

Pensamiento y literatura en la dialéctica abierta de Unamuno

Mario J. Valdés

En su excelente libro sobre Unamuno, Pedro Cerezo Galán expone su tesis de la historia de la filosofía como una polaridad entre la razón y la tragedia: «La filosofía tiene que hacerse cargo de la tragedia, si quiere dar cuenta de sí misma y justificarse ante el último tribunal inapelable que es siempre la vida. Y la tragedia no es de buena ley, si no pasa por la experiencia de la bancarrota de la razón» (p. 17).

De acuerdo con esta tesis podemos decir que en la historia del pensamiento occidental sólo ha habido unos cuantos pensadores que han examinado esta discordia, esta lucha continua entre la tragedia y la razón y entre ellos no hay pensador que haya penetrado con más agudeza en esta oposición que Miguel de Unamuno.

Este pensamiento contestatario está en toda la obra de Unamuno, desde *En torno al casticismo* (1895) hasta su muerte el 31 de diciembre de 1936. Empieza Unamuno esta larga trayectoria con una dialéctica aprendida de Hegel y termina con una dialéctica abierta que anticipa el pensamiento postheideggeriano de la segunda mitad del siglo veinte.

En este ensayo comentaré el texto híbrido y dolorosamente autobiográfico *Cómo se hace una novela* (1927) como punto de enfoque del pensamiento dialéctico de Unamuno. Es necesario mencionar que en este mismo año de 1927, cuando Unamuno retoma su texto de 1925, publicado en París, y añade una continuación de profunda reflexión, Martin Heidegger publica la primera parte, que será la única, de *Sein und Zeit*, obra que cambiará la dirección de la filosofía en Europa en el siglo XX.

Cómo se hace una novela es un texto híbrido, entre ensayo, novela y autobiografía. La mayor parte fue escrita en París en 1925 pero con numerosas adiciones y una continuación extensa fechada en 1927 en Hendaya, frontera francesa con el país vasco español. Recuérdese que después del exilio en Fuerteventura, impuesto por el gobierno de Primo de Rivera, Unamuno no acepta el indulto y no regresa a España sino que mantiene un autoexilio como protesta contra la dictadura hasta 1930 cuanto ésta terminó. Así lo presenta Unamuno en su prólogo:

«Cuando escribo estas líneas, a fines del mes de mayo de 1927, cerca de mis sesenta y tres años y aquí, en Hendaya, en la frontera misma, en mi nativo país vasco, a la vista tantálica de Fuenterrabía, no puedo recordar sin un escalofrío de congoja aquellas infernales mañanas de soledad en París, en el invierno y el verano de 1925, cuando en mi cuartito de la pensión del número 2 de la rue Laperouse me consumía devorándome al escribir el relato que titulé *Cómo se hace una novela*. No pienso volver a pasar por experiencia íntima más trágica». (p. 709)

El texto de 1925 fue traducido por su amigo Jean Cassou con el título *Comment on fait un roman* y se publicó en el *Mercure de France* el 15 de mayo de 1926. Lo curioso del caso es que Unamuno no recobró el texto original, que quedó en poder de Cassou, y la publicación que eventualmente se hizo en español fue la traducción hecha por Unamuno del texto impreso en francés.

Ahora bien, es en este texto, en medio de la tensión palpable entre la tragedia y la razón, donde Unamuno expone en unos párrafos memorables, aspectos sumamente desarrollados de su dialéctica abierta. Hay dos problemas filosóficos principales en este texto: el pensamiento sobre el ser humano, y el ser del escritor y su persona en la historia. Consideremos el primero:

« ...acabo de leer en un libro filosófico italiano *Le sorgenti irrazionali del pensiero* de Nicola Abbagnano ... “Comprender no quiere decir penetrar en la intimidad del pensamiento ajeno, sino tan sólo traducir en el propio pensamiento, en la propia verdad, la soterraña experiencia en que se funde la vida propia y la ajena”. Pero ¿no es esto acaso penetrar en la entraña del pensamiento de otro? Si yo traduzco en mi propio pensamiento la soterraña experiencia en que se funden mi vida y tu vida, lector, o si tú la traduces en el propio tuyo, si nos llegamos a comprender mutuamente, a prendernos conjuntamente, ¿no es que he penetrado yo en la intimidad de tu pensamiento a la vez que penetras tú en la intimidad del tuyo y que no es ni mío ni tuyo, sino común de los dos? ¿No es acaso que mi hombre de dentro, mi intra-hombre, se toca y hasta se une con tu hombre de dentro, con tu intra-hombre, de modo que yo viva en ti y tú en mí?» (761)

