

Una lectura agónico-tensional del mundo, la vida y el texto como crítica a la noción de “sistema”

Beraldi, Gastón (FFyL, UBA)

*Yo soy un hombre y no un sistema.
Un sistema es impasible y yo sufro.*

Henri F. Amiel

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.

Miguel de Unamuno

Este trabajo se inscribe en una investigación de más de dos años, que tiene como punto de partida la lectura de *El giro hermenéutico*. En sus primeras páginas Gadamer indica que a principios del siglo XX, se produce un giro crítico contra el concepto de sistema. Pero este giro, según él, parece haberse iniciado en España con Unamuno, quien ha servido de inspiración a toda una nueva generación (Gadamer, 2007, 12). ¿A qué nueva generación?, podríamos preguntarnos. Los ecos del pensamiento de Unamuno resuenan muy especialmente en Gadamer, Ricoeur, Deleuze, Vattimo, Derrida, entre otros. También podríamos hacer resonar esos ecos en Heidegger, pero sabemos muy bien que éste no conoció la obra de Unamuno, así como el vasco no conoció la del alemán.

La lectura de este fragmento de Gadamer ha generado la posibilidad de interrogarnos por un lado, ¿qué es lo que dado pie a Gadamer para darle a Unamuno ese lugar en la historia de la filosofía?, y por otro, teniendo en cuenta esta afirmación, ¿qué concepto o qué modo de filosofía encontramos en Unamuno que pueda considerarse como una respuesta que produce un giro crítico al concepto de sistema? La primera pregunta sólo será respondida mediante una intuición más o menos argumentada, ya que Gadamer no da cuenta de ello. La segunda, en cambio, será respondida mediante una recuperación de una investigación minuciosa de la obra del filósofo vasco.

Asimismo, el objetivo de este trabajo pretende dar cuenta de los elementos que permiten que Unamuno produzca este giro crítico contra el concepto de sistema como una forma de responder a la enfermedad del siglo, reclamando habitar un *entre* tensional entre la razón y la fe, mediante la adopción de un pensamiento libre, no sistemático, no conceptual y disuelto en la literatura que, como afirma Dilthey es el tipo de filosofía que se conforma en las épocas de crisis (Dilthey, 1945, 184-251).

Mínima apostilla a la recepción de Unamuno en Alemania

Nos preguntábamos entonces, ¿qué es lo que ha dado pie a Gadamer para colocar en ese lugar a Unamuno? Quizá, la respuesta pueda entreverse en la recepción que Unamuno tuvo en Alemania desde mediados de los años 1930 a 1960.

Una de las obras críticas clásicas acerca del pensamiento del filósofo vasco es la escrita por Manuel García Blanco: *En torno a Unamuno* (1965). Allí, el editor de las *Obras completas* de Unamuno, dedica todo el capítulo III a la relación de éste con Europa, y particularmente un párrafo dedicado a Alemania, intitulado "La cultura alemana".

En ese apartado, a la vez que da cuenta de las lecturas y de las influencias que algunos escritores y filósofos alemanes han producido en el vasco, sostiene García Blanco que, es Alemania uno de los países que mejor acceso ha tenido a la obra de Unamuno, ya que lo que se considera más esencial y característico de su producción fue traducido al alemán. Lo que representa Unamuno para Alemania puede constatararse – indica García Blanco– en un capítulo dedicado a él por Hans Juretschke, en la enciclopedia *Denker und Deuter im heutigen Europa* (1954) y en la obra de Franz Niedermayer: *Unamuno, hier und heute* (1956) (García Blanco, 1965, 471).

Uno de los puntos destacados en la recepción alemana de Unamuno es el ansia de originalidad y de mantener su propia personalidad y estilo. García Blanco da cuenta de ello a través de lo escrito por el profesor Ernst Curtius¹ a mediados de la década del 30, donde se destaca el valor de su originalidad, personalidad y subjetividad (García Blanco, 1965, 505).

