



LOS ALCANCES Y EFECTOS
DEL NIHILISMO EN EL PENSAMIENTO
Y LA CULTURA DEL HOMBRE
CONTEMPORÁNEO

César Augusto Ramírez Giraldo
Editor



Universidad
Pontificia
Bolivariana

149.8

R173

Ramírez Giraldo, César Augusto, editor

Los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y la cultura del hombre contemporáneo / César Augusto Ramírez Giraldo, editor -- Medellín: UPB, 2019.

156 p: 14 x 23 cm.

ISBN: 978-958-764-776-1 / 978-958-764-777-8 (versión digital)

1. Nihilismo -- 2. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900 -- Crítica e interpretación -- I. Título

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© César Augusto Ramírez Giraldo
© Lola S. Almendros
© Javier Echavarría
© Mauricio Calle Zapata
© Conrado Giraldo Zuluaga
© Natalia Andrea Salinas Arango
© Jacinto Arturo Ceballos Marín
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y la cultura del hombre contemporáneo

ISBN: 978-958-764-776-1

ISBN: 978-958-764-777-8 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-958-764-777-8>

Primera edición, 2019

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

Grupo Epimeleia. Proyecto: Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Marta Lucía Gómez Zuluaga

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Imagen de cubierta: Depositphotos

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1906-25-09-19

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

El problema del sentido y sinsentido como el pensar la modernidad fuera de la modernidad. A propósito del pensamiento de Miguel de Unamuno*

Jacinto Arturo Ceballos Marín**
Mauricio Calle***

1. Introducción

Pensar la modernidad desde otra perspectiva, desde otra orilla y al margen de un sistema, como es el caso de Miguel de Unamuno, presupone un problema esencial, y más aún, ambiguo, ya que solo al tratar de responder a esta cuestión tan tradicional surge de inmediato en Unamuno una cuestión histórica que rara vez es metódica o estructural. En él, la modernidad resulta trágicamente un extrañamiento de la misma razón, de la cual se ha afirmado que es el principio y que se ha empleado como panacea de toda interpretación del mundo, de la vida y la existencia.

* Este capítulo hace parte del proyecto de investigación Nihilismo hoy. Una aproximación a los alcances y efectos del nihilismo en el pensamiento y cultura del hombre contemporáneo. Radicado: 735A-12/10-42, Grupo Epimeleia.

** Doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0002-1611-5051 Correo electrónico :jacinto.ceballos@upb.edu.co

*** Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid: 0000-0001-9734-0914 Correo electrónico: maodescontrol@hotmail.com

En Unamuno, el pensar la modernidad supone pensarla fuera de sí misma, fuera de ese canon regulador que pretende interpretar y explicar la vida. Por tal razón, si la orientación solo presupone una modernidad desde dicha comprensión metódica y sistemática, entonces se hace evidente, de nuevo, que hay un desconocimiento eventual de otras *intrahistorias*¹⁷⁸ (como las denomina Unamuno) que explican y amplían el campo de comprensión de la modernidad (y que la ennoblecen y levantan fuera de su acatamiento puramente objetivo y por lo general inconvencional).

Nombrar la razón como sustento de la modernidad, en sus múltiples estructuras y como soporte de la misma, no tiene sentido para efectos del análisis que realiza Unamuno de esta. Su pensar poético, literario, artístico, antirracional y antisistemático es ya un pensar fuera de cualquier consideración cartesiana y kantiana de la modernidad. No es con Descartes, en palabras de Hegel, con quien la filosofía tocó puerto firme, sino con el mito, el lenguaje y la poesía; pero tampoco fue en el logos donde la filosofía tuvo su primera parusía, sino en la vida y existencia de los primeros hombres que se acercaron a la filosofía. Al parecer, la filosofía olvidó sus inicios y su origen, y eso es lo que precisamente quiere redimir Unamuno en la filosofía: una filosofía de lo trágico, de lo mítico, de lo literario, de la poesía y del puro lenguaje no violento de la razón. Un recuperar que no es nostálgico y de pretensiones paradigmáticas, sino, antes bien, un anhelo narrativo de dicho anclaje como posibilidad vital del hombre frente a su propia existencia.

