



Ensayo y discurso mítico
(a propósito de *Del sentimiento trágico de la vida* de
Miguel de Unamuno)

Francisco Javier Perea Siller

Universidad de Córdoba
elpesif@uco.es

Resumen:El recurso al mito sirve a Unamuno para abrir el género ensayístico a la especulación acerca de la vida ultraterrena. En *Del sentimiento trágico de la vida* se pone en crisis el discurso racionalista, que aparece al trazar una antropología que atienda a la muerte. La necesidad de escribir sobre esta antropología obliga a su autor a *mitologizar*, utilizando el mismo recurso que ya sirvió a Platón en el *Fedón*. En este artículo, intentamos profundizar en las relaciones que el catedrático de griego establece entre el ensayo como género y el discurso mítico.
Palabras clave: Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ensayo, mito, *Fedón*.

Mythos y *logos* de ninguna manera entran recíprocamente en conflicto en el ámbito de la filosofía, como cree la historiografía corriente [...] Pensar que el *mythos* ha sido destruido por el *logos* es un prejuicio de la historiografía y de la filosofía (Heidegger).

Mitología e intertextualidad

El tratamiento de la mitología en la obra ensayística de Miguel de Unamuno sobrepasa el ámbito de los mitos propiamente dichos. La peculiar escritura del pensador español sitúa los contenidos míticos al mismo nivel de las numerosas citas literarias que aporta en un incesante ejercicio de intertextualidad. Sorprende en los tiempos que corren la lectura que lleva a cabo Unamuno de la tradición literaria (en la que incluimos los mitos), lectura nunca arqueológica, siempre coetánea. Él mismo declara el valor de estos autores ante quienes pierden su sentido las clasificaciones académicas, como la que distingue entre poetas y filósofos. En el capítulo I de *Del sentimiento trágico de la vida* ofrece una lista somera de “hombres de carne y hueso ejemplares” que han encarnado el sentimiento trágico: “Marco Aurelio, san Agustín, Pascal, Rousseau, *René*, *Obermann*, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard” (STV, 61; cursivas del autor) [1]. A esta lista añade: “hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia” [2].

Precisamente, en la búsqueda de esta sabiduría, opuesta en el capítulo V al conocimiento, cabe la posibilidad de dialogar más provechosamente con literatos que con hombres de ciencia. Cabe también la posibilidad de acercarse a los mitos con el respeto de quien espera de ellos una respuesta que la ciencia no puede ofrecer.

El valor de las referencias mitológicas en la obra ensayística de Unamuno hay que fundamentarlo, por consiguiente, en una escritura que se concibe a sí misma principalmente como lectura. Esta afirmación es válida no sólo en la apreciación, comúnmente aceptada, de que la obra que nos ocupa constituye una puesta en orden de lecturas y pensamientos que Unamuno ha ido recogiendo a lo largo de muchos años [3]. Iris M. Zavala (1991) ha estudiado la escritura unamuniana en clave de este pensamiento cargado de intertextualidades, que actúa tanto entre las obras de Unamuno como frente a los textos ajenos:

El mundo textual unamuniano se basa en estas estrategias como dinámica interna, siempre renovada y generada, cuya actividad central es la lectura. La suya es una literatura libresca, que se apoya en su negación o afirmación en otros textos [...]. Tiene el mérito de reinstaurar los textos anteriores (incluyendo los propios) en un nuevo circuito de sentidos [...]. El proceso comunicativo se abre en una red de amplios intertextos y subtextos que se (re)actualizan al penetrar en otros mundos de enunciados (1991: 60)

Señala después Zavala que esta vorágine textual afecta igualmente a “mitos, personajes de ficción, conceptos filosóficos, autores clásicos, modernos, contemporáneos” (*idem*). Así pues, los contenidos míticos se sitúan entre las referencias literarias, filosóficas y científicas que Unamuno inserta en sus ensayos; les otorga un sentido actual, con el mismo valor de verdad (posiblemente mayor) que aquellos presentan. Comprobar este valor será el objeto de lo que sigue.

El enigma de la Esfinge

Para situar adecuadamente el discurso mitológico en *Del sentimiento trágico de la vida*, se hace necesario acudir al núcleo temático del ensayo, que no es otro que el problema de la muerte. La Esfinge, en este sentido, constituye un mito central no sólo en el ensayo que nos ocupa, sino en toda la obra unamuniana (Cerezo Galán, 1996: 80-83). Aparece en el capítulo III, precisamente titulado “El hambre de inmortalidad”:

Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza (STV, 83).

Como se sabe, la Esfinge, con rostro y busto de mujer, cuerpo de león y alas de águila, devoraba a los viajeros que acertaban a pasar por sus dominios después de plantearles enigmas que eran incapaces de responder. Pero para Unamuno representa el único enigma de la condición humana, la certeza de la muerte y el deseo de inmortalidad. Un problema del que depende el sentido de la vida:

Ante este terrible misterio de la inmortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca otros modos de consolarse de haber nacido (STV, 90).

