



**DOBLE MÁSTER FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA +
MÁSTER UNIVERSITARIO EN PROFESORADO DE ENSEÑANZA
SECUNDARIA OBLIGATORIA, BACHILLERATO, FORMACIÓN
PROFESIONAL Y ENSEÑANZA DE IDIOMAS. CIENCIAS
SOCIALES: FILOSOFÍA**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

***Amor y pedagogía. Un modelo educativo basado en
el existencialismo de Miguel de Unamuno.***

•

Autora: Ángela Zamora Andrade

Tutor Académico: Miguel Pastor Pérez

•

Universidad de Sevilla

Curso 2019/2020

ADVERTENCIA

Este documento sigue las normas establecidas por la Real Academia Española haciendo uso de sustantivos masculinos para designar la clase, es decir, a todos los individuos de la especie, sin distinción de sexos. Es por ello por lo que puede decirse que este documento utiliza un lenguaje no-sexista.

Miguel de Unamuno (1864-1936) es un reconocido filósofo, literato y profesional de la enseñanza, enmarcado en la generación del 98, como grupo de intelectuales comprometidos con el “problema de España” y su regeneración espiritual. Este viene derivado de la crisis del 98 y de las consecuencias sociales tras la introducción de las nuevas doctrinas positivistas, que persiguen el ideal del progreso a costa de la deshumanización. Esta mentalidad se refleja en las aulas, donde se educa a las futuras generaciones bajo el yugo de los formalismos de la ciencia. En este contexto, la figura del genio en Unamuno reúne los ideales de su filosofía existencialista: reivindicar el papel del amor como fuente de vida frente a la razón, y el lazo de unión con la sabiduría popular que emana de la identidad profunda del pueblo.

Palabras clave: positivismo, intelectual, espiritualidad, quirotismo, inmortalidad, razón, fe.

Miguel de Unamuno (1864-1936) is a renowned philosopher, litterateur and professor, framed in the “generación de 98”, as a group of intellectuals committed to the spiritual regeneration of Spain after its decadence due to the crisis in the year 1898 and the social consequences derived from the introduction of the new positivist doctrines, which pursue the ideal of progress at the cost of dehumanization. This mentality are reflected in schools and universities, where future generations are educated under the yoke of the strict formalisms of science. In this context, the genius figure in Unamuno brings together the ideals of its existentialist philosophy: vindicating the role of affections as the main source os life against reason, and the bond of union with popular wisdom that comes from the deep identity of the people and community.

Key words: positivism, intelectual, spirituality, quirotismo, immortality, reason, faith.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. CONTEXTO DEL AUTOR EN RELACIÓN CON LA NOVELA	
2.1 La figura del intelectual Miguel de Unamuno y su contexto histórico.....	7
2.2 Un modelo educativo basado en el positivismo de Avito.....	14
2.3 Conflicto con el amor ¡Avito que caes...!.....	18
3. UNAMUNO, VIDA Y OBRA.	
3.1 Contra el “dictado del sabio”.....	23
3.2 Crisis de conciencia.....	27
4. LA FILOSOFÍA DE LA NOVELA	
4.1 Lucha de conciencias.....	33
4.1.1 Cervantismo y quijotismo: Avito y Don Quijote.....	38
4.2. Ciencia/razón y Filosofía/vida: el origen afectivo del conocimiento.....	42
4.2.1 ¿Cuál es el propósito de hacer filosofía?.....	48
4.3 La sobrevivencia y la inmortalidad del alma.....	53
4.3.1 La vida es sueño.....	56
5. CONCLUSIONES	
5.1 ¿Es que acaso no hay genios poetas?.....	61
5.2 El advenimiento del genio ¡Pobre conejillo!.....	65
6. BIBLIOGRAFÍA.....	70

1. INTRODUCCIÓN

Amor y pedagogía es la segunda novela de Miguel de Unamuno. Vio la luz por primera vez en el año 1902, en la “Biblioteca de novelistas del siglo XX”. Unamuno confiesa que escribe como desahogo, utilizando la forma humorística, para criticar lo que él denomina la “manía de las clasificaciones”. La historia es el relato satírico de un experimento pedagógico fracasado, que busca imponer el método de la razón y la ciencia sobre la vida, lo que tiene como consecuencia el caos moral y la imposibilidad de sentirse atado a nada. Se trata, en el fondo, de una novela filosófica, que busca liberarse de creencias dogmáticas y racionalizadoras, es decir, de aquellas doctrinas intelectuales que intentan ordenar y clasificar el mundo, pero que realmente sólo sirven para separar al hombre de la vida, de ahí la oposición entre amor y pedagogía. En contraposición, el autor dirá que hay que educar en el amor, en tanto que manifestación directa de la vida.

A lo largo de la obra, parodia las teorías pedagógicas de Spencer, quien define el conocimiento como clasificación, o arremete contra el positivismo de Comte, que reduce el saber a una explicación racional y puramente mecánica de la realidad. Ambos autores como ejemplo del auge que tuvieron las doctrinas positivistas a lo largo del siglo XIX. En la novela, los grandes principios ideológicos de amor/vida y pedagogía/razón/ciencia están encarnados en voluntades humanas, reflejados en una lucha de conciencias y contradicciones a través de los personajes, que a su vez, son caricaturas que muestran el entorno español de la época. España había sido caldo de cultivo de teorías positivistas y científicas, y en los inicios del siglo XX, en plena crisis de fin de siglo, estas siguen ejerciendo su influencia. De esta manera, Unamuno muestra su aversión hacia un espíritu español empapado de estas rígidas doctrinas, lo que desemboca en una “plaga de intelectualismo”, que emponzoña el alma colectiva del país, e impide ver como late y sueña la vida del pueblo español por debajo de su realidad histórica. Frente a ello, Unamuno reivindica el papel de los afectos como guía indispensable para desenvolverse en la existencia, lo que nos abre la puerta a una filosofía de carácter existencialista.

Así pues, el análisis del contexto histórico es imprescindible para comprender lo que se esconde “por debajo de las bufonadas” de la novela. Ahora bien, será la íntima biografía del autor lo que más cosas nos explique. *Amor y pedagogía* es una advertencia sobre los peligros del abuso de la razón en un tema muy cercano al propio autor, como intelectual y como profesional de la enseñanza. Vida y obra en Unamuno son conceptos entrelazados, el autor se hace a sí mismo a través de sus personajes, y a través de ellos busca la eternidad. Sus personajes revelan el sentido de su filosofía y el anhelo integral de su autor: el hambre de inmortalidad. Esta idea, piedra angular de su pensamiento, y punto de partida de todo conocimiento filosófico, está en germen en esta obra, precisamente por estar escrita justo después de su crisis espiritual de 1897, que marcará la evolución posterior de todo su pensamiento.

Tomando como base su novela *Amor y pedagogía*, nuestro objetivo es mostrar como bajo la crítica del autor hacia el positivismo y sus formas pedagógicas, se descubre su deseo de inmortalidad, de serlo todo y por siempre, bajo el cual subyace el eterno conflicto unamuniano entre razón y vida: el afán de vida y eternidad por un lado, y la razón como negadora de la misma por otro. Paralelamente, nuestro propósito es sacar a la luz la figura de Miguel de Unamuno en toda su complejidad, como hombre de carne y hueso, como reconocido intelectual, como literato, y como profesor, que asume sus contradicciones internas. En base a ellas construye su propia personalidad y da vida a sus personajes.

El miedo a la muerte y el deseo de eternizarse, Unamuno lo concibe como una inquietud propia e inherente a la condición humana, que marca como el origen afectivo del conocimiento filosófico. Así pues, situar el sentimiento como sinónimo de lo vital por excelencia, es lo que lidera en Unamuno la lucha contra el positivismo, identificado con la razón y lo antivital, por tratar de racionalizar los deseos humanos más profundos. Por ello, si queremos educar para la vida, el amor y lo afectivo deben ser el eje central de la educación.

El anhelo de eternidad se sustenta sobre la contradicción razón y vida, que reside en la base de su pensamiento, y es el origen del sentimiento trágico de la vida, un sentimiento que también se da en los pueblos como realidad *intrahistórica* frente a la dimensión histórica. A este respecto Unamuno denuncia como la horda de intelectuales no permiten al pueblo español ensimismarse en la dimensión *intrahistórica* de la vida, identificada con la verdadera sabiduría, pues su destino está marcado por un afán de sobrevivencia en el tiempo, producto de la avaricia, que no es más que un sueño político que arrasa con la sociedad. Paralelamente, con la llegada de la modernidad, y a causa de la introducción de la doctrina positivista por las nuevas élites dominantes, el pueblo es esclavizado a idolatría del progreso, y condenado a la muerte espiritual. En este sentido, la lucha de Unamuno contra el positivismo en el contexto educativo, trata de reivindicar la relación con la propia cultura y la sabiduría que subyace en las realidades *intrahistóricas* de los pueblos. Mientras denuncia y advierte sobre los peligros de los dogmatismos de la razón y los saberes enciclopédicos para las futuras generaciones, que desemboca en una homogeneización de las personalidades y las mentes.

Todos estos conceptos de su pensamiento, puestos en relación con el ámbito educativo, desembocan en la figura del genio desde la óptica unamuniana, identificado con el personaje de Don Quijote, a partir del cual, Unamuno desarrolla toda una filosofía del quijotismo, elevando al Quijote como héroe español, puesto que en el hidalgo manchego convergen dos cualidades que todo filósofo y genio debe poseer: convertirse en alma colectiva individualizada y mantener la fe/amor como creación continua que se sobrepone a la duda y la razón.

2. CONTEXTO DEL AUTOR EN RELACIÓN CON LA NOVELA

2.1 La figura del intelectual Miguel de Unamuno y su contexto histórico.

Miguel de Unamuno nace en Bilbao en el año 1864. Aunque es vasco de nacimiento, y sus raíces tienen gran peso en su identidad, en su pensamiento y su filosofía, siempre se ha mostrado muy preocupado por la situación de España. Su vida quedó marcada por dos guerras civiles, y él veía este belicismo reflejado en la vida social española, imprimiendo el carácter de su sociedad. En 1874, presencia el bombardeo de Bilbao por los carlistas, y a pesar de ser solo un niño, recuerda el suceso como: “uno de esos espectáculos que bajan al fondo del alma de un niño y quedan allí formando parte de su sueño perenne, de su tierra espiritual”¹. En los momentos previos a su muerte en 1936, vive confinado en su domicilio en Salamanca los primeros meses de la guerra civil².