Ahora bien, pensar la modernidad implica un ponerse al margen de ella para abrir otras posibilidades de comprensión fuera de la razón estructural; allí aparece la pregunta por el sentido. El asunto del sentido resulta sumamente apremiante, porque en la

178 El concepto de *intrahistoria* en Unamuno es muy especial. Este se contrapone al concepto tradicional de "historia" que ha fragmentado la vida y existencia de los hombres y los pueblos. El concepto intrahistoria es visto como posibilidad de mirar la historia desde dentro y desde lo hondo, mas no desde las olas que vienen y van o, mejor dicho, desde la superficie. Quedarse allí supone un riesgo enorme de perderse en lo que cambia y varía. Por eso, Unamuno propone ver la historia como *tradición eterna*, en la cual lo vivo se mantiene sin perder de vista el avance y progreso de la misma historia universal de los hombres y pueblos.

modernidad la dadora de sentido era precisamente la razón. El hecho de fondo, y ese es el gran error en que incurren los filósofos modernos, fue haber obviado su confrontación, el sinsentido. Preguntarse por el sentido y en especial por el de la vida supone una confrontación.

Dicha confrontación (*Auseinandersetzung*), a diferencia de la oposición y la contradicción, busca establecer los límites de un sentido que hasta hoy se ha convertido en la mayor urgencia para el hombre, pero que, alzándose como un absoluto, cree establecerse como única posibilidad trascendente. De ahí la insistencia de Unamuno en ubicar el sentido ya no en términos de aquello que única y exclusivamente da apertura de comprensión a las cosas mismas, sino en ponerlo bajo la mirada trágica del mismo, es decir, el sinsentido como otra mirada al sentido. Por ello, el modo de acceso a un posible sentido se comprenderá en los límites de dicha confrontación. Es decir, en aquel que pone al sentido más allá del mundo, como en las esencias platónicas o el mismo Dios, y en aquel que pone al sinsentido en una ausencia absoluta en el mundo, como el absurdo o el propio nihilismo.

Esta confrontación (*Auseinandersetzung*) posibilita el movimiento entre el sinsentido y el sentido sin relegarse y solo retrayéndose. Si se nota, la confrontación aquí no es una figura disyuntiva de lo uno o lo otro como lo simplemente excluyente, sino que se convierte en la conjunción de esto y lo otro como la posibilidad incluyente. Si hay sentido y sinsentido es porque hay alguien que se mantiene en dicha confrontación, de lo contrario todo estaría resuelto para el pensar y la vida misma.

Las preguntas por el sentido de la vida, por el amor, la muerte, la razón, el conocimiento, la ciencia, la historia y el mundo, entre otras, se mantienen en la confrontación que posibilita hablar del sinsentido de estas mismas apelaciones del hombre sobre su existencia. Si hay una definición de sentido es porque dicha apelación obedece a un mantenerse del hombre en la pregunta que emerge de la confrontación de aquello que no se define sin el sinsentido.

Si afirmamos que el sinsentido es la cualidad que pone en tela de juicio el carácter trascendente del sentido, es porque no buscamos rehusar el sentido propio del objeto puesto por un sujeto, sino porque persigue no ir más allá de aquello que propiamente da significatividad no solo al objeto, sino también al sujeto. En

Unamuno es importante aquello que procede primero del mundo para luego acceder, como segunda instancia, al sentido mismo.

Por eso, Unamuno relata el fenómeno trágico de la vida del hombre y en esa narración se encuentra con la filosofía y la literatura como dadoras de sentido (pero pensado este, siempre, desde su propia confrontación). Lo que no puede explicar la filosofía, en Unamuno, lo hace la literatura con otras palabras. Esta relación entre filosofía y literatura será llevada hasta sus últimas consecuencias, aquellas que le valieron entrar al índice prohibido. Por eso, su interpretación teológica y de la historia del cristianismo, su comprensión de la filosofía y la historia, y su aproximación a la historia de su propio pueblo español convierten a Unamuno en un filósofo fuera de todo pensar moderno y fuera de toda racionalidad pura. Por tal motivo, en nuestro análisis sobre el pensar el sentido fuera de la modernidad en Unamuno no se pretende iniciar por el proyecto de la razón —como se haría tradicionalmente—. Antes bien, si se quieren pensar los problemas de la modernidad, en especial en aquello que le daba su fundamento (como lo es la razón en tanto sentido), entonces debe acudir en sentido no tradicional y metafísico a una perspectiva antepuesta a la consideración de la modernidad en términos de solo razón.