Ante el misterio al que la figura de la Esfinge hace referencia, Unamuno plantea la necesidad de acudir a la literatura que responde a la misma inquietud. En un ensayo breve titulado “Desahogo lírico”, contraponen las obras que se ponen de moda a las de los grandes autores clásicos, “a los genios sustanciales, a los que miraron a los ojos a la Esfinge” (1970, II: 591). Los clásicos de Unamuno tienen este sentido trascendente, pues sólo lo que preocupa a todas las generaciones de hombres puede ser clásico.

Puede comprobarse la importancia de este mito como metáfora del problema de la muerte. De ahí que entre los intentos de definir la esencia del ser humano rechace todos los que le parecen demasiado intelectualistas, y que, finalmente, encuentre esta esencia en el conato de perseverar, que defendió Spinoza, a quien cita en varias ocasiones a lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida*. Fernández Turienzo (1989) ha señalado a este autor como uno de los más influyentes, junto a Renan, en esta obra. El otro puntal de la obra es, en nuestra opinión, Platón y, más concretamente, su diálogo *Fedón*. Como ha reconocido Cerezo Galán:

De buscarle algún antecedente al proyecto unamuniano, si no en la estructura, al menos en el movimiento interno del pensamiento, hay que remontarse al *Fedón* platónico, aunque el espiritualismo de Unamuno está muy lejos del intelectualismo del pensador ateniense (2002: 16).

Efectivamente, Unamuno cita varias veces el diálogo platónico, en lugares relevantes desde el punto de vista de la argumentación. Merece la pena que profundicemos en la relación que existe entre ambas obras, ya que las referencias que Unamuno hace al discurso mitológico defendido por Platón constituyen un lugar especialmente significativo para explicar el ensayo del pensador vasco.

Unamuno y el *Fedón*: el discurso mitológico

Es algo verdaderamente incalculable lo que los *Diálogos* de Platón contribuyeron, desde el día en que fueron escritos, a fortalecer, difundir y precisar la fe en la inmortalidad, con cambiantes vicisitudes a través de los tiempos, pero sin que su influencia se interrumpiera jamás hasta llegar a nuestros días (Rohde, 1994 [1894]: 241).

No sorprende que Unamuno se haya fijado precisamente en este diálogo platónico, cuyo centro es la pregunta acerca de la pervivencia de la vida tras la muerte. Los participantes no dialogan en este texto como en un entretenimiento ocioso, sino que Platón sitúa en sus horizontes de miras la proximidad de la muerte de Sócrates, como consecuencia de su célebre condena. Hay una exigencia práctica de dar solución a la cuestión filosófica que se plantea: el problema de la muerte no permite soluciones banales. La respuesta afirmativa o negativa respecto de la vida después de la muerte determinará la esperanza o la desesperación de Sócrates y los demás contertulios, así como, en cierto modo, la de Platón y los receptores del *Fedón*.

Esta exigencia de respuesta contribuye también al tono que se da entre los personajes del diálogo, que depositan su confianza en la seguridad que muestra el maestro Sócrates, en su capacidad de resolver las dudas que les asaltan acerca de la vida de ultratumba. Ante la proximidad de la hora de su muerte, Sócrates no sólo afirma el carácter imperecedero del alma, sino que defiende la necesidad de llevar una vida virtuosa con el objeto de obtener tras la muerte una vida en compañía de los dioses [4].

La preocupación que origina el diálogo platónico también le otorga una característica discursiva que atraería, siglos más tarde, la atención de Unamuno: el uso del discurso mítico como herramienta del discurso filosófico. En lo que sigue, nos acercaremos al tratamiento del mito en el *Fedón* para, luego, analizar las correspondencias con Unamuno.

Platón distingue al principio del diálogo (61b) la composición de razonamientos (*logos*) y mitos (*mythos*), oposición corriente en su época. El primer tipo de discurso constituye la filosofía, mientras que el segundo designa los relatos tradicionales [5]. Sin embargo, frente a lo que pudiera esperarse, el personaje Sócrates declara que, ante la muerte, el discurso más conveniente quizás sea el mítico. Por ello, aunque hable “de oídas”, es decir, aunque él no haya elaborado tales historias, propone como lo más conveniente “mitologizar”. Veamos el pasaje:

Le preguntó entonces Cebes:

—¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?

—¿Cómo, Cebes? ¿No habéis oído tú y Simmias hablar de tales temas, habiendo estudiado con Filolao?

—Nada preciso, Sócrates.

—Claro que yo hablo también de oídas sobre esas cosas. Pero lo que he oído no tengo ningún reparo en decirlo. Además, tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos acerca del viaje hacia ese lugar, de qué clase suponemos que es. ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol? (*Fedón*, 61de).