Exponiendo con claridad aquí, y en numerosos textos de esos años, Unamuno anticipa un modo de pensar postheideggeriano de fines del siglo veinte. Su filosofía del ser en tensión es un yo que existe únicamente hasta el grado de que es el tú de su otro. El ser humano funciona en el mundo apropiándose de su otro y a la vez siendo apropiado por el otro. Entenda-

mos por el término «apropiarse» la idea que Unamuno viene desarrollando desde principios del siglo. Apropiarse es hacer propio lo que se recibe en el encuentro con el otro y, a la inversa lo que el otro hace propio del yo personal de carne y hueso debido a la interrelación que resulta de ser comunes, de pertenecer a una comunidad, es decir: convivir. Pero Unamuno extiende el concepto al pueblo entero o, en otras palabras, la comunidad del con-vivir. Cuando unas ideas o costumbres llegan al pueblo, la tendencia inicial es la de rehacer lo extraño y convertirlo en parte de la actualidad de valores y, por lo tanto, eliminar todo lo que se pueda del otro pueblo. Entiéndase que esta fuerza imperativa de apropiación de lo extranjero opera dentro de las vidas del individuo y del pueblo. Por ejemplo: los profesionales de la música clásica no piensan ni necesitan tomar en cuenta el apropiarse de la terminología italiana, pero si se trata de un deporte de origen inglés, es necesario españolizar toda la terminología. El primer grupo no constituye el pueblo, el segundo sí. Unamuno no presenta este conflicto entre lo nuestro y lo de ellos como algo negativo; al contrario, lo explica como la fuerza fundamental de con-vivir y es, además, completamente recíproco como vemos en los casos de la música y el baile españoles, que han sido apropiados por otros pueblos, desde luego perdiendo algo pero, en otro sentido, ganando diversidad cultural. Siempre existe esta posibilidad de la acción recíproca –lo tuyo en mí sigue siendo hasta cierto punto tuyo y lo mío en ti mantiene rasgos de lo que fue. Emerge entonces una dialéctica abierta aún más extensa: la del distanciamiento y la apropiación. La distancia no es simplemente el hecho de que tú y yo seamos distintos en nuestros mundos propios, pues cada mundo está configurado según la hechura particular que le hemos dado, sino que hay siempre una diferencia ineludible que es fundamento del conflicto existencial. Para Unamuno, este conflicto de diferencias se convierte en la dinámica del con-vivir creando y destruyendo y re-creando el diálogo entre el yo y el otro. La realidad del intra-hombre no es otra cosa que el reconocimiento de la intrahistoria –no hay, ni puede haber, yo sin tú, ni tú sin yo. El distanciamiento que describe Unamuno es todo lo que me es ajeno, lo que no reconozco, y la apropiación es la dinámica de rehacer lo ajeno en lo mío. Opuestos pero en contradicción, lo distante y lo apropiado están en lucha todo el tiempo en lo que hemos venido llamando una dialéctica abierta, para diferenciarla de la dialéctica hegeliana. Esta dialéctica no sólo representa el remedio del aislamiento del *cogito* en sí mismo sino también el rescate de la herencia cultural que compartimos; es decir, el imaginario cultural que nos ofrece la posibilidad de comunicarnos desde nuestros mundos. Hacer propio lo que antes era ajeno es, por lo tanto, el principio del proceso de hacerme el

mundo. La intrahistoria de nuestra cotidianidad es una corriente sin pausa de lo mío-tuyo que nos lleva a un mundo compartido en el con-vivir del yo/tú.

Este rescate de la herencia cultural se debe a la acción continua de revivir y compartir otros mundos del pasado con el nuestro al apropiármolos. Aunque el lector se esfuerce por quitarle al texto todo lo que le es extraño –el pasado, las costumbres, el modo de pensar, los valores etc.– no puede evitar que su ser sea ajeno y aspectos de lo ajeno pasan a nueva vida en la experiencia del lector. Potencialmente, un texto como el de Abbagnano está destinado a cualquiera que pueda leerlo, pero en este momento sólo está dirigido a Unamuno que lee el texto del italiano y, por supuesto, de la misma manera, el comentario de Unamuno está dirigido a mí, su lector, y en cuanto a mi texto, a mis lectores que han leído a Abbagnano, a Unamuno y mi comentario. Son ellos los receptores máximos que han entrado en una comunidad de ideas discutidas y compartidas y sólo ellos pueden entender, rechazar, cambiar y apropiarse de lo que hemos dicho Abbagnano, Unamuno y yo. Cuando el lector llegue a este punto culminante de la dialéctica abierta que es esta relación texto-lector, habrá ocurrido un acontecimiento de creación de algo compartido, y así rescatado, de nuestra herencia cultural de textos distantes apropiados.

Aunque Unamuno suele expresarse en términos de persona a persona, entiéndase bien que constantemente trasciende al individuo al aludir a la intrahistoria. Paul Ricoeur, uno de los principales filósofos postheideggerianos lo explica con claridad: la apropiación del texto no es ni engaño ni falsificación: «más bien es algo cercano a lo que Hans-Georg Gadamer llama una fusión de horizontes (*Horizonverschmelzung*), el horizonte del mundo del lector se fusiona con el horizonte del mundo del escritor» (Ricoeur 1976, 43-44).

La metáfora «traducir» el pensamiento del otro que usa Abbagnano y comenta Unamuno ha sido y sigue siendo término preferido de la filosofía para exponer el proceso de transferir sentido y, a la vez, crear nuevo significado. La apropiación dialéctica entre el pensamiento del otro y el yo receptor indudablemente transfiere un sentido compartido del uno al otro pero sin duda el mismo ejercicio de «traducir» exige cierta creatividad en el receptor.

Aún no hemos ahondado en la suposición de la dialéctica abierta; se trata de la profunda intuición de Unamuno de la existencia humana como lucha sin fin. Es la idea del flujo continuo de la existencia humana mucho más definido que una corriente de pensamiento o el *élan vital* de Bergson. Unamuno considera la existencia humana como encuentro y desencuentro,