Si se quiere tratar de entender el pensamiento unamuniano, es necesario pasar primero por la deconstrucción del concepto de cultura impuesto por la misma sociedad intelectual europea en sus dos acepciones: *Kultur* (como solo educación) y *Bildung* (como creación y fundación). Esa crítica a la modernidad desde lo irracional, en tanto lucha de la razón contra la imaginación como primer acceso al sentido desde el sinsentido, será importante en este estudio para comprender la concepción del sentimiento trágico de la vida como sentido.

Además, se percibirá que toda la filosofía de Unamuno, que para los filósofos tradicionales es simple literatura, podría ser nada para el pensar racional y responde a algo apremiante y urgente que la filosofía no ha tratado de enfrentar por temor a “salir” de sus estructuras sistemáticas en las que aparentemente encuentra un puerto seguro (precisamente, la urgencia humana de preguntar por el sentido de la vida; ella, que ya es comprensible de suyo por todo hombre, no avanza de manera tan sencilla).

Para filósofos como Husserl, una cosa es que el sentido avance a “niveles” más significativos o menos significativos, y otra es que este procure lo absoluto o resolutivo del acto significativo. Es decir, una cosa es que lo trascendental aún permanezca en el mundo de la vida como búsqueda de sentido y otra cosa es que el sentido encuentre asidero o se asocie con una entidad trascendente como Dios, las ideas platónicas, etc. Para ello, dice Unamuno, tendríamos que desvivir la experiencia (como un médico que escinde todo el cuerpo para hallar una pequeña dolencia), al fin de instaurar un sentido último de la vida. Ya en Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y Deleuze, entre otros, con sus respectivas diferencias, se aclara la posibilidad de sentido que brinda el mundo. Esta, aunque no es absoluta, obviamente por su carácter de modificación y porque lo total, lo absoluto es accesible de diversos modos, posibilita un primer anclaje del ser en el mundo como sentimiento trágico de la existencia humana que se mantiene en la confrontación o, en términos unamunianos, en “constante agonía”.

En suma, no vamos solos en este recorrido unamuniano. Textos como *El sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1930) nos acompañarán para tratar de establecer los rasgos más significativos por los cuales se hace posible encontrar en el pensamiento del autor español ese pensar la modernidad fuera de la modernidad. Un pensar “afuera” como extrañamiento, mas no como rechazo, o un “afuera” no como salto, sino como sentimiento trágico no solo de la vida, sino de la filosofía misma. En pocas palabras, es un pensar la modernidad desde la elección de contradictores en tanto *forma mentis* o *aesthetica mentis inhabitantmundum* (estética mental de habitar el mundo), en la observación de aquellos elementos obviados por la filosofía, pero que son los más determinantes a la hora de definirla, entre los que se encuentran el pensar la modernidad fuera de la razón, es decir, desde el relato, la poesía, la imaginación, desde lo trágico, lo mítico y desde el sentimiento.

2. La cultura alemana en el pensamiento unamuniano

Para Unamuno, el pueblo alemán es esencialmente filosófico. Esto nos lleva directamente a establecer una influencia de la *Kultura* alemana en el pensamiento de Unamuno desde la filosofía. ¿Cómo

entender, fuera del sentido de la filosofía vitalista, existencial e idealista de la filosofía alemana, el pensamiento unamuniano? Sería absurdo y además inapropiado desconocer dicha influencia en el autor español. Lo curioso es que Unamuno nunca se denomina a sí mismo schopenhauariano, kantiano, nietzscheano o hegeliano. Ese aspecto marca una diferencia notable entre Unamuno y la filosofía alemana (en especial aquella que pone a la razón como culmen de la vida del hombre).

En *El sentimiento trágico de la vida*, Unamuno plantea sus diferencias con Kant, diferencias que al lector asiduo del autor español le permiten ver cómo trató este de interpretar a Kant, pero, más aún, cómo le fue posible distanciarse radicalmente de un filósofo tan influyente como él. Es claro que ambos comparten *in verbo* la pregunta por el hombre y su naturaleza, pero, más que por el sentido general de su ser y por su aspiración a la trascendencia, se ocupan de la condición y naturaleza del hombre. En Kant se hace visible el hombre como sujeto de conocimiento crítico. Su naturaleza inmanente radica esencialmente en las preguntas “¿qué debe saber?” o “¿cómo se conoce?”. Su condición de *subjectum*, de sujeto activo y sujeto de voluntad, lo pone fenomenológicamente frente al mundo que se le presenta como un objeto al que puede acceder con su propia capacidad cognoscitiva, y con su capacidad de juzgar y actuar.