En nuestra opinión, el fragmento citado es el pórtico de todo el diálogo en lo que se refiere al problema principal de lo que ha de esperarse tras la muerte. Platón asume la originalidad de introducir contenidos mitológicos en el discurso argumentativo del diálogo filosófico, introduciendo una objeción por parte de Cebes, uno de los participantes en el debate. Por un lado, aduce la concepción popular sobre el alma al morir la persona, consistente en que aquella se destruye y disuelve al separarse del cuerpo [6]; por otro, señala que, aunque es más bello y esperanzador el planteamiento de Sócrates, este no exige el convencimiento racional por parte del hombre, por medio de la argumentación lógica, sino, por el contrario, “persuasión y fe”. La respuesta de Sócrates no deja lugar a dudas de que el uso de la mitología es el centro de la objeción de Cebes, sobre todo cuando Sócrates invita a analizar si estos relatos son “verosímiles”, dignos de fe:

—Sócrates, en lo demás a mí me parece que dices bien, pero lo que dices acerca del alma les produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento.

—Dices verdad Cebes -dijo Sócrates-. Pero ¿qué vamos a hacer? ¿O es que quieres que charlemos [*diamythologōmen*] de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no? (*Fedón*, 70ab).

En efecto, unas líneas más abajo, Sócrates introduce el mito que explica la metempsicosis, para defender la persistencia de las almas tras la muerte:

—Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen de los muertos los vivos, ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas? Porque no podrían nacer de nuevo en ningún sitio de no existir, y eso es un testimonio suficiente de que ellas existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos (*Fedón*, 70cd).

La utilización del mito en el discurso filosófico es sentida por Platón como necesaria para la naturaleza de los problemas que se plantean aquí. Porque hay una verdad intrínseca en el lenguaje simbólico del mito que escapa a los esquemas lógicos de la filosofía. Como ha señalado Pieper: “Platón atribuye siempre a los relatos

míticos en su acepción más cabal una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible, que está por encima de toda duda” (1984: 19).

Rohde, a quien Unamuno cita varias veces a lo largo del ensayo, también había hecho notar el origen de este tema, la inmortalidad, en el terreno religioso:

En realidad, Platón toma esta convicción, como artículo de fe, de los maestros de la fe que se lo ofrecen como un resultado ya establecido. Él mismo nos lo dice sin embozo. Se remite en varias ocasiones, casi pidiendo disculpas y como si con ello tratase de suplir la falta de fundamentos filosóficos, a la autoridad de los teólogos y de los sacerdotes de los misterios (1994 [1894]: 246-7).

La importancia que reviste el mito escatológico hace que Platón desarrolle hacia el término del *Fedón* (107d-114c) el mismo relato del juicio final que aparece en el *Gorgias* (479ce.523a-526c) y la *República* (614b-621b) [7], donde hace un llamamiento a la vida virtuosa para conseguir un mejor destino [8]. El pasaje 114d conserva la dialéctica (que encontrará su eco en Unamuno) entre las verdades que puede alcanzar el discurso filosófico y el mítico, a la vez que sostiene la convicción de la necesidad de la fe, aunque el filósofo ateniense se excusa de haber seguido este tipo de lenguaje: es necesaria, en primer lugar, para la profundización vital en el problema de la muerte; y en segundo lugar, para la asunción de un tipo de vida acorde con el final posible. Muerte y sentido de la vida se unen en el discurso platónico:

Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así -pues es hermoso el riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico (*Fedón*, 114d).

La relación de *Del sentimiento trágico de la vida* con el texto platónico se estrecha en varios puntos. No solo coinciden en la temática dominante sobre la existencia de una vida ultraterrena, sino (en lo que aquí nos interesa) en la adopción de un discurso que rechaza los cauces de la argumentación científicista para introducirse en el terreno más resbaladizo, hipotético, de la especulación.

El contexto de ambos puntos de confluencia hay que situarlo en el contexto del pensamiento occidental a finales del siglo XIX y principios del XX, una época que ha caracterizado Gutiérrez Girardot (1983), entre otros rasgos, por la manifestación de una respuesta existencial -y literaria- ante la intensa secularización que produjo el positivismo científico de finales del siglo XIX. Son años en los que se vive de forma dramática la separación entre razón y fe, en los que el materialismo positivista ha arrinconado en Europa todo lo que suene a espíritu [9]. En efecto, Fernández Turienzo (1989: 314) sitúa la dicotomía fe / razón en el ensayo unamuniano en el ambiente de las polémicas del momento sobre la “Psicología sin alma”, el “liberalismo”, la naciente biología y la escuela histórica. Unamuno participa por completo en este conflicto entre racionalismo y fe: por una parte, no puede prescindir de la naturaleza racional del hombre, que le es inherente; pero, por otra, muestra la necesidad perentoria de creer en lo que es indemostrable por la vía científica: la perdurabilidad de la vida. Ante esta situación, decide adoptar el modo en que Platón, veinticinco siglos antes, había planteado el problema en el *Fedón*.