Lo indicado por García Blanco acerca de la recepción de Unamuno en Alemania, permite dar cuenta por qué a Gadamer no se le aparece la figura del vasco como un extraño –como podrían creer, a priori, muchos–, pero a la vez, si recalamos en el texto de Gadamer ya citado, vemos, conjuntamente con lo dicho por Curtius, cómo la cuestión de la subjetividad es puesta de manifiesto de una manera hasta entonces poco frecuente.

Una lectura agónico-tensional

Habiendo hecho ya un breve relevamiento de la importancia que cobra la obra de Unamuno en Alemania, quisiéramos explicitar una parte del título de esta ponencia:

¿Por qué "una lectura"?, y ¿por qué "agónico-tensional"?

Decimos, en principio, que Unamuno produce un giro crítico contra el concepto de "sistema", "leyendo" (en un sentido amplio) el mundo y la vida, de una manera agonista. El "leyendo" mienta acá una valoración, una perspectiva, que no es la única, como él bien lo expresa, sino que es una perspectiva posible. De esta manera, pone en el plano de la subjetividad una manera de leer el mundo y la vida. Por eso es "una" lectura, y no "la" lectura.

¹"Man wird Unamuno niemals gerecht, wenn man ihn an der Norm einer künstlerischen, gedanklichen, menschlichen Vollendung misst. Spanien hat Denker mit feinerem Ideengeschinst, Dichter mit süßerem Sang, Gestalter mit reicherer Bildkraft und Künstler mit reinerem Formensinn. Unamuno ist dennoch einzig durch den Dynamismus seiner Persönlichkeit" ("No se valora debidamente a Unamuno, cuando se lo mide con las normas de una perfección artística, intelectual, humana. España tiene pensadores con mejores ideas, poetas con más dulces melodías, dibujantes con mejores imágenes, artistas con sentido más puro de las formas. Unamuno es, no obstante, único a través del dinamismo de su personalidad").

Por otro lado, esa lectura es desde una valoración. El *pathos* trágico –el estado de ánimo, el temple vital, diría Dilthey (Dilthey, 1997, 43-4)-, ese *pathos* desde el que Unamuno comprende el mundo y la vida, es el *pathos* del *agón*. El concepto de “agonía” atraviesa toda la obra del filósofo vasco, aunque comienza a cobrar mayor relieve hacia en el último lustro del siglo XIX. Este sentimiento es, para Unamuno, un sentimiento trágico de la vida, tanto en los hombres como en los pueblos. La vida se nos presenta como contradictoria y conflictiva. Así, la concepción que se desprenderá de ese *pathos*, es una concepción agónica del mundo y de la vida.

¿Qué significa “agonía”? ¿Qué mienta “agón”? El sentido originario de “agonía”, proveniente del griego, es “lucha”, “guerra”, “combate”. El término era utilizado fundamentalmente para los certámenes Olímpicos, pero también se llamaban *agones* los juegos que celebraban los antiguos griegos en ciertas fiestas, y que consistían no sólo en luchas gimnásticas, sino también en oposiciones de música, poesía y danza. De allí que “agón”, estrechando su significado, pasó a designar sencillamente ‘lugar de competición’ y a los competidores, a los luchadores, ‘agonistas’, y al adversario, ‘antagonista’. Y la competencia como tal, el juego, la lucha, el combate, el enfrentamiento: ‘agonía’. Incluso, cualquier dios que presidiera los juegos olímpicos, como Hermes o Mercurio –en la mitología griega o romana respectivamente- se los designaba con el nombre de “agonio”.

Este concepto –en un sentido amplio- estaba muy presente en varios autores que Unamuno solía leer: Heráclito, Darwin, Spencer, Kant, Hegel, Nietzsche, Pi y Margall y Proudhon, entre otros. Entre ellos, Nietzsche indica que el *pólemos* heraclíteo no es más que una forma del *agón* griego (Nietzsche, 2003, 61).

Asimismo, el uso que hace Unamuno de este concepto, tiene leves variaciones que lo hacen confluir con una filosofía y una metodología de tipo dialéctico hegeliana, hasta su conformación final como una dialéctica agónica o polémica –por *pólemos*- agónica, o dialéctica abierta, como la llama Valdés.