En Unamuno el panorama es otro. El pensador español presta atención a dos preguntas esenciales propuestas por Kant: 1) ¿qué debo esperar? y 2) ¿qué es el hombre? Lo que espera o debe conocer se reduce a que el hombre, fuera de cualquier tipo de reducción fenomenológica y antropológica, es ante todo hombre de carne y hueso. Si Kant jerarquizó en orden de importancia esas cuatro cuestiones tan conocidas al final de la *Crítica de la razón pura*, que resumen toda su filosofía, entonces se hace evidente la diferencia entre ambos pensadores. Mientras Kant pone por encima el saber, Unamuno pone la esperanza como elemento fundamental del sentimiento trágico de la vida. Más aún, en la *Crítica del juicio* Kant plantea tres potencias o facultades también pensadas jerárquicamente: la primera es la de conocer, la segunda es la del sentimiento y la tercera es la de desear.

Unamuno se detendrá en las dos últimas facultades. ¿Por qué, después de haber defendido en la *Crítica de la razón pura* el cono-

cimiento como capacidad de juzgar, Kant pone de nuevo en impresión tripartita lo que es el hombre? ¿Y por qué buscar restringir las pretensiones de la razón teórica que se vincula al mundo de lo sensible, como posibilidad directa de conocimiento, para cerrar el paso a la existencia real de la libertad, la inmortalidad y Dios, todo para volver al plano del estado de ánimo y del deseo en el hombre? Si se nota bien, Kant no logró superar la metafísica, lo que era su pretensión.

La facultad del sentimiento y del desear en Unamuno son esenciales para comprender su distanciamiento de los planteamientos abstractos, lógicos e ideales con que se ha tratado al hombre en Kant o Hegel, por dar dos ejemplos. El hombre, para Unamuno, es eminentemente hombre de carne y hueso, que se pregunta por su existencia y por el sentido de la misma en medio de ese sentimiento trágico causado por su angustia. El hombre no es ante todo facultad de conocer y razonar, sino sentimiento. El hombre siente porque es un principio viviente, concreto, de carne y hueso. No es una máquina productora de conocimiento que pone su razón al servicio de las elaboraciones abstractas sobre su vida; antes bien, de ese sentimiento y de ese ánimo como carga patente del ser —en términos heideggerianos— busca su propia unidad y continuidad, pero desde la contradicción insatisfecha, es decir, la unidad que no se resuelve por el solo hecho de interpretar racionalmente el mundo, sino más bien porque aparecen en su propia existencia contrarios y contradicciones como vida-muerte, pena-dicha, satisfacción-insatisfacción, alegría-dolor y ganancia-pérdida, entre otros. En palabras de Segismundo en *La vida es sueño* de Calderón, “El mayor crimen del hombre es haber nacido” o, en palabras de Heidegger en *Ser y Tiempo*, “[t]an pronto como un hombre entra en la vida es ya bastante viejo para morir”¹⁷⁹. Ahí radica esa insatisfacción del hombre de seguir buscando trágicamente su continuidad, su unidad, pues siempre aparece la muerte, lo que crea en última instancia el deseo de alimentar la muerte con la vida y apetecer la inmortalidad.

179 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, 2.^a ed. (México: FCE, 1971), 268.

Ante ese racionalismo que sirve para fundamentar el conocimiento y la existencia, Unamuno propone que la razón solo esté al servicio de la vida y para ello aparece el hombre de carne y hueso. Con ello, Unamuno es fuerte en su crítica de la *kultura* alemana en términos de filosofía: “Otros pueblos nos han dejado, sobre todo, instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*”. Esta crítica tan fuerte marcará evidentemente sus diferencias con la *kultura* y filosofía alemanas. Crítica que sostendrá desde la siguiente búsqueda: el rechazo profundo a la modernidad como agonía entre razón e imaginación.

3. La modernidad: entre la razón y el irracionalismo

La modernidad divinizó y enaltecó la razón. Unamuno piensa en la razón como el lastre de la vida, y esto lo hace desde dos posiciones. Inicialmente, ve la modernidad como lo antirracional y antivital y, por otro lado, la lucha entre razón e imaginación como fragmentación de la libertad representada en don Quijote. Admitir que la vida no se somete a la razón es la situación trágica de la vida humana expuesta por Unamuno: “Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es anti-racional, no ya irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida”¹⁸⁰.