Empero, no podemos dejar de lado una diferencia fundamental entre la naturaleza del *mitologizar* platónico y el de Unamuno. En la utilización del mito en el primero, la razón no percibe directamente el objeto (i.e., la inmortalidad), sino que viene a saber de él por medio de un testigo digno de confianza. Se trata de un conocimiento por testimonio ante el que sucede una acogida por la fe. En palabras de Pieper, Platón “No habla como testigo presencial, sino como el que transmite lo que ha recibido por tradición” (1984: 22) [10]. En Unamuno, en cambio, el discurso mítico es, por una parte, declaración de la insuficiencia de la razón para alcanzar el objeto; y, por otra, también se pierde el valor auténtico del testimonio, de la tradición. El trasfondo que se refleja en esta segunda dirección ilustra, en nuestra opinión, la falla surgida entre el hombre moderno Unamuno y la tradición cristiana. Es la propia agonía del cristianismo, como se revela en el ensayo de 1924, lo que se debate en la mente del pensador vasco.

Volviendo a la recepción de Platón, Unamuno mismo considera que el mismo *Fedón* no aporta seguridad, como se revela en uno de los apuntes inéditos que se conservan en la Casa-Museo de Salamanca, y que ha reproducido Cerezo Galán en la edición que manejamos: “El *Fedón* nada concluye. Con razón dice Simmias en 107 A-B que se ve obligado a cierta incredulidad por la magnitud del asunto y desdénando la debilidad humana” (2002: 16).

Las dificultades de orden racional que le sobrevienen a Unamuno frente a la búsqueda de respuestas que brinda Platón se pueden percibir en el propio *Sentimiento trágico*. En efecto, en el capítulo X llama la atención sobre las dudas que el mismo *Fedón* suscitó en un filósofo latino, Cicerón, quien, en palabras del pensador vasco,

[...] confesaba que mientras leía en el *Fedón* platónico los razonamientos en pro de la inmortalidad del alma, asentía a ellos; mas así que dejaba el libro y empezaba a resolver en su mente el problema, todo aquel asentimiento se le escapaba, *assentio omnis illa illabitur* ([*Tuscul. Quaest.*] cap. XI, 25). Y lo que a Cicerón, nos ocurre a los demás [...] (STV, 233).

Sin embargo, Unamuno no permanece en una duda paralizante. Como veremos a continuación, la construcción de su discurso afronta la propuesta platónica de llevar a la filosofía a un terreno no exclusivamente dominado por la argumentación racional.

La reivindicación del discurso mitológico en *Del sentimiento trágico de la vida*

¿Es todo esto verdad? ¿Y qué es verdad? [...]

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdad lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos? (STV, 177).

Tres veces se refiere Unamuno a la necesidad de *mitologizar*, todas refiriéndose a la utilización de este tipo de discurso por parte de Platón. La primera aparece al comienzo del capítulo III; la segunda, en el capítulo VI; y la tercera, en el capítulo X. Con el uso de la expresión platónica, el pensador eleva un argumento de autoridad para defender un modo diferente de escribir filosofía. El primer pasaje dice:

Parémonos en esto del inmortal anhelo de inmortalidad, aunque los gnósticos o intelectuales puedan decir que es retórica lo que sigue y no filosofía. También el divino Platón, al disertar en su *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ella leyendas, *μυτολογειν* (STV, 79).

Según Guy (1989), este capítulo III, titulado “El hambre de inmortalidad”, conforma la conclusión de la primera parte de la obra, destinada a la presentación del problema antropológico del yo concreto. En nuestra opinión, el párrafo se sitúa al principio del capítulo para mostrar que ante la antropología que ha trazado en los capítulos precedentes hace falta cambiar la epistemología: ante un yo que no es solo razón, hay que escribir una filosofía que no sea solo discurso racional.

Unamuno se refiere a la célebre sentencia de Platón “¡Hermoso es el riesgo!”, con la que el ateniense defiende la necesidad de vivir una vida virtuosa para obtener, tras el paso de la muerte, la compañía de los dioses (*Fedón* 114d), aun a riesgo de que tal esperanza sea vana. El pensador español afronta el riesgo al expresarse en un discurso científicamente heterodoxo desde el punto de vista del positivismo:

Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia (STV, 85).

Con este tipo de filosofar, Unamuno revive las mismas dificultades que hostigaron a Platón para expresarse sobre la esperanza de la inmortalidad del alma.

El segundo pasaje donde Unamuno habla del *mitologizar* se sitúa, como hemos señalado, en el capítulo VI. Después de revisar las soluciones religiosa (cap. IV) y racional (cap. V) ante el problema de la muerte, se trata ahora del primer capítulo de la propuesta unamuniana de la “fe agónica”. Veamos el párrafo:

No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. El divino Platón, después que en su diálogo *Fedón* discutió la

inmortalidad del alma -una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa-, lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar.

El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme (STV, 155).

El discurso mítico marca los límites de la razón. Es el único capaz de dar cuenta del sentimiento vital, necesario para explicar al hombre en toda su tragedia [11]. Comienza, pues, en este capítulo, un discurso cargado de tensión, cuyo centro es una fe en la inmortalidad plena de inseguridades, un discurso que se acerca más a la literatura que a la ciencia, como había sugerido al principio de la obra: “Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia” (STV, 48)

El modelo de discurso especulativo que defiende Unamuno es expresado con claridad al final del capítulo:

[...] ya sabe el lector que en adelante me siga, que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento. Y en cuanto a su verdad, la verdad verdadera, lo que es independientemente de nosotros, fuera de nuestra lógica y nuestra cardíaca, de eso, ¿quién sabe? (STV, 160).