La generación de Unamuno coincide con el cambio de siglo entre el XIX y el XX, es entonces cuando se acuña la expresión “crisis de fin de siglo”. En España esta crisis viene originada principalmente por la derrota ante Estados Unidos en 1898, y la pérdida de las últimas colonias, lo que provoca una profunda crisis social y militar. En este periodo el país vive una continua decadencia basada en una economía de guerra que endurece las propias condiciones naturales. Así, el conocido como “desastre” de 1898 fue el detonante de un proceso, que en el contexto de nuestra cultura, se conoce como el “problema español” Laín Entralgo lo define de la siguiente manera: “la dramática

¹ Recuerdos de niñez y mocedad, Buenos Aires, 1946, págs. 73 y 76

² Unamuno vive en arresto domiciliario tras su famoso discurso el 12 de octubre de 1936, el último como rector, en el paraninfo de la Universidad de Salamanca, dónde de manera improvisada se enfrenta contra el general Millán Astray y los golpistas, con su famoso “vencer no es convencer”. Tras el incidente debe ser escoltado fuera del edificio y es destituido de su cargo de rector por Franco días después. El reciente documental *Palabras para un fin del mundo*, del cineasta Manuel Mechón, que sale a la luz tras años de investigación, desmonta la historia oficial de la muerte de Unamuno, sobre la cual sostiene que el único testigo de su fallecimiento fue un alumno suyo, Bartolomé Aragón. Se descubre ahora que nunca había mantenido Unamuno contacto con él. Bartolomé era un activo fascista. El documental denuncia que la figura de intelectual fue víctima de manipulaciones en favor al régimen franquista.

inhabilidad de los españoles [...] para hacer de su patria un país mínimamente satisfecho de su constitución política y social”³.

Paralelamente, este “problema de España” está vinculado con la introducción del término y de la figura del “intelectual”⁴ y la importancia del ensayo relacionado con el tema de la regeneración española. Un ejemplo clave es la generación del 98⁵, como primera generación que tenía claro su papel en la vanguardia política y social.

Como expresión definatoria de este nuevo momento histórico en el ámbito de la filosofía, la ciencia, la cultura y la política, José Luis Abellán utiliza el término “modernismo”. Este se caracteriza por el nacimiento de un gran número de tendencias nuevas, que conviven con las viejas, donde se une lo viejo del siglo XIX con la sensación de novedad que produce la entrada en el siglo XX ⁶. Sin embargo, no debemos confundir el término modernismo con la mera modernidad, pues abarca algo mucho mayor: “si la modernidad se identifica con el desarrollo científico y los valores prácticos derivados de la misma; exaltación del trabajo, crecimiento industrial, impulso a la urbanización, tendencia a la especialización y al desarrollo tecnológico - es decir, de una exaltación sin medida del progreso científico y técnico- El modernismo, por el

³ José Luis Abellán. Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (I). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 67.

⁴ La conciencia intelectual sobre el “problema de España” empieza a surgir a raíz de las actitudes positivistas aplicadas a la realidad española, cuyo detonante fue el “desastre del 98”. En este contexto adquiere gran relevancia social el tipo humano del “intelectual” y el ensayo como género literario para tratar de forma directa la cuestión nacional. El propio Unamuno en 1896, en su ensayo *La vida es sueño*, se refiere a sus contemporáneos como esos “intelectuales y algunos hombres públicos los que hablamos ahora a cada paso de la regeneración de España”. Por lo cual, queda estrechamente relacionado el término con el llamado “problema de España”.

⁵ El nombre “generación del 98” es una etiqueta que proviene de un uso literario, para referirse a un grupo de autores que sufrieron las consecuencias del denominado “desastre” del mismo año. De manera que, el grupo tiene como característica común la reacción ante la pérdida por España de las últimas colonias, considerado este momento como el punto más bajo de la decadencia histórica que venía produciéndose desde siglos atrás. Ese ambiente de decadencia se refleja en la literatura con estos escritores, quienes muestran su preocupación por el país, escribiendo sobre la esencia de España, las causas de sus males, las posibles soluciones, el destino del pueblo, etc. Fue Gabriel Maura quien usa por primera vez para referirse a este grupo la expresión “generación del desastre”, en la cual se inspira Azorín para acuñar el nombre “generación de 98”.

⁶ *id.*, Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (II). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 16

contrario, es un intento de recuperar el sentido trascendente de la vida a través de los valores de sabiduría, eternidad, sentido lúdico de la vida, desarrollo del espíritu contemplativo, cultivo de la memoria colectiva y de los ideales artísticos, etc”⁷. Se trataba, en resumidas cuentas, de denunciar los peligros de la industrialización y de reclamar una verdadera y auténtica modernidad, donde el progreso científico estuviera acompañado por el progreso espiritual.

Modernismo, según lo define Abellán, es una ruptura, un estado de insatisfacción, y por tanto, una cierta rebeldía que implica la conciencia de una crisis y que reacciona contra el estado caduco de la literatura y la sociedad (ob.cit., 25) Por ello, es natural que el movimiento modernista, como ocurre en España, acoja una gran variedad de tendencias. Juan Ramón Jiménez lo explica como algo que “no fue cosa de escuela, sino de actitud” (ob.cit., 37). En líneas generales, todas ellas muestran una desconfianza y rechazo hacia el positivismo de la época inmediatamente anterior, dando paso a un anhelo de renovación, conectado con actitudes neorrománticas y neoespiritualistas. Es decir, una crítica hacia la razón de la ciencia y el progreso como dogmas supremos bajo una postura más receptiva hacia lo espiritual y lo místico.

El ideario positivista se introduce en España de la mano del nuevo régimen político de la Restauración borbónica en 1875. En este sentido, cumple la función ideológica de legitimar el nuevo régimen, que tiene por base política la burguesía conservadora como nueva clase dominante. De manera que, en su origen, “la mentalidad positiva surge de la necesidad de encontrar elementos ideológicos que aglutinasen a las clases sociales que apoyaban la restauración borbónica”⁸, pero esto acaba afectando a todos los sectores de la sociedad. Es por ello que se habla de una *positivización* de la sociedad española, resultado de la ideología de esta clase dominante, que se extiende a todos los órdenes, y que tiene como base científica la idea de orden social y de progreso.

⁷ José Luis Abellán. Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (I). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 18.

⁸ id., Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (I). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 74.

De modo que, la filosofía positiva fue fruto del nuevo orden social emergente, y por otro lado, también consecuencia del gran impulso que tuvieron las Ciencias de la Naturaleza durante todo el siglo XIX. Por ello, la razón positiva se presenta como la razón organizadora de la nueva sociedad, estructurada sobre la base del método científico, que respalda el nuevo ordenamiento social. A este respecto, el positivismo como filosofía asume diversas tergiversaciones, como lo que Abellán denomina la falacia ontológica⁹, que lleva al ámbito de lo humano las conclusiones obtenidas en el terreno científico, desde donde se inician una serie de interpretaciones ideológicas que tratan de convertir a la biología en la garantía científica de los intereses dominantes. La lectura más frecuente es la realizada por la burguesía capitalista y su propuesta del darwinismo social¹⁰, que ofrece legitimidad a los triunfadores y a las élites, que afirman su carácter directivo en su capacidad para imponerse en la lucha por la vida, que trata de justificar así la necesidad de la competencia como imperativo vital.

Por tanto, los modernistas reaccionaban contra una situación que no les gustaba en España. Sin embargo, resulta imposible simplificar y reducir todas las tendencias de este movimiento, ya que muchas son convergentes pero con rasgos diferentes, esto es lo que ocurre con la Generación del 98 dentro del movimiento modernista. En un principio, la orientación general del movimiento se centró en buscar soluciones fuera del país, lo que introdujo un nuevo problema de gran importancia: la oposición entre modernismo, más orientado hacia lo extranjero, y casticismo, como el resultado de la exaltación de la propia originalidad y tradiciones. Esta oposición entre modernismo y casticismo se refleja en la tensión entre modernismo y generación del 98, que viene originada por las

⁹ *id.*, Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (I). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 80. Esta misma postura se utilizó para aplicarla al ámbito de los estados y defender así intereses imperialistas con los que legitimar su política de conquista. A este respecto Unamuno siempre se manifestó en contra de los intereses de España en sus colonias ultramarinas porque alejaban al país del imperativo de ensimismamiento que el intelectual reclamaba como necesario para su regeneración.

¹⁰ El darwinismo social viene parejo con el naturalismo, que viene a decir que en determinados ambientes sociales no se pueden producir ejemplares triunfadores. Por ejemplo, en España, al ser un clima duro con un ambiente pobre, solo produce seres humanos endurecidos y limitados. El naturalismo explica así el atraso del país, por condiciones desfavorables para la vida.

posturas entorno a la situación del país. Abellán resuelve la cuestión afirmando que el modernismo en España tiene un factor ideológico representado por la generación del 98, que no es más que una expresión del propio movimiento, aunque tenga su propio carácter¹¹; mientras un grupo está preocupado por la crisis y la decadencia nacional desde posturas ideológicas, el otro está más vinculado hacia lo americano y se expresa especialmente a través de lo poético¹², “uno que tiende hacia lo castizo y nacional, y el otro hacia lo cosmopolita y universal” (ob.,cit.,48)

En el caso de Miguel de Unamuno, este ha sido considerado por muchos estudiosos como el pensador más importante de la generación del 98. Por este motivo, ha sido frecuentemente analizado por la crítica como enemigo del modernismo o al margen del mismo. Abellán quiere revisar la cuestión, y nosotros, en su misma línea, no consideramos la generación del 98 como un polo opuesto y separado del modernismo, sino como formando parte de su propia dialéctica ((ob.,cit.,52)¹³. Así pues, podemos contextualizar a Unamuno como modernista porque muestra una actitud rebelde contra los dogmas, tanto científicos como de la heterodoxia religiosa. Ahora bien, al igual que

¹¹ José Luis Abellán. Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (II). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 47.

¹² En este sentido el modernismo representó en España también un gran lazo de unión entre la comunidad lingüística hispánica y de ultramar, con Rubén Darío como principal representante del movimiento.