En Unamuno es claro que la vida no se pone al servicio de razones abstractas que enajenan al hombre. La razón y la vida no coinciden en el trámite de la vida misma. Por eso, el propósito fundamental de Unamuno es darle primacía a la vida humana antes que a cualquier construcción imperativa de la razón. Si algo en Unamuno ha de ser imperativo debe ser la vida con sus múltiples contradicciones y sus variadas posibilidades. ¿Lo antivital, lo racional y lo abstracto le han servido a la vida? ¿Han llenado la vida humana de respuestas a lo que verdaderamente acosa al hombre, como el sentido de la vida y de la muerte? ¿O acaso los sistemas y

180 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento*, 25.

las estructuras idealistas han tratado de comprender más bien que juzgar por qué el hombre tiene ansia de inmortalidad?

Lo vital es dudar, más que aclarar; la vida es más una lucha de contrarios y contradicciones que el deseo de anularlos, y lo vital es el deseo de no abdicar frente a la angustia. De ahí la pregunta: “¿Cómo va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es el fondo de la tragedia, es el combate de la vida con la razón”¹⁸¹. En *La agonía del cristianismo*, Unamuno dice que ese dudar cartesiano en el que se habría fundado su método y filosofía contiene en sí mismo un combate: “La agonía es una lucha... el modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar”. ¿Y qué es dudar? Se pregunta Unamuno: “*Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral dúo, dos, que *duellum*, lucha”¹⁸².

Si lo trágico de la vida es el combate y la lucha entre la vida y la razón, entonces se hace preciso traer a la memoria las antinomias de la razón kantiana. Estas, según Kant, se nublan a sí mismas, se crean la necesidad de pensarse fuera del ámbito racional, se crean sus propias contradicciones para establecer mejor la claridad de ciertos asuntos del conocimiento (como es el caso de la causalidad, y el determinismo e indeterminismo, entre otros). Esto demuestra de manera excepcional que la razón vuelve a su origen: a las contradicciones y a lo antirracional para explicarse desde allí. Su posición se aclara cuando afirma que si todo lo racional es antivital, es porque en el fondo algo, si no es todo, se le escapa a la razón en la explicación de la vida misma. Los problemas vitales como el hambre, el dolor, el sufrimiento, la pasión, el amor, la creencia, la muerte y la frustración emocional, entre otros, no se resuelven a punto de ecuaciones matemáticas o de leyes positivistas. Pero aclara:

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

181 Unamuno, *Del sentimiento*, 59.

182 Miguel de Unamuno, *Agonía del cristianismo* (Buenos Aires: Losada, 1938), 22.

sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intransmisible e intraducible? ¿Y no está aquí su fuerza?¹⁸³.

Ante la aparición de la antinomia vida-razón como posibilidad de resolver la búsqueda de continuidad del ser en el hombre, aparece el maestro Kierkegaard en el pensamiento unamuniano. Si bien la razón como facultad de las facultades analiza la realidad y la fragmenta —la eleva a un entramado teórico en tanto sustitutivo de la verdadera experiencia del mundo—, en Kierkegaard se busca, en la fe, la opción a la carencia de la razón; una alternativa que para cualquier pensar moderno positivista, filosófico o científico, resulta solo creencia y sentimiento, pero nunca conocimiento. Por tal razón, Unamuno considera que la fe, que será un tema recurrente en el desarrollo de su teología, “es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan solo comprender la vida”¹⁸⁴. Por tanto, frente a la razón, será la fe la que tome partido por la vida. Ella no pretende ser algún tipo de conocimiento o certeza, sino más bien la voluntad misma por la cual el hombre podrá crear.

“Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea... toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo”¹⁸⁵. Dicho de otro modo, mientras la razón instaurada por la modernidad es la que disuelve al hombre en lo abstracto, será la fe la que resuelva esa unidad que tanto busca, será ella la potencia entusiasta, creadora y apasionada que eleve la vida a una obra de arte.

Cabe aclarar que la fe no debe prevalecer sobre la vida. Ella solo es posibilidad para el hombre de levantarse de su patética existencia y es la comprensión estremecedora de la misma. Además, la fe tampoco es una búsqueda de un consuelo que ayude al hombre a soportar su valle de lágrimas. Lo que debe entenderse, en este aspecto de la fe, es precisamente el conflicto trágico de una vida que desea y por tanto todo lo que desea se convierte en acción

183 Unamuno, *Agonía*, 59.

184 Unamuno, *Agonía*, 120.

185 Unamuno, *Agonía*, 47.

eficaz, es decir, en una acción heroica que brota del sentimiento trágico de su misma existencia (por eso se propone como modelo a don Quijote).