El capítulo X es el último de la serie que presenta la fe cordial, basada en la incertidumbre, que inició en el capítulo VI. Contiene la última referencia al *mitologizar*, en un pasaje donde destaca la función metadiscursiva acerca del contenido de los cinco últimos capítulos. Unamuno, como Platón, tiene que detenerse a justificar el discurso empleado, defendiendo su anclaje en la verdad. Se puede percibir fácilmente una progresión a lo largo del ensayo de esta relación entre discurso mitológico y verdad:

¡Ensueños mitológicos!, se dirá. Ni como otra cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?

¡Mitología! Acaso; pero hay que mitologizar respecto a la otra vida como en tiempos de Platón (STV, 262)

Si el racionalismo vio en el mito una laguna del conocimiento científico, la crisis de la ilusión racionalista que se vive a principios del siglo XX lo convierte en un discurso que puede aportar el componente espiritual desechado en el pensamiento positivista. Se trata de una tendencia en la que Unamuno entra en comunión con otros pensadores europeos, como Nietzsche, Hamann y Herder. Así lo ha puesto de manifiesto Cerezo Galán (1996: 41), quien apunta la relación entre el sentimiento trágico de la vida y el uso del discurso mítico. Con sus palabras terminamos este epígrafe:

La existencia trágica es aquella que se orienta hacia el mito, en nostalgia y búsqueda, como hacia una fuente de salud. Téngase en cuenta que la *mitopoesis* actúa en la conciencia del límite, es decir, en la experiencia de la condicionalidad y precariedad de la existencia, condenada a un tiempo de fragmentación y extravío, horadado por la oquedad de la muerte (1996: 42).

Mitología de ultratumba

El capítulo X del ensayo profundiza en distintas concepciones de la vida después de la muerte, tema para Unamuno que constituye el núcleo mismo de la religión [12]. Como es acostumbrado, en su reflexión se dan cita de nuevo los teólogos y filósofos antiguos y modernos, que ahora confrontará con las elaboraciones de la cultura griega.

El punto de partida no puede ser más problemático. Las condiciones de una resurrección aceptable razonablemente para Unamuno ya las había establecido Spinoza en la proposición 21 de la quinta parte de su *Ética*, de la que Unamuno reproduce el siguiente pasaje varios capítulos más arriba: “la mente no puede imaginarse nada ni acordarse de las cosas pasadas, sino mientras dura el cuerpo”. Interpreta que Spinoza niega la inmortalidad del alma, si solo esta sobrevive: “un alma que separada del cuerpo en que vivió no se acuerda ya de su pasado, ni es inmortal ni es alma” (STV, 131).

Por tanto, en la resurrección tiene que pervivir la conciencia, y esta solo es posible en un espíritu no desencarnado. De esta forma, Unamuno rechaza el dualismo cartesiano, y llega sin reconocerlo a la necesidad del mismo dogma cristiano de la resurrección de la carne [13].

La mitología griega ofrece numerosos personajes cuya aventura transcurre en el límite de la otra vida. Antonio Melero se sorprende de que Unamuno apenas haga referencia a mitos

[...] vinculados a esta conciencia y a estas reflexiones sobre la inmortalidad, como los de los descendos a los infiernos (lucha y victoria sobre la muerte: Ulises, Sísifo, Orfeo, Heracles), cuyo núcleo esencial está presente en el relato de la muerte y resurrección del que fuera su héroe arquetípico, el Cristo (en prensa).

Para sus reflexiones, Unamuno tan solo toma algunas muestras, que recontextualiza según el sentido propio de su argumentación. Así, por ejemplo, para constatar la necesidad de una vida de ultratumba dotada de conciencia, el catedrático de griego acude a *Odisea X*, 487-495, que resume como sigue:

Cuando Circe recomienda a Ulises que baje a la morada de los muertos, a consultar al adivino Tiresias, dícele que este es allí, entre las sombras de los muertos, el único que tiene sentido, pues los demás se agitan como sombras (STV, 242).

La reflexión que suscita el texto es la siguiente:

Pensar sin saber lo que se piensa, no es sentirse a sí mismo, no es serse. Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna; no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de Él? El que duerme, vive, pero no tiene conciencia de sí; ¿y apetecerá nadie su sueño así eterno? [...] Y es que los otros, aparte de Tiresias, ¿vencieron a la muerte? ¿es vencerla acaso errar así como sombras sin sentido? (STV, 242).

El pensador español no fuerza el sentido del texto griego. Posiblemente siga a Rohde, quien había comentado en parecidos términos la concepción homérica de las almas difuntas:

Sumidas ya en las sombrías entrañas de la tierra, las almas flotan inconscientes o, a lo sumo, en un estado de aturdimiento semiconsciente, dotadas de media voz que es como el canto del grillo, débiles e indiferentes a todo (1994: 13).