¹³ Abellán considera a Unamuno un modernista en cuanto afectado por las inquietudes de su contexto. Además, señala que es indudable que el modernismo ha ejercido una gran influencia en su obra. En primer lugar, porque en el centro de su filosofía está el tema de la lucha entre la razón (científica) y la fe (religiosa), núcleo del modernismo religioso, que se configura en torno a una reforma dogmática que lograra la conciliación entre fe y ciencia. Por otro lado, la doctrina del evolucionismo, la cual Unamuno considera como la teoría científica más importante de su época, tiene también un gran peso en su filosofía, adaptando lo instintivo de Darwin con lo espiritual. A este respecto, afirma que aunque el hombre haya alcanzado su mayor grado de evolución en la escala zoológica, esto no implica que la función de la evolución haya concluido.. Así, combina el evolucionismo con el afán de la conciencia por “ser más” e incluso por dejar de serlo todo, lo que se explica por el deseo de inmortalidad de la conciencia del animal humano. La controversia del asunto sobre si Unamuno es o no un modernista está en el aparente rechazo del intelectual hacia la palabra modernismo y sus implicaciones. Ahora bien, sus críticas no están dirigidas tanto contra el modernismo en cuanto tal, sino contra sus tergiversaciones o vicios, que Unamuno calificaba como “modernisterías”.

Ángel Ganivet¹⁴, Unamuno opina que solo se puede recuperar la vida espiritual española si se mira de forma antieuropea. Europa no responde a los intereses vitales de España, como tampoco lo hace el proyecto imperial español, en la medida en que es un proyecto que implica una pérdida de concentración hacia la interioridad española. En contraposición, Unamuno reclama el espíritu del ensimismamiento, como imperativo de interiorización o concentración que necesita España sobre sí misma, y considera que eso es lo único que puede devolver la salvación al país. Con esta posición, de la cual deriva su concepto de *intrahistoria*, que rescataremos más tarde, demuestra su preocupación por la regeneración del país, conectando con la cultura y la raíz más profunda española que subyace a lo que él llamará “el sueño político”¹⁵.

Unamuno entiende la filosofía española de finales del siglo XIX como una época positivista, que idolatra el progreso y la técnica, que se revela en el fondo como materialista y pesimista, y por ello eminentemente afilosófica y antivital¹⁶. De aquí surge la oposición entre Europa y España, la primera como fuente de la razón científica, y la segunda como expresión del anhelo de vida. Es por este contexto que “la filosofía de Unamuno está enmarcada en la generación de 98, una generación conflictiva que intentaba la modernización espiritual y cultural del país, en lucha contra demonios espirituales ancestrales que lo tenían secuestrado” (ob., cit., 70).

Entre 1900 y 1925 Unamuno se convierte en uno de los intelectuales más importantes de España, muy reconocido también a nivel internacional. Su pensamiento

¹⁴ El primer manifiesto regeneracionista de Ángel Ganivet, implica que absoluta Europa o absoluta España, es decir, defiende que solo se puede recuperar la vida espiritual española si se mira de forma antieuropea, el ideario de Unamuno viene de aquí. Ganivet es granadino, conecta profundamente con el espíritu andalusí y con la raíz arcaica pre-cristiana como forma de regeneración de España, esta es la dimensión del espíritu del ensimismamiento. Así, al igual que Unamuno, Ganivet hace un llamamiento a que se acabe el proyecto imperial español, en la medida en que es un proyecto que implica una pérdida de concentración hacia la interioridad española. Unamuno avanza en esta misma línea, solo que él, como vasco, pone el acento en el campesinado norteño.

¹⁵ A este respecto, Unamuno considera la historia política como una mentira, como el “sueño de una nación conquistadora”, y considera que la nación como sujeto de la historia tiene que morir si queremos que España se reconcilie con la verdad. De aquí viene la oposición entre los conceptos de historia e *intrahistoria*.

¹⁶ José Luis Abellán. Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936). V (II). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 240.

muestra una gran evolución intelectual, marcada por una personalidad compleja y sujeta a múltiples influencias. Esto ha dado lugar a multitud de interpretaciones, incluso muchos consideran que la originalidad de su pensamiento es inclasificable. Pero una cosa sí es segura, sus preocupaciones íntimas definen la evolución de su pensamiento, lo que a la vez se refleja en sus obras y la creación de sus personajes. Por ello, es esencial familiarizarse con su biografía si queremos llegar a comprender el hondo sentido de sus inquietudes y contradicciones. A sus preocupaciones sociales se suma un espíritu atormentado por su propia muerte, el deseo de inmortalidad, y por la cuestión de la identidad, la cual entiende como un proceso de creación de sí mismo, como lo son los entes de ciencia ficción.

Entorno a su figura, es de especial relevancia la cuestión religiosa¹⁷, que nunca desaparece en él, y subyace a todo su pensamiento. Unamuno recibe una educación laica, pero su ambiente familiar está impregnado de una religiosidad que le acompañará siempre. Aunque a lo largo de su vida sufre varias crisis de fe, su intención más profunda siempre ha sido entregarse a la humildad religiosa. Este sentimiento se enfrenta a lo que Unamuno llama su *yoísmo*, una enfermedad que le imprime lo que Abellán se refiere como “hambre de notoriedad” al intelectual y literato Miguel de Unamuno. Esto desemboca en una lucha entre sus dos “yos”: el Unamuno público intelectual que quiere crearse un nombre y pasar a la historia, frente al Unamuno íntimo de carne y hueso, que busca saciar su deseo de inmortalidad en la inocente fe de su infancia. En su filosofía la religiosidad y la fe hay que entenderlas como identificadas con la vida en un sentido místico y espiritual, opuestas a la razón, dogmática y antivital. El enfrentamiento entre ambas es eterno, y la paz es imposible. Unamuno hace de esta guerra el sustrato trágico de la vida y de toda filosofía.

¹⁷ No debemos considerar que lo religioso y el movimiento modernista no tengan implicaciones mutuas. De hecho, en este aspecto, el caso de Miguel de Unamuno es paradigmático, porque se puede decir que fue un modernista tanto en su versión religiosa como filosófica. El modernismo filosófico se sustenta en un sistema filosófico, que trataba de combinar, en el contexto de auge del positivismo, los descubrimientos científicos con los anhelos religiosos.

La existencia entendida bajo la óptica de esta lucha trágica sitúa a nuestro autor, según Abellán, como uno de los pioneros del planteamiento existencialista: “se adelanta al existencialismo en temas de la conciencia, la angustia, la muerte, la trascendencia y la personalidad, muchos opinan que con fuerza suficiente como para considerarle algo más que un precursor”¹⁸. Debido a que en este pequeño trabajo es imposible desentrañar toda la dialéctica y profundidad que subyace al pensamiento unamuniano, hemos adoptado esta perspectiva para abordar su filosofía, ya que pensamos que en su núcleo mismo reside esa honda conflictividad entre razón y vida, una contradicción de la que se alimenta todo su pensamiento, y que atraviesa el resto de cuestiones que aborda, como la oposición entre historia e *intrahistoria* o la búsqueda de la sobrevivencia en el tiempo y la inmortalidad del alma.

2.2 Un modelo educativo basado en el positivismo de Avito

Tómese un niño cualquiera, digo,
tómesele desde su estado embrionario,
aplíquesele la pedagogía sociológica,
y saldrá un genio.

Avito Carrascal

Avito Carrascal es el protagonista de nuestra novela *Amor y pedagogía*, presentado por su creador como “un entusiasta de todo progreso”, un apasionado y devoto de la ciencia, que no aprueba ninguna otra dimensión del hombre que no sea la racional. El argumento de la novela narra su búsqueda de la creación del genio a través de los dictados de la ciencia y el método deductivo. En ello consiste su experimento de pedagogía sociológica, que comienza con la elección de la madre más adecuada según los presupuestos científicos, y continúa con la aplicación de estos presupuestos a la propia educación del niño. Se trata de un ejemplo de la razón en las ciencias positivas

¹⁸ José Luis Abellán. *Historia crítica del pensamiento español; La crisis contemporánea (1875-1936)*. V (II). Madrid: Espasa-Calpe, 1989, 247.

llevada al extremo, en este caso, en el ámbito educativo, que Unamuno caricaturiza para criticar una determinada actitud intelectualista y dogmática que contamina la sociedad española. Ahora bien, la desconfianza de nuestro autor hacia esta actitud aunque se haga a través de la burla, va de la mano con una profunda preocupación por la regeneración espiritual del país.

El problema de fondo que pretende denunciar la novela, es que los logros adquiridos por las ciencias positivas a lo largo del siglo XIX en España, trajeron un auge de la mentalidad científica, lo cual desemboca en un científicismo, y en una sociedad cegada por el ideal del progreso. El problema del positivismo es que trata de extender sus métodos a todos los dominios de la vida, reduciéndola a un punto de vista científico. Considera un mérito haber basado sus teorías exclusivamente en hechos “positivos” y no sobre “deducciones abstractas”. Así, abandona el papel del amor y del sentimiento en la propia vida, pasa a entender la experiencia como un conjunto de interpretaciones subjetivas, mientras considera que mediante el método científico se puede aspirar a explicar y catalogar el mundo. Como reflejo de esta postura, el lema de la pedagogía de Avito es “solo la ciencia es maestra de la vida”, lo que acaba por reducir el saber a una explicación racional y puramente mecánica de la realidad¹⁹.