En el Quijote aparece, de modo claro, el verdadero conflicto entre razón e imaginación. Don Quijote se convierte, para Unamuno, en la figura trágica de la libertad o, lo que es lo mismo, en el héroe de la autofragmentación por el dolor de vivir aislado al margen de las estructuras sociales modernas. Mientras la humanidad se encarna en la razón, don Quijote lo hace en la imaginación, en una lucha constante de la que él no abdica. Esto lo convierte en un héroe del pensamiento y de la vida, en tanto su fe lo lleva a luchar por afirmarse en un mundo prosaico y vulgar.

Por eso, Unamuno afirma que el Quijote “es el caballero de la esperanza en lo absurdo racional”¹⁸⁶, pues no se rinde nunca y no deja acabar su entusiasmo, esa potencia de estado de ánimo, a pesar de todos sus fracasos. Entre más sufre, más afirma su libertad, es decir, su voluntad de no perecer ante semejante fastuosidad racional de ser como se debe ser según los cánones modernos. Si se desea comprender lo antiirracional en el pensamiento unamuniano, habrá que marcarlo en el ámbito de lo sinsentido. La voluntad del hombre, en ese tránsito de querer salir de su condición patética y trágica, se asume con valentía en la figura de don Quijote, su más cercano paradigma. Ser héroe no implica instalarse en un mundo banal e irremediabilmente cotidiano, como lo estable o inmovible, sino, más bien, buscar un tipo de virtud que se reafirma y sustenta gracias al propio esfuerzo y lucha en contra de aquello que aplaca al hombre en su propia naturaleza y condición. Ser héroe de la vida, tal como lo hace el Quijote, es ser fiel a esa voz interna que no es la voz violenta de la razón (que siempre ordena mantenerse en vocación de libertad, no declinar sus fuerzas ante las estructuras sistémicas y no deponer la voluntad al servicio de la mera razón). Pues si algo se hace evidente en la figura del Quijote es la lucha y agonía del hombre no solo de su tiempo, sino del de hoy. La libertad del hombre significa luchar contra el mundo de los hechos, contra las certezas que la razón nos proporciona para tratar de conquistar ese sentido trascendente de nuestra

186 Unamuno, *Agonía*, 196.

vida que nos da la fe. El caballero es “un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal”¹⁸⁷.

A partir de estas afirmaciones, el quijotismo se convierte para Unamuno en la tragedia de la vida misma. Frente a esa pensar moderno del hombre propiamente esquematizado, el Quijote representa una concepción del mundo enraizada en la intrahistoria¹⁸⁸ del pueblo español, impregnada del heroísmo de un hombre que, pese a su aspecto estafalario, nos recuerda mantenernos fieles a la vida y, sobre todo, a nosotros mismos. En el sentimiento trágico de la vida, esta ha de ser vista como heroicidad de la acción libre desde la desesperación y realización del “sí personal”. Realización que lo hace esperar. ¿Esperar qué? Ser libre, sin coacciones ni estamentos reglamentarios que alejen el sentido de la vida, lo trágico mismo.

Volvemos a la pregunta kantiana: ¿qué puedo esperar? La esperanza, en nuestro autor, se aleja del asunto meramente griego o en su *resemantización* posterior en el cristianismo. Para los primeros, la esperanza es signo de falta de decisión. ¿Esperar qué? Hay que buscar y el hombre es responsable de dicha búsqueda. Para Unamuno, la esperanza está por encima del ideal incluso de buscar (es, antes bien, el sentimiento trágico de la vida que pone en desesperanza toda búsqueda, incluso aquella que somete al hombre a un sistema). Para el cristianismo, en cambio, la idea de la esperanza corresponde a un asunto escatológico. La fe, la esperanza y la caridad son en sí mismos virtudes que se desarrollan en el hombre en términos de algo mejor por-venir, o, como dirá el mismo Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, “la sustancia

187 Unamuno, *Agonía*, 77.

188 El concepto “mundo” que recorrerá todo este análisis sobre la confrontación tendrá dos acepciones: el primero corresponde al concepto alemán *Welt* en Heidegger, como lo abierto al *Dasein* en sus múltiples posibilidades; el segundo corresponde al concepto francés *Le Monde*, como el plano del sentido-acontecimiento o de lo expresable-atributo. Notaremos sus diferencias a lo largo del análisis.

de las cosas que se esperan, la demostración de lo que no se ve”¹⁸⁹ (como la resurrección o el Paraíso).