Más adelante, el investigador de Hamburgo escribía:

Tiresias, el adivino, coronado de fama por sobre todos [sic] por la leyenda tebana, es el único que tiene el privilegio, recibido de Perséfone, de conservar su conciencia e incluso sus dotes de adivino entre las sombras del Hades; pero esto es, simplemente, una excepción que confirma la regla (*idem*: 38).

La mayor concreción de lo que debe de ser la vida después de la muerte la ofrece Unamuno tomándola de un texto de Séneca:

Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte. Es lo que expresó Séneca, el español, en su *Consolación a Marcia* (XXVI); es lo que quería, volver a vivir esta vida: *ista moliri* (STV, 241).

Así pues, la vida eterna no puede ser una mera “visión” de Dios. A nuestro autor, como a la escuela franciscana del siglo XIII, esta propuesta que formuló santo Tomás de Aquino le parece demasiado intelectualista [14], y por ello contraponen al Doctor Angélico un pasaje de Dante, para señalar: “Una felicidad corporal, de deleite, no solo espiritual, no sólo visión, es lo que apetecemos” (STV, 244). A pesar de ello, Unamuno entiende y asume el alcance total de la “visión” en la tradición aristotélico-tomista:

Y, sin embargo, hay algo que se puede llamar amor intelectual y que es el amor de entender, la vida misma contemplativa de Aristóteles, porque el comprender es algo activo y amoroso, y la visión beatífica es la visión de la verdad total (STV, 244).

Otro problema es qué ocurre si la inmortalidad no está unida a la felicidad, como le ocurrió a la ninfa Calipso, que retuvo con sus favores a Ulises durante diez años, hasta que tuvo que dejarlo marchar. La consecuencia en este caso es un dolor eterno:

Y aún imaginada una inmortalidad personal, ¿no cabe que la sintamos como algo tan terrible como su negación? “Calipso no podía consolarse de la marcha de Ulises; en su dolor hallábase desolada de ser inmortal”, nos dice el dulce Fenelón, al comienzo de su *Telémaco*. ¿No llegó a ser la condena de los antiguos dioses, como la de los demonios, el que no les era dado suicidarse? (STV, 236)

Con la utilización de este mito, comprobamos hasta qué punto actualiza Unamuno el sentido de los textos que cita, que tienen por objeto expresar el contenido de sus reflexiones. Parecido tema que el mito anterior tiene el episodio de Orestes y las Erinias, que sirve al catedrático de griego para ilustrar su pensamiento (o más bien sus dudas) sobre las penas del infierno:

Volvamos a leer las *Euménides* del formidable trágico Esquilo, aquellos coros de las Furias, porque los dioses nuevos, destruyendo las antiguas leyes, les arrebatan a Orestes de las manos; aquellas encendidas inectivas contra la redención apolínea. ¿No es que la redención arranca de las manos de los dioses a los hombres, su presa y su juguete, con cuyos dolores juegan y se gozan como los chiquillos atormentando a un escarabajo, según la sentencia del trágico? (STV, 254).

Hay que señalar que las Erinias (identificadas por Unamuno, como en la tradición latina, con las Furias) son una especie de “espantosos demonios [...] que salían al conjuro de las maldiciones e imprecaciones de las almas que no tenían sobre la tierra nadie que las vengase” (Rohde, 1994: 124). En el mundo griego constituyen la personificación de la venganza y el remordimiento (Martin, 1998: 95). Unamuno las lleva al terreno de la ultratumba para representar los castigos del infierno.

Orestes, que había asesinado a su madre, se ve perseguido por ellas, y, según Esquilo, el propio Apolo es el que intercede por aquél. Es este otro aspecto interesante del pasaje de Unamuno, pues Apolo libra con su “redención” (término de fuertes connotaciones cristianas) a los hombres del capricho de los “dioses”. La falta de libertad que denuncia en la conciencia de los griegos [15] no deja de recordar al protagonista de *Niebla*.

El pasaje de Esquilo que cita Unamuno, en una discusión que (como hemos apuntado) se desarrolla en términos cristianos, despierta sugerencias muy amplias, que el ensayista se niega a explicitar. La escatología y el paralelismo cristológico de Apolo podrían estar en el fondo del pasaje. En efecto, las doctrinas de la *anacefaleosis* y la *apocatástasis* parecen ser la solución que busca Unamuno, entendidas en su conjunto como un “resucitar a conciencia todo lo que alguna vez fue”:

A ello responde la anacefaleosis, la recapitulación de todo lo de la tierra y el cielo, lo visible y lo invisible, en Cristo, y la apocatástasis, la vuelta del todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo. ¿Y ser Dios todo en todo no es acaso el que cobre todo conciencia y resucite en esta todo lo que pasó, y que se eternice todo lo que en el tiempo fue? Y entre ello todas las conciencias individuales, las que han sido, las que son y las que serán, y tal como se dieron, se dan y se darán en sociedad y solidaridad (STV, 259).