El primer paso para la creación del genio pasa por un control de la selección de la madre. Esta debe ser escogida por la ciencia, es decir, deductivamente. Sin embargo, se convierte en el primer tropiezo de Avito, que pretende asilar el amor en su experimento pedagógico. Avito, el padre, la ciencia, la Forma, se enamora de Marina, la madre, el amor, la Materia. Durante el periodo de gestación el padre la hace comer alubias, por el

¹⁹ A lo largo de la novela Unamuno arremete principalmente contra dos autores, referentes de la doctrina positivista, como son Comte y Spencer. Auguste Comte es comúnmente considerado como el precursor del positivismo y la sociología científica. Declara que su posición es una filosofía antifilosófica, ya que considera que el auténtico conocimiento, el único saber válido, es el científico y experimental, por ello declara la filosofía como un conocimiento con pretensiones vanas. Por su parte, es un defensor del liberalismo desde la idea del darwinismo social, que aplicó la idea de “la supervivencia del más apto” al análisis social. Combinó ambas perspectivas conceptualizando la sociedad como un organismo social, que evoluciona hasta la sociedad industrial, donde la supervivencia del más apto era algo moralmente necesario. Ambas perspectivas, que toman como base presupuestos científicos, son criticadas por Unamuno, quien las considera muertas y alejadas de la vida, dónde tienen lugar sobretodo y ante todo el amor, lo espiritual y los afectos.

fósforo, para alimentar bien al genio desde su estado embrionario, y le lee la biografía de los grandes científicos de la historia, para sugestionar al genio. Avito piensa que da igual que Marina no lo entienda, pues ella se identifica con lo irracional, lo espontáneo, instintivo, con la naturaleza. Es decir, con todo lo que en la filosofía unamuniana representa lo vivo y lo vital. Mientras que Avito, se relaciona con la razón, lo antivital y dogmático.

Cuando nace el joven genio recibe el nombre de Apolodoro, y su padre confía su educación a Don Fulgencio Entreambosmares, cuyo apellido ya nos da las claves de su personalidad. Don Fulgencio es un personaje que aporta un fuerte carácter filosófico a la novela. Por un lado, se comporta como un filósofo escolástico que sigue obsesionado con la manía de las clasificaciones y con el afán de catalogar el mundo²⁰. Para esta faceta escolástica Don Fulgencio atesora multitud de aforismos, como su famoso “el fin del hombre es la ciencia, y el fin de la ciencia catalogar el universo”. Por otro lado, se presenta como un filósofo algo existencialista.

Cuando despierta la imaginación en los primeros años de Apolodoro, este comienza a cantar cancioncillas de escuela que Avito considera anticientíficas, le preocupa que el niño se desvíe del camino de la razón y no llegue a genio. El padre corre a consultarlo con Don Fulgencio, quien hace gala de cierto vitalismo e ironía, mostrándose partidario de “dejar ser” al niño; “¿que quiere usted que cante, dos por dos cuatro, dos por tres seis? Déjele, déjele...” Así, la cara existencialista de Don Fulgencio, insiste en que se le dé al niño educación social, que se le mande a que juegue con otros niños, y a que se le deje, a fin de cuentas, experimentar la vida. Al final Avito cede ante el filósofo, pero no sin cierto resentimiento porque “¿que cosas trae la escuela, allí no dicen mas que disparates!”, y decide instruir a su hijo en la ciencia por su cuenta, clasificándole y

²⁰ Esta manía es a su vez una caricatura de las pretensiones de las filosofías positivistas que pretenden, por medio de sus presupuestos científicos, explicar el mundo y la vida. Algo que para Unamuno es inclasificable, porque en lo vital, según la filosofía de nuestro autor, reside el misterio, por el cual vivimos y por el cual morimos, pero cuyo sentido último es indescifrable incluso para la ciencia y la razón.

ordenándole el mundo bajo la luz de la ciencia. Mientras Don Fulgencio le advierte que “de esos supuestos disparates saldrá la luz”.

Cuando Apolodoro ya ha crecido y tiene su primera reunión con Don Fulgencio, este le pide que se guarde del sentido común, le anima a ser extravagante y a diferenciarse del resto, “¡que no te clasifiquen!”), moviéndole a pensar por sí mismo, pues “de nada servirán los hechos convertidos en bolo deglutivo por los libros, sin juicio intelectual que los conviertan en ideas”. Esta visión de Don Fulgencio existencialista, es la postura del propio Unamuno en contra de las doctrinas positivistas y su aplicación, como ocurre en la novela, a la pedagogía y los métodos de enseñanza, y el fundamento de su llamada al cultivo de la propia personalidad.

El conflicto entre amor y pedagogía, no es otro que la oposición entre lo trascendente y espiritual inherente a la vida entendida bajo la óptica unamuniana, frente a los dogmatismos de la razón y la ciencia que emanan de doctrinas como el positivismo, idea que queda recogida bajo la pedagogía de Avito, y que es a su vez, un reflejo de la “plaga del intelectualismo” que afecta al espíritu español y que Unamuno trata de combatir. Educar en base a esta exagerada importancia que se le concede a la ciencia, resulta, según el autor, en un tecnicismo que pretende clasificar y encasillar la vida, “colocándole una inscripcioncilla debajo de cada cosa”, como hace Avito con su futuro genio. Sin embargo, para Unamuno esto implica una brecha con respecto a la propia realidad. La educación pierde su sentido, porque entendida exclusivamente desde los formalismos de la razón, es incapaz de abordar toda la complejidad de lo vital. En relación a este principio vitalista, nuestro autor defiende que la educación debe buscar la formación de una personalidad única, que se desarrolle apegada a lo espontáneo de la experiencia y la vida, cuyo sentido más profundo es inclasificable y escapa a los rígidos moldes de la ciencia. Unamuno nos insta, al igual que Don Fulgencio, a que cultivemos nuestra propia identidad y pensamiento. En este proceso reclama el papel del amor como manifestación de lo vital, en oposición a los dictados de la razón, identificados con lo antivital.

Al final de la reunión, Don Fulgencio escolástico le vuelve a mostrar a Apolodoro su famoso aforismo, le señala que el universo se ha hecho para ser explicado por el hombre, “y cuando quede explicado, acabará la ciencia toda por hacerse, como un catálogo razonado a merced del hombre”. Apolodoro sale de allí confuso, sin haber entendido nada, solo se le vienen a la memoria los abrazos de su madre. Su madre la irracional, la vital, el instinto... con ella comienza el conflicto con el amor.

2.3 Conflicto con el amor ¡Avito que caes...!

No haremos con la pedagogía genios
mientras no se elimine el amor.

¿Y por qué no hacemos del amor mismo pedagogía, padre?

Avito y Apolodoro

La crítica de Unamuno contra el positivismo no solo se basa en reivindicar, en oposición, el amor y los afectos. Nuestro autor no se sacia ni con la razón ni con lo afectivo. En su crítica subyace una lucha sin fin entre ambos principios, en una contradicción entre razón y vida. Esta oposición irreconciliable es el núcleo del pensamiento unamuniano, para quien pensar y vivir se convierten en una constante agonía. Una actitud que nos ha llevado a situarlo en una filosofía de carácter existencialista.

Los principios ideológicos de razón/ciencia y amor/vida, están encarnados en voluntades humanas en la novela, y el ejemplo más claro de enfrentamiento entre ambos se produce en los problemas de conciencia de Apolodoro, para quien finalmente, la única solución posible la encuentra en la muerte. Al joven genio, que ha sido educado

en la ciencia, le resulta imposible comprender la vida, y es precisamente el papel del amor, lo que lo despierta del sueño dogmático.

Desde el inicio de la obra, la madre, el amor, va subvirtiendo el gran experimento científico y pedagógico de Avito, a quien al enamorarse le entró un demonio, que se muestra como una voz en su interior que lo acompaña en el proceso de creación del genio, y en ocasiones le murmura “mira Avito, que caes... así no se llega a genio”. Marina bautiza al niño en secreto, y lo colma de irracionales caricias y continuos besos, mientras el padre trata de imponer en su hijo una pedagogía basada exclusivamente en la razón. “El mundo de besos de la madre le parece otro mundo al pequeño Apolodoro, pero tan incomprensible como el otro. Estos dos mundos empiezan a entrar en contradicción en el espíritu de Apolodoro”²¹.

El amor despierta al joven a la vida, no sólo el amor de su madre, sino especialmente cuando él mismo se enamora: “se le altera la sangre, muda de piel espiritual, y brota en él un nuevo hombre, el hombre.” Sólo entonces el mundo empieza a adquirir sentido para Apolodoro. Su padre aún sujeto a la razón, a la ciencia, al progreso, y Apolodoro, que siente su vida destrozada por ese ideal al cual su padre quiere sacrificarlo, trata de defender el amor, lo irracional, lo que no puede demostrarse. Al final, su amada lo rechaza, y el joven sufre el desamor y el fracaso como genio ante su padre. Apolodoro se siente un desgraciado y decide ir a hablar con Don Fulgencio. Esta conversación es un punto de inflexión en la novela, y a nosotros nos interesa porque Unamuno muestra a través de Don Fulgencio sus propias inquietudes, que desembocan en lo que él denomina el sentimiento trágico de la vida.

²¹ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 120. La edición que manejamos es la tercera. Ya en la segunda edición, en el año 1934, el autor escribe para ella un nuevo prólogo-epílogo y la amplía con los *Apuntes para un tratado de cocotología*, escritos por el propio Don Fulgencio, ya que el editor le exige esta vez que la obra cuente con cierto número de páginas. Paul R. Olson, en su artículo *Amor y pedagogía en la dialéctica interior de Unamuno*, sostiene que este tratado es un ejemplo más del tipo de razonamiento científico, ya que es en el fondo “una antropología general en la cual el hombre ha sido reducido, por la fuerza de la razón analítica, a una pajarita de papel, un ser completamente sin substancia, pura forma y superficie”.

En esta escena, por primera vez el filósofo se presenta vulnerable confesándonos sus preocupaciones más íntimas; “¿Que soy yo? Un hombre que quiere vivir, quiero vivir y moriré”. Don Fulgencio muestra así su miedo a la muerte, a la perspectiva de la nada vacía, a dejar de ser quienes somos y que el mundo se olvide de nosotros cómo si no hubiéramos existido. Don Fulgencio el filósofo escolástico, el que venera la ciencia, lamenta que su razón no le permita tener fe en la inmortalidad del alma, mientras que Don Fulgencio el filósofo místico y existencialista, no puede negar que ese sea su gran peso y su anhelo más profundo a la vez, “necesito a Dios Apolodoro, necesito a Dios para hacerme inmortal”.