¿Qué características otorga Unamuno a este concepto de “agonía”, una vez ya conformado su pensamiento de madurez? ‘Agonía’ es lucha, guerra, conflicto, tensión, es un modo de asociación también, de una asociación en lucha y no una asociación de componenda. Esta lucha no pretende una solución mediadora o superadora –que sería una disolución-, sino más bien, una voluntad de lucha constante sin resolución. Por supuesto que una lucha tal podría hacernos caer en el escepticismo. Precisamente, Unamuno indica que uno de los términos latinos que tenemos para “lucha” y “combate” es “*duellum*” que contiene la misma raíz de “*dubitare*”, duda. Así, agonía e incertidumbre están en estrecha relación.

Unamuno se va a oponer a todo dogmatismo, a toda filosofía que pretenda poner el punto final. Por ello, estar en agonía, diría, recordando a Pascal, es nuestro estado verdadero. ¿Por qué? Porque ni podemos saber con certeza absoluta, ni podemos dudar absolutamente. La práctica refuta las dos posibilidades, y es por ello que el para qué cobra un especial interés.

El para qué de la “agonía”

Podemos preguntarnos ahora, ¿para qué usa Unamuno el concepto de “agonía”?

Creemos, fundadamente, que el sentido originario de la voz “agonía”, se le presenta a Unamuno como un concepto fundamental para concebir un modo de filosofar diverso del de la Modernidad.

Unamuno va a distinguir dos modos de hacer filosofía: una se corresponde con el modo de los sistemas filosóficos que se han elaborado como resultado de las ciencias particulares, otro tipo de filosofía, es aquella que representa el anhelo integral de su autor. Al respecto, Cerezo Galán indica que, según la concepción del lenguaje de Unamuno, la filosofía se abre así a dos posibles orientaciones: o bien la filosofía/sistema o bien la filosofía/poema (Cerezo Galán, 1996, 384).

El punto de partida de su filosofía es -como bien sostiene Flórez Miguel- el lenguaje, oponiéndose con esto a la filosofía moderna (Flórez Miguel, 1994, 25). Ello le permite a nuestro autor evaluar así la relación entre lenguaje y realidad, entre lenguaje y mundo, con la noción de "agonía" como modo de concebir ambos planos: una concepción agónica o agonista de la vida y del mundo, y una concepción agónica o agonista del lenguaje.

El giro crítico comienza a manifestarse hacia fines del siglo XIX, y especialmente a través de la crisis personal de Unamuno de 1897, que es a la vez, -siguiendo la línea de interpretación de Tanganelli²- manifestación de la crisis de fin de siglo. Así, el concepto de "agonía" viene a representar una forma de enfrentarse tanto a las crisis, -personal y de la razón- como a la noción de "sistema", propia de la filosofía especulativa.

Gran parte del capítulo I de *Del sentimiento trágico de la vida...* pretende dar cuenta no sólo de una crítica al concepto de sistema -tal como lo entiende el racionalismo-, sino del sujeto y objeto de estudio de la filosofía, o mejor, de su filosofía, y del marco desde el cual, desde su valoración afectiva, él, el hombre Unamuno, filosofa.

Esta nueva concepción, involucra asimismo un cambio de perspectiva, un cambio de orientación. La filosofía no debe tener como punto de partida la pregunta por el "por qué", sino por el "para qué", un cambio de lo especulativo y teórico a lo práctico. ¿Para qué filosofar? Esa es una de las preguntas que acucian a nuestro autor.

En una línea que confluye con Dilthey,³ la filosofía es para Unamuno *Weltanschauung und Lebensansicht* -como él mismo lo indica. Pero esta concepción del mundo y de la vida, parte de un sentimiento. Es el sentimiento de un hombre de carne y hueso, y no de un hombre conceptual -un no hombre. Es el sentimiento de un hombre que nace, vive, duerme, quiere, odia, come, bebe, pero sobre todo, muere.

La/s filosofía/s como *phármakon*

La historia de la filosofía da cuenta que hacia finales del siglo XIX e inicios del XX se produce lo que da en llamarse "La crisis de fin de siglo" o "La crisis de la razón", también llamada, "la enfermedad del siglo". La crítica al concepto de "sistema" se inscribe en esta dirección bajo el signo de la enfermedad.