Así pues, sin dejar de lado a poetas y filósofos, Unamuno funde mitología griega y teología cristiana en sus planteamientos escatológicos. En el transcurso del capítulo X ha analizado de esta forma marcada por el dialogismo las posibilidades que la cultura occidental le ofrece para imaginarse la trastienda de la vida. Ensueños mitológicos que, por otra parte, son el único resorte del pensamiento para indagar lo inexplicable. Al final del capítulo, reconoce la lejanía de su discurso de los presupuestos racionales, y propone un párrafo que es muestra desesperada de la fe existencialista de su autor:

[...] hay que creer en esa otra vida para poder vivir esta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuese menester, hasta contra ella (STV, 263).

Conclusiones

Dentro del ejercicio incesante de intertextualidad que constituye la escritura unamuniana, el discurso mitológico ocupa un lugar preponderante en *Del sentimiento trágico de la vida*. Al pensador vasco no le interesan los mitos solamente en cuanto historias con un valor actualizable para la filosofía, sino especialmente en esta obra como género de pensamiento que se escapa a las premisas del discurso racional.

Hemos comprobado que el *Fedón* platónico se hace un interesante antecedente de este recurso al género del mito para tratar el tema escatológico: ambos autores tratan sobre la pervivencia de la vida tras la muerte. Platón reclama la necesidad de utilizar estos relatos tradicionales y no el discurso propio del razonamiento lógico. Por su parte, Unamuno vuelve al género mitológico para tratar este tema hurtado al racionalismo imperante en la época. Tal paralelismo se da a pesar de las diferencias en cuanto a la autoridad que se atribuye a estos relatos en ambos autores, pues para el catedrático de griego se trata de meras leyendas, sin el valor que les otorgara el filósofo ateniense. En todo caso, el género ensayístico, al tomar este ingrediente, se hace más capaz de acercarse a lo humano que el discurso de la ciencia. En efecto, a lo largo del ensayo, algunas referencias de la mitología clásica sirven a Unamuno para desarrollar sus razonamientos acerca de la necesidad de una vida perdurable.

Notas

- [1] Utilizamos la edición de Pedro Cerezo Galán (2002). Citamos esta obra como STV, seguida de la página en esta edición.
- [2] La lista varía en otros textos, como en “Soliloquio”, donde se omiten algunos de estos autores y tienen cabida otros muy citados en *Del sentimiento trágico de la vida*: Homero, Platón, Virgilio, Shakespeare, Descartes, Spinoza, Dante y Goethe. En este pequeño ensayo encontramos una apología del canon clásico, como en el pasaje en que afirma: “Homero o Shakespeare son más modernos que los más de los escritores vivos que hoy pasan por más modernos” (1970, II: 572).
- [3] Efectivamente, un buen conocedor de la obra de Unamuno como es Fernández Turienzo ha escrito: “El Sentimiento conserva, reducido a texto y letra muerta, los estadios más relevantes de la evolución intelectual de Unamuno, las etapas de su itinerario interior, como un fósil guarda las huellas de un ser vivo en su evolución a lo largo del tiempo (1989: 291). Más adelante escribe: “Parece evidente de comienzo, que el Sentimiento trágico fue creciendo en la medida en que Unamuno añadía a un núcleo central, presente todavía en la obra, nuevas disquisiciones e ilustraciones, de acuerdo con las nuevas lecturas que iba haciendo al pasar de los años” (1989: 292).
- [4] Señala Platón: “[...] quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses” (Fedón, 69c). Sobre el valor de la virtud como purificación en el sistema platónico, vid. Fraile (1956: 358).
- [5] Sobre el valor de *mythos* en los diálogos de Platón, puede ser útil el análisis de Pieper (1984).
- [6] Vid. la edición del diálogo de García Gual en nota ad loc.
- [7] Vid. el estudio de este mito en García Gual (1996: 61-91).
- [8] Declara Platón por boca de Sócrates: “En cambio, los que se estima que se distinguieron por su santo vivir, éstos son los que, liberándose de esas regiones del interior de la tierra y apartándose de ellas como de cárceles, ascienden a la superficie para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra. De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento. Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande” (Fedón, 114c).
- [9] Si bien la solución de Unamuno es propiamente racionalista (aunque le pese), una respuesta también común a la crisis espiritual que provocó el cientificismo de la época fue el extremo contrario, i.e., el desarrollo de una espiritualidad heterodoxa que se nutrió de la tradición ocultista. Podemos citar la máxima popularidad que obtuvieron personalidades como Eliphas Lévi y Gerard Encausse (en el terreno de la magia), Allan Kardec (en el espiritismo) y Helena Blavatski (en la teosofía). La influencia de estos autores en los modernistas, en general, y en Leopoldo Lugones, en particular, la hemos tratado en Perea (2004). El propio Unamuno ha buceado en esta tradición en busca de respuestas. Merece la pena citar un pasaje por extenso: “ahí está la obra de Frederic W. H. Myers sobre la personalidad humana y su sobrevivencia a la muerte corporal: *Human personality and its survival of bodily death*. Nadie se ha acercado con más ansia que yo a los dos gruesos volúmenes de esta obra, en que el que fue alma de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas -*Society for Psychical Research*- ha resumido el formidable material de datos, sobre todo género de corazonadas, apariciones de muertos, fenómenos de sueño, telepatía, hipnotismo, automatismo sensorial, éxtasis y todo lo que constituye el arsenal espiritista. Entré en su lectura, no sólo sin la prevención de antemano que a tales investigaciones guardan los hombres de ciencia, sino hasta prevenido favorablemente, como quien va a buscar confirmación a sus más íntimos anhelos; pero por esto la decepción fue mayor. A pesar del aparato de crítica, todo eso en nada se diferencia de las milagrerías medievales. Hay en el fondo un error de método, de lógica” (STV, 123).
- [10] El alto valor de esta tradición en el filósofo ateniense se muestra en algunas declaraciones de sus diálogos, como la siguiente de Timeo 40d: “Como el hablar de las cosas divinas está por encima de nuestras fuerzas, debemos creer a quienes en tiempos pasados tuvieron noticia de las mismas y que podrían llamarse descendientes de los dioses, obteniendo de sus antepasados su seguro conocimiento. Y no nos está permitido negar la fe a los hijos de los dioses, aunque su enseñanza pueda no ser