Este hambre de inmortalidad, del cual es presa Don Fulgencio, es un reflejo del profundo deseo de su creador, y atraviesa toda su filosofía. Desde esta perspectiva, la fe en la inmortalidad del alma queda relacionada con la vida, porque para Unamuno la fe no es una creencia que se pueda explicar racionalmente, sino conectada con un sentido de trascendencia, al igual que la vida²². Además, Unamuno sitúa el deseo de eternidad como el íntimo anhelo vital de todo hombre, quien para satisfacerlo acude a la fe, identificada con la vida porque ambas buscan la inmortalidad. Nuestro filósofo hace brotar a la fe de la misma fuente que lo vital, de lo que no puede doblegarse ni definirse bajo las estructuras de la razón o los métodos científicos. Así, por un lado, mi razón es negadora de mi ansia de inmortalidad, pero este es un anhelo radical, inherente a la propia vida y condición humana. Sencillamente, no puedo querer morir. Esta contradicción, que está en la base de nuestra conciencia, es la causa de la agonía entre pensar y vivir, y es lo que lleva a Unamuno a definir al ser humano como un animal enfermo. De esta manera, el enfrentamiento entre los principios de razón/ciencia y vida/fe, es lo que constituye el sentimiento trágico de la vida, porque es algo imposible de reconciliar, pero que no deja de atormentarnos.

²² De ahí proviene su crítica al catolicismo, pues no comparte su interés en defender la fe con la razón, lo que convierte a la religión en teología, una contradicción insostenible según el pensamiento unamuniano. Así, por ejemplo, en su *Agonía del Cristianismo* (1924), el autor sostiene precisamente que el cristianismo consiste en sentir este conflicto, es algo que se siente y se vive, no una doctrina la cual se cree.

La preocupación por el tema de la inmortalidad en Unamuno es central en su pensamiento. El autor quiere seguir siendo el mismo, en cuerpo, alma y memoria²³, y por eso le tortura el tema de la duración de su alma. De hecho, nos cuenta que cuando era pequeño, nunca lograron convencerle con las pinturas e historias que le hacían del infierno, pues “nada se me aparecía tan horrible como la nada misma. Era una furiosa hambre de ser²⁴”. Unamuno no entiende que podamos concebimos como no existiendo, “trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás, causa congójísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo, no podemos percibirnos como no existiendo” y si lo hacemos, si nos empeñamos en aceptar a la razón como negadora del anhelo de inmortalidad, nos estamos engañando a nosotros mismos, “trágico es el problema de siempre y cuanto más queramos de él huir más vamos a dar en él”²⁵.

Pues, dirá Unamuno, que de nada le sirven las razones en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma, “esos raciocinios no me hacen mella, son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón.” (ob., cit., 75) Es trágico nuestro destino de “tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra el deseo de inmortalidad.” (ob., cit., 75) Sin embargo, “¡hermoso es el riesgo! hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca”. (ob., cit., 76) Para correr este riesgo, Unamuno no quiere someterse a la razón, es más, se rebela contra ella, y necesita crear, a fuerza de fe, al igual que Don Fulgencio, su Dios inmortalizador.

Si la fe está relacionada con la vida, a través de deseo de inmortalidad o eternidad, esta queda identificado a su vez con el amor. Sentir el mundo como pasajero o temporal,

²³ Con respecto al deseo de inmortalidad, es interesante exponer las observaciones de Fernando Savater al respecto, quien sostiene que existe, a pesar de la apariencia y terminologías religiosas, una irreligiosidad de fondo en la reclamación de inmortalidad formulada por Unamuno. Unamuno insiste en su deseo de no querer dejar de ser quien es y como es. No aspira a la resurrección, que sería el sentimiento cristiano, sino a no morir. Unamuno no quiere querer la muerte. Sin embargo, la vida eterna del cristiano nace precisamente de su aceptación de la muerte. Este carácter de su pensamiento es lo que Savater califica como antirreligioso.

²⁴ Colette y Jean-Claude Rabaté. *Miguel de Unamuno (1864- 1936). Convencer hasta la muerte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019, 75.

²⁵ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, 2013, 67.

hace del amor la única forma de vencer lo transitorio. Unamuno concibe el amor como lo que eterniza la vida. Dirá, “quien a otro ama es que quiere eternizarse en él”, un deseo que nace del miedo ante el abismo de nuestra mortalidad, y es el amor el medio para luchar contra esta certeza. En este sentido, el sentimiento trágico surge de intentar conciliar las necesidades de la razón, de sabernos mortales, con las del amor y la fe, de no poder renunciar a la esperanza de eternizar nuestra vida, porque no queremos dejar de ser, por eso vivimos en dolor y contradicción.

De manera que, Unamuno no puede prescindir de la razón, pero considera que es mejor vivir en dolor, en conflicto, que no dejar de ser en paz, sometiéndose a las advertencias de la lógica contra el error de mi creencia en la inmortalidad. Asume así claramente sus contradicciones, y no le queda otra opción que ser testigo de la lucha entre razón y vida, que “han tomado su pobre alma por campo de batalla”.

3. UNAMUNO, VIDA Y OBRA.

Unamuno critica que en la historia de la filosofía, la íntima biografía de los filósofos, “de los hombres de carne y hueso que filosofaron”, ocupa un lugar secundario, cuando es esa íntima biografía la que más cosas nos explica²⁶. Detenernos, aunque sea brevemente, en su vida y experiencias es necesario para comprender al Unamuno de carne y hueso y la evolución de su pensamiento, ya que su filosofía es un reflejo de sus propias inquietudes y anhelos.

3.1 Contra el “dictado del sabio”

Miserable discurrido didáctico o dogmático,
de esos que se creen marchar más seguros
cuanto más lastre de lógica formal lleven a cuevas de la inteligencia,
y cuanto más se arrastren por la baja tierra de pensamiento.

Miguel de Unamuno

En 1880 Miguel de Unamuno abandona su casa y su tierra natal para estudiar Filosofía y letras en la capital, donde se abre para el joven un nuevo mundo. Las clases de la universidad no sacian su sed de saber y su curiosidad intelectual, por ello acude regularmente a la biblioteca del Ateneo para leer, donde Miguel devora toda lectura que cae en sus manos. Su intención es alejarse y liberarse de todo dogmatismo, y aunque nunca se adhirió a ninguna tendencia concreta, en este periodo conoce y se interesa por corrientes racionalistas y teorías positivistas, ya que en este momento histórico, el ambiente aún está cargado por la influencia que ejercieron las ciencias positivas durante el siglo XIX. Así, descubre las obras del sociólogo británico Spencer, y se interesa por el evolucionismo de Darwin²⁷.

²⁶ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, 2013, 28.

²⁷ Colette y Jean-Claude Rabaté. *Miguel de Unamuno (1864- 1936). Convencer hasta la muerte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019, 51. Todos los datos bibliográficos han sido extraídos de esta obra.

Aunque su educación fue laica, Miguel de Unamuno se cría en el seno de una familia profundamente católica. Pero ahora, a raíz del contacto con este nuevo conocimiento, Unamuno empieza a cuestionar todo lo que había aprendido y creído hasta el momento, sufriendo una profunda crisis espiritual, tras la cual se ve incapaz de recuperar la humilde e inocente religiosidad de su infancia. Miguel reconoce que “su manía de razonar lo saca poco a poco de la serenidad de la fe del carbonero a las dudas del teólogo” (id.,ib.,43). El joven cuestiona los dogmas y es incapaz de rezar como antes, hasta que un día se dice: “¡pero es que no creo!” Y llega esa agónica pregunta: “¿Quién me dará la paz del alma si mi alma ha nacido para la guerra?”²⁸ Esta preocupación religiosa nunca desaparecerá y marca la evolución de su pensamiento, que irá encaminado a partir de entonces, hacia la búsqueda de una nueva forma de religiosidad.

Esta rebeldía contra los dogmatismos y su afán por cuestionarlo todo se empiezan a mostrar ya en un Unamuno muy joven y le acompañará toda la vida. La crítica va de la mano con su temprano interés por la pedagogía. Miguel quiere una educación abierta, y se desahoga contra aquellos maestros que “matan a los niños, les cubren de inteligencia con una costra de necedades, la imaginación con flores secas, el corazón con preceptos”, o que tratan de meter a sus alumnos “definiciones claras como una factura, fórmulas hechas, lo mismo que a un pavo se le empapuzca con nueces enteras”.²⁹

Cuando Unamuno llega a la Universidad de Salamanca en otoño de 1891, tras conseguir la cátedra de Lengua Griega, se gana la fama de ser un profesor inconformista

²⁸ (id.,ib.,79) Mientras el joven Unamuno sufre sus primeras crisis de fe en los años 1884 y 1886, su madre le aconseja hacer buenas lecturas para luchar contra la influencia que estaban ejerciendo en él los filósofos, que le parecían sumamente perniciosos. Unamuno considera que su madre y su novia, Concha, quién se convertirá en su esposa, están encerradas en el mundo de la fe del carbonero. Desde ahí no pueden entender a Miguel, quien acaba de descubrir los avances de las ciencias positivas, y se rebela contra los dogmatismos. En estos años, en sus cuadernillos de juventud ya se muestran las dificultades para encontrar la paz interior. Paralelamente ya a Miguel le empieza a preocupar el clima cultural y espiritual del país.

²⁹ (id.,ib.,83) Su condena de la enseñanza primaria se funda también en sus vivencias personales. A este respecto Unamuno cuenta una anécdota de cuando era pequeño y acudía a la escuela, donde recuerda que dibujaba algunas letras que había aprendido en casa, cuando “el bárbaro del maestro” lo descubrió y le tuvo durante mucho tiempo haciendo palotes.

y un poco raro, pero todos sus alumnos se declaran “de Unamuno sin discutirlo”. El catedrático llama la atención de sus estudiantes desde el principio por su manera original de dar las clases, suscitando la admiración de sus discípulos. Rompe con la rutina, no utiliza la tarima, explica pensando en voz alta dialogando con ellos, se sale del programa y continúa sus clases fuera de la universidad, en paseos por el campo e incluso en su propia casa.