Este movimiento acarrea un sinnúmero de diversos aspectos y temáticas poniendo de relieve la encrucijada en la que se encuentra el pensamiento contemporáneo: racionalismo o irracionalismo parecen ser los frentes en pugna por ese entonces. Frente a estas alternativas dicotómicas, surgen intentos de responder a esa crisis. Frente a la enfermedad del siglo se presentan intentos de cura. Pero las respuestas más habituales

² En sus trabajos, Tanganelli sostiene que la crisis personal de Unamuno debe ser considerada como una manifestación de la crisis de fin de siglo.

³ Es destacable la notable similitud del planteamiento de Unamuno con las primeras páginas de *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), de Dilthey.

parecen ser nuevamente las oposiciones en clave de una metafísica binaria: o razón hipertrofiada o más vida. La respuesta por uno de los polos. Estos intentos continúan bajo la égida de una concepción dicotómica. Intentos que pretenden poner, como los que les precedieron, el punto final como alternativas absolutizadoras: o la razón o su negación. Siempre una, única, unidad, universal.

Sin embargo, ¿no se podría plantear, frente a estas posiciones absolutizadoras, la posibilidad de otra forma de racionalidad, no absoluta? La de una racionalidad que no ponga el punto final en uno de los disyuntos. ¿No se podría pensar otro modo de filosofar distinto del modelo racionalista/especulativo o del modo del "irracionalismo"? El punto de partida tiene que estar en la eliminación de todos los ídolos. De ahí la implacable crítica unamuniana a toda la filosofía y a todos los filósofos (Ferrater Mora, 1957, 58).

La analogía entre la filosofía y la medicina forma parte de una de las tradiciones más antiguas de la cultura griega. Es ampliamente conocida la concepción que sostenía que la filosofía operaba como un *phármakon*, y que el filósofo se presentaba como un médico del alma. Incluso, esta concepción, se remonta a la tragedia griega, a la *Ilíada* y a la *Odisea*.

"*Phármakon*" significa cualquier sustancia o poción, destinada a curar o a intoxicar. Este vocablo es también referido en diversos diálogos de Platón. Lo fascinante aquí, siguiendo a Derrida, es la ambigüedad insuperable vinculada al *phármakon* (Derrida, 1975). Ese *phármakon*, a la vez, remedio y veneno, se introduce en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia. En un sentido semejante, "agonía" contiene esta ambigüedad, no tanto por su significado, sino más bien por sus consecuencias. La agonía evita la clausura de sentido. Sabemos entonces que el término *phármakon* remite, en su significación, tanto a veneno como a remedio.

La preocupación fundamental de nuestro autor es el tema de la muerte -y el conflicto suscitado por ese íntimo problema vital, el de conciliar nuestras necesidades intelectuales, con las afectivas y volitivas. Y aquí entra en juego el papel que ha cumplido la filosofía especulativa frente a este problema.

La filosofía especulativa ha intentado presentarse como *phármakon* ante este problema, sin embargo, la solución pasó a ser una disolución. La enfermedad del siglo es la razón. Asimismo, la muerte también se presenta como enfermedad, es nuestra íntima enfermedad. Razón -en su sentido especulativo y estrecho- y muerte, como enfermedades, son mortales, en tanto obturan la libertad y el porvenir. En esta misma línea se inscribirá el texto que, en tanto monumento, en tanto palabra fijada por la escritura, es palabra muerta. Sin embargo, como veremos, precursar la muerte -heideggerianamente hablando- tiene consecuencias positivas en torno a la libertad. Unamuno pretende extraer consecuencias prácticas, vitales de su filosofía.

La historia del pensamiento, nos muestra que, frente al problema de la muerte, surgen dos posibles respuestas: la respuesta disolutiva racionalista, o la respuesta católica irracionalista. Unamuno, por su parte, emprende el camino de la tensión.

