan da tus hijos, sino para dar alegría a los de los otros...”⁵

El imperativo categórico unamuniano de vivir y hacer vivir es, sin duda, difícil porque requiere una buena dotación de buenas pasiones, pero

se inscribe en las mejores tradiciones éticas, toda vez que se presenta como una opción para la vida buena y responde con toda seriedad a lo que, según Wittgenstein todavía apegado a su *Tractatus*, define a la ética: “[...] la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir”⁶. Su dificultad se vincula con las exigencias y responsabilidades implicadas en una libertad que desdén los dogmas y las seguridades ofrecidas por los sistemas morales establecidos y los proyectos socio-políticos cosificados. Pero también tiene que ver con el peso que sigue teniendo el postulado de una realidad ultra-terrena o ultra-mortal en el proyecto ético unamuniano. Un proyecto en el que, por ejemplo, el placer pasa a un segundo plano, por no decir que desaparece por completo. Pero un proyecto, también, que por las mismas razones se coloca más allá de la estrecha franja alinderada por las líneas de la revolución o la reacción.

No menos difícil es el heroísmo de la agonía asumida y prácticamente cebada ex profeso. En este punto, la lucidez del propio Unamuno cuenta con la complicidad de pensadores como Pascal, para quien la doble realidad de la razón y la pasión no admite otro modo de relación que el enfrentamiento.⁷ Esta idea de la vida no solo comporta los fuertes deberes de una praxis ascética: puede, además, resultar peligrosa sobre todo en el terreno social. No es posible medir el influjo del tema de la guerra civil existencial que Unamuno propugnó obsesivamente, cuando menos, desde la época de la concepción de lo que devendría *Vida de don Quijote y Sancho*, en la guerra fratricida que terminó con él y muchos miles de sus compatriotas, entre 1936 y 1939. Existen, sin embargo, serias razones para sospechar que pudo haber sido mayor de lo que él imaginó y quiso.

Como ocurre con todo, el pensamiento ético unamuniano tiene componentes indefendibles desde las expectativas y las realidades sociales y morales del presente. Pero también presenta zonas de claros y oscuros, de contrastes de luces y sombras, no exentas de fecundidad teórica, junto con elementos redimensionables y actualizables. Entre éstos destacan sobremanera los de carácter actitudinal. Si Unamuno puede ser nuestro contemporáneo es porque encarnada una actitud motivada por un principio actual donde los haya: el principio de pasión suficiente.

México, DF, noviembre de 1998.

Notas

¹ Texto leído en el Encuentro Internacional "A cien años de la Generación del 98", realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, durante los días 1, 2 y 3 de diciembre de 1998.

² Por cierto, los portentosos estudios de Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, y Carlos París, *Unamuno: estructura de su mundo intelectual*, además de las excelentes investigaciones de Blanco Aguinaga, Sánchez Barbudo y otros, demuestran todo lo que exige de ingenio, así como de cultura filosófica, religiosa, literaria y filológica la lectura de la extensa obra de Unamuno, absolutamente vedada por lo mismo a los frívolos y hasta estúpidos picoteos de articulistas como Joan Fuster.

³ Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de Hugo Steinberg, México, Folios, 1984 (especialmente los primeros párrafos del Cap. I, titulado muy llamativamente "La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis vital de la humanidad europea")

⁴ Cfr. Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 298, 301, 305, 336, etc.

⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Espasa - Calpe, col. Austral, 1976, p. 131

⁶ Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, Alianza, 6ª. Ed., 1978, p. 24

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*. Trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós - Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona, 1989, pp. 34-35

⁸ En efecto, en el párrafo 412 de sus *Pensamientos*, Pascal reflexiona así:

Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones.

Si no hubiera más que razón sin pasiones...

Si no hubiera más que pasiones sin razón...

Pero habiendo uno y otro, él no puede estar sin guerra, no pudiendo tener paz con uno más que haciendo la guerra con el otro: asimismo, él está siempre dividido y es contrario a sí mismo.

En Blaise Pascal, *Pensées*, préface et introduction de Léon Brunschvicg, París, Librairie Générale Française, col. Le Livre de Poche (Texte intégral) p. 181