verosímil ni demostrable de modo cierto”. En el propio Fedón, Pieper (1984: 69) señala que se repite no menos de tres veces la voz *pepeismai* (‘yo lo he creído’) para referirse a los mitos, en un sentido que debe entenderse más de convicción que de opinión.

- [11] Dice Unamuno: “[...] y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital” (STV, 154).
- [12] Escribe en este capítulo: “Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal en individual, es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios” (STV, 233).
- [13] “¿Pero es acaso pensable una vida eterna y sin fin después de la muerte? ¿Qué puede ser la vida de un espíritu desencarnado? ¿Qué puede ser un espíritu así? ¿Qué puede ser una conciencia pura, sin organismo corporal? Descartes dividió el mundo entre el pensamiento y la extensión, dualismo que le impuso el dogma cristiano de la inmortalidad del alma” (STV, 235). Unamuno parece ignorar la teología sobre el alma y el cuerpo en autores como Ireneo de Lyon o, incluso, la del varias veces citado Tertuliano, que escribió un título tan significativo como el de *La resurrección de la carne*. El pensador español refleja más bien el descontento hacia la simplificación que sufrió la doctrina en la modernidad. Vid. para este tema Scola, Marengo y Prades (2003: 168-172).
- [14] A propósito de esta cuestión, Pinckaers aclara: “En oposición al primado otorgado por santo Tomás a la inteligencia, lo que le lleva a definir la bienaventuranza por un acto de esta facultad, la visión de Dios, como elemento primero y formal, los franciscanos sostienen el primado de la voluntad y hacen del amor el constitutivo esencial de la bienaventuranza” (2000: 293).
- [15] En el capítulo III, Unamuno se queja de la negativa que los griegos dieron a Pablo en su predicación en Atenas (Hch 17, 19-21), aquellos mismos que creían en una vida dispuesta por los dioses (STV, 88).

Bibliografía

- CEREZO GALÁN, Pedro (1996), *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta.
- (2002), “Introducción” a Unamuno (2002), pp. 9-44.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco (1989), “El *Sentimiento trágico* de Unamuno: historia del texto y dialéctica de la razón y la fe”, en Gómez Molleda (ed.) (1989), pp. 291-315.
- FRAILE, Guillermo (1956), *Historia de la Filosofía*, tomo I: *Grecia y Roma*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1996), *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, Taurus.
- GÓMEZ MOLLEDA, Dolores (ed.) (1989), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno. 10-20 diciembre 1986*, Salamanca, Universidad.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael (1983), *El Modernismo*, Barcelona, Montesinos.
- GUY, Alain (1989), “La trama filosófica teológica en *Del sentimiento trágico de la vida*”, en Gómez Molleda (ed.) (1989), pp. 317-29.
- MARTIN, René (dir.) (1998), *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, Espasa Calpe.
- MELENDO, Tomás (2001), *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa.
- MELERO, Antonio (en prensa), “El mito clásico en D. Miguel de Unamuno”.

PEREA SILLER, Francisco Javier (2004), "Ciencia y ocultismo en el primer Lugones: cuatro cuentos", *Alfinge. Revista de Filología* (Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba), 16, pp. 241-251

PIEPER, Josef (1984), *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder.

PINCKAERS, Servais Th. (2000), *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Pamplona, Eunsa.

PLATÓN (1992), *Menón, Crátilo, Fedón*, Madrid, Gredos. Traducciones de F.J. Olivieri, J.L. Calvo y C. García Gual, respectivamente.

ROHDE, Erwin (1994 [1894]), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

SCOLA, Angelo, Gilfredo Marengo y Javier Prades (2003), *Antropología teológica*, Valencia, Edicep.

UNAMUNO, Miguel de (1970), *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 2 tomos.

— (2002 [1913]), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral.

ZAVALA, Iris M. (1991), *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona, Anthropos.

© *Francisco Javier Perea Siller 2010*

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario



editorial del cardo