A esta manera revolucionaria de dar clase, se suma su denuncia de los efectos destructores de la enseñanza oficial, alzándose en contra de un saber enciclopédico, lamentando que “la literatura es biografía, y el alumno debe saber qué estilo gasta cada autor y qué defectos le encuentra el profesor, aunque el alumno no lo haya leído nunca.” (íd.,ib.,103)³⁰

A este respecto, es interesante el discurso de apertura del curso universitario que pronuncia Unamuno en el año 1900. El catedrático anima a los alumnos a que aprendan a conocerse mejor, a que se esfuercen por “a la vez cuestionarlo todo, poner en tela de juicio hasta lo que más asentado y axiomático les parezca, a no aceptar postulado alguno”, y les recuerda la obligación que tienen de descubrir al pueblo español “tal como por debajo de la historia vive, trabaja, ora, sufre y goza.” Desea que traigan a las clases “no ansias de notas, sino sed de verdad y anhelo de saber para la vida, y con ellos aire de la plaza, del campo, del pueblo, de la gran escuela de la vida espontánea y libre” (íd.,ib.,168). Durante el discurso Unamuno se dirige directamente a los alumnos presentes, ignorando voluntariamente al resto de catedráticos o personalidades eclesiásticas, porque opina que solo ellos pueden ser los artífices de la regeneración del país.

³⁰ Esta denuncia se identifica con la crítica que Unamuno lanza hacia los valores positivistas, en general y aplicados al ámbito educativo en particular. Ambos sufren de la “manía de las clasificaciones”. Unamuno escribe en un artículo publicado en *La Nación* en 1915: “La cuestión es clasificar, aunque luego esa clasificación no sirva para maldita de Dios la cosa. ¡Clasificar por clasificar! No han salido de la escolástica. Diría que, como aquel personaje de mi novela *Amor y pedagogía*, creen que el fin de la ciencia es catalogar el universo para devolvérselo a Dios en orden. O bien que conocer es clasificar, como creía aquel formidable Spencer, uno de los últimos escolásticos, y también pedagogo”. Debido a esta postura, contra los saberes enciclopédicos, se enfrenta con la incomprensión y con el rechazo de la mayoría de sus compañeros de la universidad.

Así, Miguel de Unamuno se convierte en un controvertido rector de la Universidad de Salamanca, un rector que denuncia el saber dogmático en las aulas como aquello que impide a los alumnos el desarrollo y cultivo del pensamiento propio. Las fórmulas de enseñanza, de herencia escolástica, siguen vivas en la universidad y en las escuelas, y hacen a los estudiantes prisioneros de la lógica³¹. En su lugar, reivindica un saber ligado a la cultura y la sabiduría popular. De la misma manera, anima también a los maestros y profesores a que se dediquen también al estudio del folclore, de las costumbres, de los cantares y las leyendas del pueblo.

En general, la crítica que Unamuno tiene para sus estudiantes, es que no se dejen imbuir por el intelectualismo. Ahora bien, hay que tener en cuenta que esto no significa que condene el estudio. Es más, él mismo se considera un devora libros y el estudio es la principal preocupación y ocupación de su vida. Sin embargo, “lo que sí que es cierto es que, aun más que leer, me gusta ver y observar lo que en torno mío pasa, y lo que en el orden de los estudios profeso oficialmente, el de la lingüística castellana, prefiero ir hablar a los charros y estudiar la lengua viva del pueblo, tomándola de su boca, que no embutirme en la mollera viejos mamotretos de habilitas siglos hace”³². Es decir, anima a leer y a estudiar a los jóvenes, pero no quiere que se entreguen a la pedantería, no quiere que se aislen de su propia cultura y de la sabiduría que emana del pueblo.

En el epílogo que escribe nuestro autor para la segunda edición de *Amor y pedagogía*, reflexiona entre otras cosas, sobre el suicidio del pobre Apolodoro, “¿Por qué se mató el pobre Apolodoro sino por escapar de la lógica, que le hubiera matado al cabo?” En esta expresión, la crítica a la lógica es la misma que la crítica hacia los saberes enciclopédicos, como algo que gira en torno a sí mismo, apartado de las

³¹ Entendida como esa manía de etiquetar, clasificar y racionalizarlo todo, sin dejar espacio para las inquietudes irracionales que nacen del corazón. Mientras que la tendencia de la lógica es a homogeneizar el pensamiento de los estudiantes, la tendencia del corazón es a individualizar a través de los propios deseos y anhelos.

³² Miguel de Unamuno. *Almas de jóvenes*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

realidades a las que se refieren, que es donde realmente se encuentra vivo su contenido. La lógica y la ciencia, donde ocurre la manía clasificatoria, no prestan atención a la complejidad de la vida, que no puede abarcarse con silogismos y presupuestos científicos. Apolodoro encuentra en la muerte la manera de sumergirse en el sueño eterno, donde podrá liberarse del yugo de la razón. Ese es su secreto anhelo. Ahora bien, Unamuno no puede desembarazarse completamente de ella, y añade, “pero la lógica se vengará, estoy seguro de ello, se vengará en mí”.

3.2 Crisis de conciencia

¡Y que me hayan llamado intelectual!
¡A mí! ¡A mí que aborrezco como el que más el intelectualismo!
¿Intelectual yo?
Si me motejaran de imaginacional, pase; ¿pero intelectual?

Miguel de Unamuno

Unamuno explica en el prólogo a la primera edición de la novela, que su propósito es mostrar su aversión al “dictado del sabio” y al espíritu español, contaminado por la plaga del intelectualismo y la pedantería. Por lo cual, escribe contra ello como forma desahogo, eligiendo la forma humorística porque esta le permite “decir ciertas crudezas que se le cocían dentro”. Como ya hemos analizado, la novela es principalmente una crítica hacia aquellas doctrinas y métodos que buscan someter la complejidad y la hondura de la dimensión humana bajo las estructuras de la razón, la lógica y la ciencia. Unamuno presenta una fuerte oposición contra esta postura, ironizando sobre sus presupuestos. Ahora bien, en el prólogo, afirma también que se burla de sí mismo; “por debajo de las bufonadas, se delata el culto que, mal que le pese, rinde a la ciencia y a la pedagogía el autor de esta obra. Si de tal momo se revuelve contra el intelectualismo es porque lo padece como pocos españoles puedan padecerlo. Llegamos a pensar que empeñado en corregirse, se burla de sí mismo”³³.

³³ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 32.

Amor y pedagogía surge en los años inmediatamente posteriores a una fuerte crisis que estalla en Unamuno en el año 1897. Se trata de un momento clave, porque implica la culminación de un proceso en el que los conocimientos que había ido adquiriendo durante sus años de formación en Madrid, cuando mantuvo contacto con doctrinas racionalistas y positivistas, le comienzan a parecer insuficientes para resolver lo que considera como el anhelo más radical del hombre, el ansia de inmortalidad. Esto se traduce en que nuestro escribe como una forma de autocrítica, para tomar distancia de estas perspectivas filosóficas de su juventud³⁴. Ya unos años antes de la crisis, se empieza a vislumbrar en sus cuadernillos, que la orientación de sus reflexiones estaba cambiando, debido a las dificultades para conseguir la paz interior. La crisis de fe que vive en sus años madrileños, anticipa esta nueva crisis, cuando Unamuno muda definitivamente de piel intelectual, acercándose a su madurez filosófica. La crisis de 1897 marca para muchos autores un antes y un después en su pensamiento. Incluso, afirma Abellán, que es a partir de entonces cuando comienza a estructurarse su propia filosofía.

Nazareno Fioraso en su artículo *Amor y pedagogía. Un ejemplo de dialéctica entre ciencia y vida en Unamuno*, quiere ver en la escena de Avito frente a su hijo muerto, un paralelismo con esta famosa crisis unamuniana. Cuando Avito se encuentra con el cuerpo de su hijo, será el único momento trágico de la novela en el que vemos al padre rendirse ante el amor. “Avito siente que se conmueve, que se le hunde el suelo y le duele el espíritu”. Es entonces cuando, en medio de su locura pedagógica, entiende que la vida no se puede doblegar a las exigencias de la ciencia. Desolado, exclama “¡hijo mío!”, y cae rendido en los brazos de su mujer, la vida, el amor.

Nazareno Fioraso analiza esta escena como una especie de renacimiento de Avito desde el regazo de su esposa, que se revela en realidad como un nacimiento a la vida: “a

³⁴ Nazareno Fioraso en su artículo *Amor y pedagogía. Un ejemplo de dialéctica y vida en Unamuno*, define la obra como “catártica”, ya que ve el sentido de la obra como un modo del autor para liberarse de su pasado.

través del dolor por la muerte del hijo, él llega a ver el verdadero significado de estar vivo, que trasciende a la explicación racional.” Este despertar de Avito a la vida, simboliza el distanciamiento de Unamuno con respecto a aquellos planteamientos filosóficos de su juventud que lo habían mantenido alejado de la fe y de su principal anhelo. La noche del 21 al 22 de marzo de 1897, Unamuno sufre la congoja frente al porvenir, además de la fatiga acumulada durante meses por el trabajo, experimenta el vacío de la nada, se piensa como no existiendo y nace en él el miedo a la muerte. Un llanto que no puede reprimir lo invade, son lágrimas de angustia. Su mujer, Concha, asustada, le abraza, trata de consolarle y la pregunta, “¿qué tienes hijo mío?”³⁵ Este momento en la vida de Unamuno, como la regeneración de Avito tras la muerte del hijo, se presentan como la revelación de sustrato trágico de la vida.

Después de esta crisis Unamuno afirma que se ha iniciado un profundo cambio en él. Reconoce que ha estado muy enfermo de *yoismo*³⁶, pero dice haber roto la costra de orgullo que lo envolvía. Declara que quiere cambiar de vida, y huir del intelectualismo. Igualmente, confiesa que busca la resurrección de su alma de niño, para volver a encontrar la fe y consolar su temor a la nada. Sin embargo, se da cuenta de que, tras sus años en Madrid, “se ha hallado con una fe que más creer ha consistido en querer creer” Ahora quiere luchar para que su conversión sea sincera. De esta manera, comienza su búsqueda hacia una nueva forma de religiosidad.

Tras esta experiencia Unamuno se obsesiona con “la perspectiva abrumadora de la nada ultramundana”, y por ello, aparte del bálsamo religioso, expresa su deseo de vencer en cierto modo a la muerte “sembrando semillas de eternidad”. Dice Don Fulgencio que las personas pueden hacerse eternas y reproducirse a través de sus obras. Siguiendo su ejemplo, Unamuno trata de eternizarse a través de sus personajes. Para

³⁵ Colette y Jean-Claude Rabaté. *Miguel de Unamuno (1864- 1936). Convencer hasta la muerte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019, 132.