Para Unamuno, la esperanza cristiana no es la salida de la desesperanza que vive el hombre. Así lo hace notar:

Solo mediante la desesperación de esta salida podemos llegar a la esperanza, a esa esperanza cuya ilusión vitalizadora sobrepuja a todo conocimiento racional, diciéndonos que hay siempre algo irreductible a la razón. Y de esta, de la razón, puede decirse lo que del Cristo, y es que quien no está con ella, está contra ella. Lo que no es racional, es contrarracional. Y así es la esperanza. Por todo este camino llegamos siempre a la esperanza. El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo¹⁹⁰.

Unamuno considera estas disposiciones del cristianismo bastante alejadas de la vida del hombre. El dolor es el que produce esperanza, lo bello de la vida misma, la suprema belleza (es decir, el supremo consuelo, porque sufriendo se es persona). El problema de qué debo esperar se reduce ante todo en el sufrimiento, no como mera banalidad de la vida, sino como la forma más estética de habitar la existencia. Su belleza no radica en un canon de formas estéticamente ordenadas, sino más bien en la posibilidad estética de vivir sufriendo en medio de lo por-venir, de la esperanza, de lo por llegar.

Es por el sufrimiento trágico y agónico, en que el hombre se encuentra, que se recupera el hombre a sí mismo y se gana después de haberse perdido. Este ha de ser el principio de ese rechazo y superación de la razón por la imaginación. Esta nos crea otros mundos posibles, mundos que tal vez solo se explican desde la

189 Unamuno, *Agonía*, 117.

190 Unamuno, *Agonía*, 124.

literatura o la poesía. De ahí la afirmación de Nestlé: “El hombre tiene que someterse a la voluntad irracional y, por lo tanto, impenetrable, de los dioses. Los dioses destruyen a los que intentan oponerse a su voluntad... Tal es la concepción trágico-heroica de la vida humana, cuya manifestación artística se encuentra en las obras de Sófocles”¹⁹¹.

4. Inmortalidad del alma

¿Qué espera el hombre? O, mejor dicho, ¿en qué cree el hombre? El hombre solo espera y cree en su inmortalidad, en nada más. El sentimiento trágico encuentra su esperanza frenética en la inmortalidad personal; no en el hecho de no querer morir nunca, sino más bien en el hecho de eternizarse al obrar, tal como aparece en esta bella afirmación de *La agonía del cristianismo*: “El final de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda”¹⁹².

Ese es el axioma y la máxima vital de la famosa inmortalidad en el pensamiento unamuniano: “Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez: obra como si hubieses de morirte, pero para sobrevivir y eternizarte”¹⁹³. En Unamuno, la inmortalidad se logra a partir del merecimiento: ¡merécete la fe! ¡Merécete la eternidad! No radica en el hecho kantiano de seguir poniendo a la razón como fundamento del obrar en tanto máxima universal, ¿para qué? Al contrario, es el hacerse cargo de sí mismo en la medida que se vive trágicamente la existencia como modelo heroico de no abdicar ante el padecimiento.

Lastimosamente, algunos lectores de Unamuno han considerado esta idea de la inmortalidad como una muestra desesperada del mismo autor por tratar de explicar aquello que Platón había

191 W. Nestlé, *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano* (Barcelona: Ariel, 1995), 148.

192 Unamuno, *Agonía*, 17.

193 Unamuno, *Del sentimiento*, 231.

planteado. Parece ser que desconocen las grandes diferencias entre el filósofo griego y Unamuno. Mientras en Platón la búsqueda de la inmortalidad del alma responde al hecho de evitar al máximo lo proveniente del mundo sensible, en Unamuno la inmortalidad debe partir esencialmente de allí: de las sombras, de la angustia, de la desesperanza y de esa desertización en que el hombre se encuentra. Si don Quijote se hace héroe del pensamiento es porque su voluntad lo arrastra al obrar correctamente según su propia libertad. Su estoicismo no es accidental ni mucho menos un agregado a sus aventuras y viajes, es parte de aquello a lo que no se debe renunciar y a lo intransferible. Si se renuncia a la vida sensible, a la vida de los afectos, de las apetencias, del cuerpo y la carne y del sentimiento trágico, se renuncia a la eternidad. Platón se eterniza precisamente por sus propias contradicciones. Aquello antivital, el *eidós* platónico, se resuelve en el mundo del hombre que vive y siente, del hombre de carne y hueso.