No deshacer la contradicción entre razón y vida o entre razón y fe, es una de las claves fundantes de su filosofía de la tensión. Razón y vida/fe deben ser enfrentados decididamente. Las respuestas del racionalismo nos conducen al escepticismo -y al nihilismo en última instancia-, y las respuestas del catolicismo a la desesperación.

Unamuno realiza una analogía con la historia de la medicina para argumentar que, para la medicina, el progreso no consiste en eliminar los gérmenes de las enfermedades, sino en acomodarlas al organismo, enriqueciéndolo. Propone entonces el argumento de la vacunación donde la inoculación de gérmenes posibilita que nuestro organismo se acomode a las enfermedades, las contenga.

Así, escepticismo/razón y desesperación/fe juegan un papel decisivo respecto de la íntima preocupación vital. Del enfrentamiento entre estas respuestas, de choque-abrazo trágico entre ellas, surge una esperanza. Pero una esperanza en la incertidumbre. De esta manera, lo que podríamos denominar la instancia crítica se ve contenida y en tensión con el enriquecimiento –que podríamos denominar la instancia positiva, práctica o creativa. Así, la cura parece provenir de la enfermedad misma, cobrando ahora *phármakon* el significado de remedio.

Unamuno reflexiona y construye su filosofía desde ese espacio tensional, un espacio que no está cooptado ni por racionalistas ni por vitalistas, ni por la filosofía ni por la religión. El espacio intermedio, el *entre tensional*. Ese espacio intermedio es el que reclama Unamuno, como el espacio propio de la incertidumbre creadora, donde las nociones de “*conatus*” spinoziano, “*voluntas*” schopenhaueriana, y “apuesta” pascaliana, juegan un rol fundamental.

En el fondo del abismo, provocado por el enfrentamiento entre la razón y la vida, nos encontramos con el terreno de la libertad. ¿Qué cabe hacer entonces en el fondo del abismo? ¿Apostar, como Pascal? ¿Jugar, como Nietzsche? No!! Luchar, como el Quijote –y nuevamente aquí la figura del “*agón*”. Luchar, valiéndose tanto de la armas de la razón como de la imaginación.⁴ Es una apuesta por la lucha, por el sentido, donde apuesta y sentido se conjugan en búsqueda/creación de sentido ante el íntimo problema vital.

La crítica de Unamuno al concepto de sistema, y por ende, a la filosofía concebida en términos especulativos, es aquello que algunos han dado en llamar la posición “antifilosófica” de la que parte Unamuno, constituyendo, a juicio de Ferrater Mora, uno de los modos de reintegrarse a cierto tipo de filosofía (Ferrater Mora, 1957, 43). Este tipo de filosofía, puede reivindicarse como una forma genuina de filosofía -aunque opere en abierta ruptura con el modo racionalista-, ya que constituye el modo de hacer filosofía del que habla Dilthey, que surge en épocas de crisis: una filosofía de la vida que adopta la forma de un pensamiento libre, no sistemático, no conceptual, y disuelto en la literatura (Dilthey, 1945, 184-251). Por eso, para Unamuno, la filosofía española – si así puede llamarse dice Unamuno- rebasa los casilleros lógicos, y hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción que, lejos de una metafísica, están guiados por una ética, por la práctica. De esta manera, puede concebirse a la filosofía más como un *ars vivendi* al subrayar su significado práctico. De ahí la afirmación de Unamuno de que la filosofía sea más cercana a la poesía que a la ciencia, donde “poesía” tiene el significado originario de *poiesis* o creación por la palabra.

Así, si la filosofía/sistema se presentaba para Unamuno como *phármakon* venenoso, ahora, la filosofía/poema se presentará como el *phármakon* remedioso, curativo.

⁴ Hay que tener presente aquí que Unamuno indica que la razón no sólo es hija del lenguaje, sino que asimismo es hija de la imaginación. (Cfr. Unamuno, 2006, 96)

La concepción del mundo y de la vida a través del texto

Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación –*Vorstellung*- o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal y como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; [...] (Unamuno, 2006, 275)

Unamuno lee el mundo y la vida de manera tensional. Es una concepción mediatizada por el lenguaje. El conocimiento del mundo y de la vida, pasa por los monumentos humanos encarnados en la palabra, y la filosofía es un modo de comprender el mundo y la vida a partir de esos documentos (Unamuno, 2006, 79-80 y 274-5).