³⁶ Como esa enfermedad que le lleva a lidiar con su ego y su hambre de notoriedad en la historia, identificada con la vanidad entre los hombres. Un sentimiento que en la filosofía y la vida de Unamuno está en lucha con el verdadero sentimiento de inmortalidad, que solo se consigue a través de la fe y la entrega religiosa.

ello, rompe con el modelo de novela decimonónica o tradicional, dando paso a conceptos estéticos nuevos sobre el género novelístico, que el autor ya maneja en *Amor y pedagogía*³⁷. Así, cuando finaliza la novela, continúa la vida concedida por Unamuno a sus personajes, a los que les otorga cierta autonomía y vida propia. Este es un recurso que el autor explica de la siguiente manera: “no soy yo quien ha dado vida a Don Avito, a Marina, o a Apolodoro, sino son ellos los que han prendido vida en mí después de haber vagado errantes por los limbos de la inexistencia.”³⁸

A este respecto, es interesante el discurso que pronuncia el profesor Luis García Jambrina en un homenaje a Don Miguel, con motivo del octavo centenario de la Universidad de Salamanca. El profesor explica que con Unamuno, resulta muy difícil separar vida y obra, porque en su caso ambos aspectos se unifican y se identifican. Ocurre así porque el autor concibe la escritura como un proceso de autocreación personal. A través de sus obras y sus personajes se va creando a sí mismo, y esto es, lo que en definitiva, lo ha hecho inmortal³⁹.

En *Amor y pedagogía* el autor tiene como *alter ego* a Avito Carrascal, al que presta algunos elementos autobiográficos, como por ejemplo, el paralelismo que hemos señalado entre la regeneración de Avito tras la muerte de su hijo, y la crisis de Unamuno de 1897. Pero es también su *alter ego* Fulgencio Entreambosmares, con quien comparte ciertas características de personalidad, por un lado sus influencias positivistas, de las cuales el autor intenta redimirse en la novela, y por otro su carácter existencialista, del que nace su miedo común ante la perspectiva de dejar de ser. De esta forma, podemos

³⁷ Esta forma de escribir novela, o como lo llama el propio autor, *nivola*, se completa en su obra *Niebla*. Se caracteriza por una independencia de los personajes con respecto de autor, quienes pueden llegar incluso a rebelarse contra su creador. Esto se relaciona con la concepción de la identidad que tiene Unamuno, como algo un proceso de creación, como si se tratara de un personaje de ficción. Esto le lleva a crear numerosos *alter ego* para sus diferentes *yos* en sus novelas. Lo que explica su forma de entender la vida como novela o teatro, donde cada uno cumple su papel.

³⁸ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 209.

³⁹ Julián Marías en su libro sobre la biografía del autor, *Miguel de Unamuno*, 1943, 37, lo explica de la siguiente manera: “Unamuno necesitaba unas existencias respecto de las cuales fuese superior, de modo que de él recibiesen vida y muerte, lo que equivalía a ponerse él, siquiera figurativamente, por encima de estas, a salvo, pues, de su angustia. En el fondo, de lo que se trataba era de representar, respecto de sus criaturas, el papel de Dios para con él mismo, Unamuno.”

decir, que sus criaturas literarias vistas en su conjunto, son fragmentos o facetas de ese yo contradictorio y múltiple del propio autor.

Así, Unamuno entiende la vida como novela, y el yo como algo que se va construyendo a través de sus distintos personajes. No debemos entenderlo como la expresión de una identidad ya configurada, sino como algo que se va haciendo y deshaciendo en el proceso mismo de la escritura, a través de sus criaturas⁴⁰. En este sentido, el profesor Jambrina explica que lo que Unamuno hace en sus novelas no es narrarnos su vida en un sentido convencional, sino hacerse el mismo en la escritura y garantizarse de esa forma una eternidad. A través de sus personajes, se va dotando de una existencia perdurable más allá de la muerte, ya que serán sus criaturas las que con el tiempo mantengan viva su memoria y su personalidad. Algo del propio creador seguirá existiendo encarnado en sus personajes. Unamuno volverá a vivir cada vez que ellos cobren vida a través de sus lectores. “Esto es una tragicomedia, amigo Avito”, dice Don Fulgencio, quien entiende la vida, de manera parecida a Unamuno, como una novela en la que representamos cada uno nuestro papel, “el Apuntador nos guía...”. Estamos hechos de la misma madera que los sueños, o en otras palabras, somos una realidad imaginativa, que se inventa a sí misma en el transcurso histórico.

De esta manera, no debe extrañarnos que nuestro autor afirme que Don Quijote y Sancho tienen más realidad histórica que el propio Cervantes, “Cervantes puso a Don Quijote en el mundo, y luego el mismo Don Quijote se ha encargado de vivir en el”⁴¹. Separa así a Cervantes del Quijote, afirmando que no le cabe duda de que el Quijote

⁴⁰ Abellán en el tomo V/II de la *Historia del pensamiento crítico español*, entiende que esta concepción de la personalidad humana como creación imaginativa tiene una doble dirección: “por un lado, aporta a la personalidad un constitutivo histórico, según el cuál el hombre es un proyecto que va haciéndose a sí mismo a lo largo del transcurso personal, y por otro lado, un voluntario creador que le capacita para crear la realidad” (p.256). De ahí la importancia que Unamuno concede al papel del la fe, como aquello que crea su objeto, y que es capaz de transmutar la realidad, lo que le lleva a elevar al Quijote como héroe literario.

⁴¹ Miguel de Unamuno. *El caballero de la triste figura. Ensayo iconológico*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

sigue vivo más allá de Cervantes, e intenta seguir las huellas de este Don Quijote inmortal.

4. FILOSOFÍA DE LA NOVELA

4.1 Lucha de conciencias

Unamuno, en su ensayo *Intelectualidad y espiritualidad*, toma como referencia la *Epístola a los romanos*, para utilizar la clasificación que hace Pablo de Tarso sobre las tres clases de hombres: los carnales o *sárnicos*, los animales o *psíquicos*, y los espirituales o *pneumáticos*. Esta división encarna a su vez, la lucha de conciencias entre algunos de los personajes de la novela que nos concierne, y conecta con la profunda crítica unamuniana contra el dogmatismo y el intelectualismo⁴².

El autor toma prestada esta división y le aporta su propio sentido, que nos disponemos a ilustrar a través de las diferentes voluntades de los personajes de *Amor y pedagogía*. En líneas generales, a los carnales les atribuye el sentido instintivo, apegado a la vida terrenal, a los psíquicos el sentido común, de la lógica y la ciencia, mientras que a los espirituales, los soñadores, motejados como místicos, les corresponde el sentido propio.

Dentro de los carnales o *sárnicos* encontramos a Marina, la madre, el instinto, que queda también identificada con la idea unamuniana de la “fe del carbonero”, como esa fe inocente alejada de las dudas del teólogo, que tanto anhela alcanzar el autor, pero que pierde definitivamente tras su crisis en los años de estudio madrileños. Esto les hace poseedores de lo que Unamuno denomina una espiritualidad inconsciente o potencial. Los carnales son para él “los absolutamente incultos- posiblemente por eso son capaces de profesar una fe falta de dudas- los que poco más que de comer, beber y dormir se preocupan”, es decir, pura naturaleza e instinto.

⁴² En este ensayo Unamuno vuelve a crear un alter ego de sí mismo a través de un personaje ficticio, que al leer un escrito, sufre una escena de desdoblamiento de su persona, y siente como si fuera de otro. Cuenta entonces el personaje anónimo como antes había sido un decidido determinista y adepto de la ciencia, pero que esos pensamientos ahora se habían quebrantado. De ahí que se trate de una figura inspirada en el propio autor, pues este hecho perfectamente puede representar el cambio en su pensamiento desde la juventud hasta su madurez filosófica, atravesando varias crisis que le hicieron dudar de las doctrinas positivistas.

A medio camino entre los carnales y los espirituales, se sitúan los psíquicos, del cual Avito Carrascal, como dogmático adepto de la ciencia, es el mayor ejemplo. A diferencia de los carnales, se interesan por cosas de ciencia y de cultura, y el psíquico español en concreto, “clama por la regeneración patria”. Sin embargo, este interés desemboca en una exaltación desmedida de la ciencia y la pretensión de la aplicación de sus presupuestos a todos los ámbitos de la vida, pues viven cegados por los avances científicos: “admira el teléfono y el fonógrafo y el cinematógrafo; posee tomos de la biblioteca Alcan, y cuando pasa junto a él la locomotora se queda extático contemplando su majestuosa marcha”. Unamuno atribuye al psíquico la figura del intelectual por excelencia, "de intelecto mas grande o más pequeño, pero un intelectual al fin y al cabo".⁴³

De esta manera, Unamuno identifica a los psíquicos con los hombres de ciencia y los esclavos de la razón, porque sus necesidades y conocimientos están ligados a la vida terrenal. Son los poseedores de un saber que Unamuno clasifica como corriente y vulgar, los hombres de la lógica y el sentido común, necesario para poder vivir y gracias al cual se desarrolla la ciencia. Además, su pensamiento se caracteriza por ser cerrado y dogmático, por lo que, debido a su testarudez, suelen hallarse en constante lucha entre ellos. Los psíquicos se sitúan entre una espiritualidad consciente y la espiritualidad inconsciente de los carnales, “pues es más fácil a la carne recibir al espíritu que al intelecto”.

Ahora bien, no son los intelectuales solamente hombres de ciencia. Con respecto al tema de la religión, en España se presentan los intelectuales divididos, entre los

⁴³ La figura de intelectual en la filosofía unamuniana tiene una connotación negativa, pues los concibe como los guardianes del saber enciclopédico, de mente cerrada y dogmática. La paradoja en torno a la figura de Unamuno es que por un lado se le ha catalogado siempre como un intelectual, y aunque el mismo critica el intelectualismo por haberse convertido en un conocimiento separado de la vida, y preferiría que le motejaran mejor como imaginacional (por la importancia que concede a la fe como facultad imaginativa que se sobrepone a la razón propia de los intelectuales), bien sabe que “sufre esta enfermedad como ninguno de los españoles puedan padecerlo”. Esto es un ejemplo más de la complejidad de su personalidad, siempre preñada de contradicciones, al igual que su filosofía.

intelectuales católicos y los intelectuales no católicos, o más bien deberíamos decir anticatólicos. Estos dos bandos luchan entre sí pero sobre el mismo plano de intelectualidad. A fin de cuentas, el intelecto de ambos tipos de psíquicos, bajo la forma de un recto juicio y claro criterio lógico, sufre una falta de imaginación, que les lleva a no creer en nada que no este apoyado por la tradición y el hábito (de ahí la testarudez de su pensamiento). Por ello “no tragan despropósitos nuevos porque tienen la mente llena de los viejos despropósitos que se la atiborran.” Así pues, si el psíquico anticatólico admira ciegamente el progreso científico, “el psíquico católico ortodoxo, admira el genio de Santo Tomás, aunque no lo haya leído”.