La mentalidad moderna y actual de lo útil, de lo “a la mano” y de existencia impropia —como diría Heidegger—, no aspira a la inmortalidad. Y si no anhela dicha eternización entonces está condenada a su situación, ya no trágica de la vida, sino dramática, en la que decide su situación o circunstancia, como lo creería Ortega y Gasset. La vida trágica, para Unamuno, pertenece más bien al destino establecido por los dioses, como le sucede a Edipo (su tragedia no es haber descifrado el enigma de la esfinge, sino más bien no haber descifrado el enigma de sí mismo; por eso, Edipo se arranca sus ojos y decide vivir ciego). Esta es, pues, la situación trágica de los contrarios. Se decide vivir dramáticamente sometido a razones o se decide vivir trágicamente esperando merecerse la fe y, por ende, la inmortalidad. Este será el enigma de los contrarios en el hombre de carne y hueso: ser finito y temporal, pero al mismo tiempo tener “hambre y sed de eternidad y de inmortalidad”. Esa es la invitación unamuniana: “No anhelar ‘locamente la inmortalidad’ es la suprema pereza, la cual es el origen de todos los males”¹⁹⁴.

Con esta idea de inmortalidad, Unamuno confirma esa gran preocupación que atormenta a los hombres: la cuestión de saber

194 Unamuno, *Del sentimiento*, 132.

qué ha de ser la conciencia, la mía, la tuya y la de después de que cada uno muera. Y lo confirma no en términos de un sistema existencial o vital, sino para revelar cómo el hombre tiene hambre de divinidad, de Dios mismo.

En pocas palabras, los hombres filosofan, como dirá Unamuno, para poder no solo razonar estructuras abstractas, que de por sí son vanas, sino porque “[s]olo queremos saber de dónde venimos, para mejor poder averiguar adónde vamos”. Más aún, ese filosofar también es pura lucha, puro combate, pura agonía, pues si toda filosofía se aparta de la vida, entonces se convierte en banalidad intelectual. Así lo expresa el filósofo: “No quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”¹⁹⁵. Como diría Unamuno, citando a Kierkegaard, “es que si es terrible la idea de la mortalidad del alma; pero no menos terrible es la de su inmortalidad”¹⁹⁶. Por lo tanto, hablar de inmortalidad es hablar no en términos trascendentales, sino en términos de la inmanencia.

Cabe aclarar lo anterior para no dejar duda de que sí se puede llegar, según Unamuno, a la inmortalidad. La eternidad se trata no de un más allá de la persona, sino del más acá de la historia e intrahistoria que nuestros póstumos narrarán de nosotros, de estos hombres del pasado, de lo que fuimos y de aquello que aún queda de nosotros. Dice Unamuno en su texto *Niebla*: “Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y empezamos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fue”¹⁹⁷.

5. Conclusiones

Ante el pensamiento unamuniano bien podía preguntarse el lector ante quién estamos, ante el poeta, el literato, el filósofo. Lo cierto es que lo que no puede explicar la filosofía o la ciencia lo hace la literatura con otras palabras. Unamuno se definió a sí mismo como poeta: “al morir quisiera que dijese de mí: ¡fue todo un poeta!”¹⁹⁸.

195 Unamuno, *Del sentimiento*, 24.

196 Unamuno, *Del sentimiento*, 79.

197 Miguel de Unamuno, *Niebla* (Londres: Harrap, 1976), 68.

198 Adolfo Alas, *Epistolario a Clarín* (Madrid: Escorial, 1941), 83.

Su pensamiento poético es excepcional y su índole de poeta queda patente en todos sus escritos, pues en ellos se nota el esfuerzo estético que capta y crea las múltiples posibilidades para explicar la vida del hombre y de sí mismo. Cuando el hombre no encuentra las palabras para tratar de explicar lo indecible e inexplicable de la vida, se encuentra con la poesía. Unamuno es el poeta que nos introduce en un mundo de conflicto e insatisfacción, un mundo de aspiraciones que, aunque inalcanzables, se nutren de esperanza (no en términos cristianos o griegos, sino en términos de fe en sí mismo como afirmación frente a este mundo banal y pasajero, es decir, como la continuidad de ascenso del mismo Sísifo).