En el fondo del abismo, en el dolor y la angustia ante el íntimo problema vital, nos encontramos con la conciencia como siendo. La conciencia de la muerte abre el camino a la creación, a la libertad, a crear nuestra propia vida en el mundo.

Como hemos visto, Unamuno indicaba que la forma de responder a las limitaciones que la razón y la fe ponían de relieve ante el íntimo problema vital, lo conducía hacia un camino en donde debía abreviar tanto en la imaginación como en el raciocinio. La fantasía nos permite imaginar que el otro sufre del mismo modo que sufre uno. Así, lo personaliza todo. Es este proceso de personalización lo que late, según Unamuno, en la lucha entre la vida y la razón. La vida intenta personalizar a la razón tanto como ésta a aquélla. Pero, mientras la razón mecaniza o materializa, la fantasía, en cambio, anima lo inanimado (Unamuno, 2006, 176).

Así, es que podemos hablar de una razón mito-lógica. "Mitológica" no mienta un sentido de anterior a la razón, sino que supone la presencia simultánea de mito (poética) y razón (Marcos, 1991, 371). Es éste un sentido mítico-poiético, que bien puede verse en el concepto de "construcción de la trama", recibido de la tradición aristotélica a través del *mythos*.⁵ Un *mythos* que, como hace ver Ricoeur, tiene la capacidad de metamorfosearse sin perder su identidad *ensanchando* así la noción de construcción de la trama (Ricoeur, 2008, 378).

Para la Antigüedad, sólo eran dignos de suscitar reflexión filosófica, la tragedia, la comedia y la epopeya.⁶ Pero, haciéndonos eco de la pretensión ricoeuriana, ¿no podemos trasladar la teoría del *mythos* aristotélico a las obras modernas? ¿No podemos poner a prueba la capacidad de metamorfosis de la trama para ver si la narrativa moderna puede ser también objeto de reflexión filosófica? Esta parece ser la pretensión unamuniana –quien conocía sobremano las obras de los clásicos griegos.

Pero Unamuno, sabe bien, como Platón, que la escritura es un veneno para el habla. Sin embargo. De la muerte es de donde se cobra nueva vida. El texto, que es

⁵ Cuando mentamos el término *mythos*, en su acepción de la *Poética* aristotélica, este queda definido como "imitación de una acción", como la trama o relato. La estructura narrativa que describe como la composición de las acciones. (Cfr. Aristóteles, *Poética*, trad. E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2009, p.47 y 55)

⁶ Para un tratamiento más acabado de la cuestión del conflicto en tragedia clásica y la dimensión moral de la acción, puede verse Ricoeur, P., "Interludio: Lo trágico de la acción", en *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira, México, Siglo XXI, 2003 y Nussbaum, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, trad. A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.

palabra muerta, permite, crear una pluralidad de significados que ofrecen los *Leerstellen* del texto. Así, la muerte cobra un significado positivo en dos sentidos: la conciencia de la muerte individual posibilita la apertura de sentido a partir de la creación de sentido de nuestra propia vida; y el saber que la letra fijada en el texto es letra muerta, posibilita, la creación de nuevos significados mediante la interpretación del lector. La problemática del texto en Unamuno nos conduce asimismo hacia una filosofía de la lectura.

¿Cómo habría de comprenderse la vida -que es irracional- y el íntimo problema vital sino a través algo que sea racionalizable? Podemos decir que, en Unamuno, la narración juega el papel de redescubrir la experiencia en el orden del obrar. Por ello la acción y la palabra están en estrecha vinculación. Así, si se quiere comprender la filosofía española y si se quiere exponer esta nueva filosofía, debe hacerse por medio de la filosofía/poema.

Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida *Weltanschauung und Lebensansicht*. (Unamuno, 2006, 274)

La función de la poesía, en su función narrativa, parece ser, para Unamuno –como ya indica Ricoeur respecto de Aristóteles- proponer a la imaginación y a la meditación situaciones que constituyen algo así como experimentos mentales –por ello Unamuno llama a algunas de sus novelas, ejemplares⁷- a través de los cuales aprendemos a unir los aspectos éticos de la conducta humana con la felicidad e infelicidad, la fortuna y el infortunio.

Al modo de la triple mimesis ricoeuriana, el texto se juega –para Unamuno- en la triple dimensión del pre-comprender, la escritura y la lectura.

Ricoeur indica que si la acción puede ser narrada es porque se encuentra siempre mediatizada simbólicamente, confirmando así a la acción el carácter de cuasi-texto (Ricoeur, 2009, 51). Con lo cual, narrar no es más que una continuación de estas historias no narradas, poniendo de relieve la estrecha relación entre acción y narración, confluyendo en lo que el francés denomina una configuración. Es el momento de la escritura, que como *mimesis* no platónica, no es copia, sino una *mimesis* creativa, recreativa. La configuración narrativa es una operación de la imaginación creadora (Ricoeur, 2008, 377). Esto queda claro en nuestro autor ya con sus cuentos y novelas o novelas, pero más claro aún cuando hace la reinterpretación del Quijote de Cervantes en términos de una re-creación. Por ello dice: “Y verás que el mundo es tu creación, no tu representación, [...]” (Unamuno, 1966-71 III, 209-10). Por último, la comprensión del mundo mediatizada por las obras, y el pasaje a la escritura de las acciones de ese mundo, permiten la emergencia del momento de la lectura, que en términos ricoeurianos es el momento de la refiguración (*mimesis* III). Así como de la lengua griega se derivó cierto modo de pensar, quizá podría suceder lo propio con la lengua española, y o bien

⁷ En *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, la ejemplaridad de esas novelas vienen a constatarse como ejemplos de vida y realidad.

constituir o bien comprender, un modo de pensar propio español, como quiere Unamuno, y como afirma Marcos (Marcos, 1991, 50-1).

Así la auténtica re-flexión no es una intuición del yo, ya que el *yo pienso* es solamente una verdad vacía y abstracta. Solamente puede hallarse en sus objetivaciones: en sus actos, objetos y obras. Pero estas objetivaciones deben ser interpretadas, lo que exige una hermenéutica que ponga al descubierto que el *cogito*, lejos de ser una certeza evidente es lo más problemático, y no puede reducirse a ser el mero sujeto del conocimiento, sino que es un existente real que no puede aprehenderse directamente a sí mismo. Una vez descartada la reflexión como comprensión directa, sólo queda la posibilidad de ver que está mediatizada por los signos. Así, el mundo de la vida se nos hace inteligible y comprensible a través del mundo de la palabra (en la escritura y en la lectura).

Referencias

- Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996
- Derrida, J., "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1975, pp.91-262
- Dilthey, W., "La esencia de la filosofía", en *Teoría de la concepción del mundo*, trad. E. Imáz, México, FCE, 1945, pp.184-251
- , "Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos", en *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. e introducción de J. Marías, Barcelona, Altaya, 1997, pp. 35-86
- Ferrater Mora, J., *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957
- Flórez Miguel, C., "La formación del discurso filosófico de Unamuno" en *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Vol.29, 1994, pp.23-42
- Gadamer, H.G., *El giro hermenéutico*, trad.de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 2007
- García Blanco, M., *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965
- Marcos, L.A., *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica española*, Salamanca, Ed.U. Salamanca, 1991
- Nietzsche, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. L.F.Moreno, Madrid, Valdemar, 2003
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración II*, trad.A.Neira, México, Siglo XXI, 2008, p.378
- , "La vida. Un relato en busca de una narrador", en *Educación y política*, trad. R. Ferrara, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp.43-55
- Tanganelli, P., *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: La `crisis del 97´ como posible exemplum de la crisis finisecular*, (Tesis doctoral) Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001
- , *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003.
- Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006
- , *Vida de Don Quijote y Sancho*, en *Obras completas*, Manuel García Blanco (ed.), Madrid, Escélicer, 1966-71, 9 vol., vol.III