Así luchan los dos bandos de dogmatismo intelectual que hay en España, los católicos y los científicos: “para unos hace falta la religión como necesaria base de la moral, sin que quepa orden social faltando el temor al infierno, a la muerte y al demonio; la religión tiene pruebas externas que la abonan, profecías, milagros- o más bien relatos de milagros- y ante todo y sobre todo una tradición de siglos apoyada en una autoridad”. Para los otros, los científicos, la tradición religiosa no tiene valor lógico que convenza, ni pruebas de su verdad. Unos buscan pruebas y los otros tratan de rebatirlas. Esto es lo que ambos bandos de intelectuales llaman la lucha entre razón y fe, aunque para Unamuno, esa fe no sea mas que creencia.

En efecto, nuestro autor separa su forma particular de entender la religiosidad de aquella religión que se confunde con teología. Lanza su crítica afirmando que es inútil querer conocer a Dios por razonamientos, es decir, por teología, por lógica, como parecen perseguir los intelectuales católicos. Considera que esto es una contradicción en sus términos porque no sirven raciocinios para llegar a Dios. De esta forma, los intelectuales católicos confunden la fe con la creencia en un Dios racional, que emana de un hombre abstracto, separado de la vida por la lógica, lo que delata en el fondo su

falta de fe. El otro Dios, el Dios de Unamuno, es el Dios volitivo o sentimental, del hombre concreto, de carne y hueso⁴⁴.

Este hombre concreto, es el hombre espiritual, vinculado con el sentimiento trágico que subyace en la filosofía unamuniana, “los que no toleran la tiranía de la ciencia ni aun de la lógica, los que creen que hay otro mundo dentro de nuestro y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón.” El hombre espiritual no entiende de disputas intelectuales, no entiende los argumentos de los unos ni de los otros, ya que “los intelectuales llaman locura a lo que no pueden entender porque hay que juzgarlo espiritualmente”, pues ellos tienen su espíritu enterrado bajo la atadura del intelecto, y no pueden por ello alcanzar la espiritualidad consciente que se precisa para comprender la vida. A caballo entre los psíquicos y los espirituales se encuentra la figura de Fulgencio Entreambosmares, quien a veces se comporta como un escolástico y un hombre lastrado de lógica, rodeándose de silogismos que pretenden catalogar el mundo, pero esto es solo una falsa fachada, que trata de exaltar la razón para esconder su profundo anhelo de inmortalidad, reflejo de su otro yo espiritual y místico⁴⁵.

Unamuno lleva esta crítica más allá, y arremete de nuevo contra la lucha de los dos bandos del intelectualismo para conectar con lo que hemos llamado el “problema español”. El autor afirma que esta “plaga de la erudición” florece en nuestra patria, porque lo hace en aquellos lugares que no se enfrentan a las más íntimas y profundas

⁴⁴ Como ya hemos mencionado a Unamuno le han catalogado de intelectual, incluso el mismo, como ya hemos visto que ocurre en el prólogo de *Amor y pedagogía*, sabe que ha padecido esa “enfermedad” del espíritu. Por ello se revuelve contra esta contradicción, en constante lucha consigo mismo y se siente un incomprendido, ya que siempre recibió grandes críticas por su pensamiento, tanto por un bando de los intelectuales como por el otro. De hecho, en lo que respecta al tema religioso, Unamuno estuvo acosado durante un tiempo, por sus declaraciones tras su crisis de 1897, por el obispo de Salamanca, quién le declaró la guerra e intento a toda costa destituirle de su puesto de rector. Esto ocurre porque, a pesar de que Unamuno se afirmaba cristiano y pensaba que a España le faltaba cristianizarse, esto lo hace desde su profundo sentido de la fe en su Dios sentimental, por lo que arremetía contra el catolicismo dogmático y su creencia en el Dios racional.

⁴⁵ Unamuno considera que este deseo de inmortalidad es común a todos los hombres. Por tanto, todos aquellos intelectuales que traten de racionalizar la creencia en la inmortalidad del alma, basándose en el sentido común, están haciendo en realidad, según Unamuno, una filosofía de la desesperación, resultado de no aceptar este secreto anhelo.

inquietudes espirituales. Esto es lo que emponzoña el alma colectiva del pueblo, convirtiéndose así, el intelectualismo, en “una especie de opio para aplacar -o esconder- anhelos y ansias”. Para evitar pensar por cuenta propia, se aferran a los progresos de la ciencia, o a la tradición religiosa, limitándose a exponer lo que otros han pensado. Con esta actitud, critica el autor, solo buscan “no tener que escarbar y azohondar en el propio corazón, no tener que pensar y menos aún que sentir”⁴⁶, y es que las mayores inquietudes del hombre, para Unamuno, nacen del corazón, y no de la cabeza, algo que ambos bandos de intelectuales tratan de no escuchar, bien sean unos racionalizando la fe, bien los otros racionalizando la vida. Esto es lo que marca el carácter de la sociedad española.

Es por ello que, en su ensayo *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, afirma que el pueblo español siempre ha mostrado una gran incapacidad para la filosofía, criticando que acaso habrá habido filósofos comentadores, o eruditos de filosofías ajenas, pero que nunca ha habido verdadera filosofía. A lo cual añade, “así como no ha habido filósofos, y precisamente por no haberlos habido, no ha habido tampoco teólogos, sino tan solo comentadores y eruditos de teología”. Esto se debe, según el autor, a que no hemos tenido filósofos, ni teólogos, que se esforzaran y se atrevieran, a por pensar por sí mismos, “no hemos tenido ni grandes herejes de la Teología, ni grandes herejes de la filosofía”. Ocurre así, porque en España, siempre ha existido una dogmática ortodoxa católica férrea y cerrada, testaruda como el pensamiento de los intelectuales católicos, de cuyo camino ningún fiel puede apartarse, de la misma manera que hay una dogmática científica moderna que tiene que seguir todo hombre culto sino quiere ser tachado de misticista y expulsado de los sabios.

En referencia a esta “tristísima decadencia de nuestro espíritu nacional”, Unamuno quiere hacer un paralelismo entre la obra del *Quijote* y lo que ocurre en España, haciendo de su figura toda una filosofía del quijotismo, y presentándolo como el mesías

⁴⁶ Miguel de Unamuno. *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

español. Si Fulgencio Entreambosmares se encuentra a medio camino entre los psíquicos y los espirituales, el verdadero ejemplo de hombre espiritual es Don Quijote.

4.1.1 Cervantismo y quijotismo: Avito y Don Quijote

Unamuno pretende liberar a Don Quijote del propio Cervantes, lo concibe con existencia y vida propia, de lo que resulta una reinterpretación del mismo *Quijote*. Por un lado, el autor hace de él un héroe literario, que dentro de una dimensión imaginaria, es proyección de deseos y anhelos españoles. Por otro, su filosofía del quijotismo, entiende al filósofo como sucesor carismático del Quijote, porque es él el único héroe capaz de luchar contra la tiranía de la lógica⁴⁷.

Nuestro autor habla de la imaginación como la mayor de todas las facultades del espíritu⁴⁸. Es la imaginación, según Unamuno, aquello que les falta a los hombres intelectuales y del sentido común. Por esta falta, se vuelven unos intransigentes, demostrando una “triste incompreensión de todo parecer que no fuese el de ellos” y una incapacidad de representarse las cosas. Así, escuchamos en ocasiones a Don Fulgencio alertar a Apolodoro en contra del sentido común, “¡quien no suelta un desatino de vez en cuando es tonto de remate!”

Don Quijote, el que convierte los molinos en gigantes, es el mayor poseedor de esta facultad imaginativa. En cambio, Avito, es ese “miserable discurridor dogmático”, que no comprende la vida por estar lastrado de lógica. De aquí resulta una comparación

⁴⁷ Abellán en el tomo V/II de su *Historia crítica del pensamiento español*, 147, define la fe unamuniana como lo que tiene que estar continuamente ganando terreno a la razón, esto es lo que Unamuno considera la esencia de la filosofía española, y lo que caracteriza al quijotismo. Así pues, la esencia de la fe es creación continúa que se sobrepone a la duda de la razón, para llegar imaginativamente a un mundo donde las realidades espirituales cobren presencia. En esta concepción de la fe está la esencia del quijotismo como filosofía, según la cual el mundo y la verdad son creaciones de la conciencia. Es claro el ejemplo de Don Quijote, quien con cuya fe transmuta la realidad.

⁴⁸ Miguel de Unamuno. *Intelectuales y espirituales*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

antagónica entre ambos personajes. Por un lado, Avito, como figura de intelectual erudito, testarudo y cerrado en su pensamiento, hombre de ciencia y de lógica. Por otro lado Don Quijote, que con su fe transmuta la realidad, y cree que esta es realmente como él la sueña, un ejemplo de hombre espiritual, de soñador que procede con el corazón. Avito, por su parte, busca someter la realidad a los esquemas de la razón, y reducirla a los métodos científicos. Hasta tal punto, que la desvitaliza y le arrebató el misticismo que le es intrínseco según la óptica unamuniana. Como intelectual científico, es esclavo del sentido común, mientras que a Don Quijote, como espiritual, le corresponde el sentido propio. De este modo, su universo es creación dinámica de su propia fantasía y de la fuerte voluntad de su fe. Lo heroico de su figura, consiste precisamente en ir en contra del sentido común, asumiendo sus paradojas y el absurdo de su fe.

Tanto esto es así, que en el epílogo de *Amor y pedagogía*, el mismo Unamuno se refiere al Don Quijote como el único héroe capaz de luchar contra la tirana lógica. Porque, “¿no lucha desesperadamente contra la lógica de la realidad que nos manda que sean los molinos de viento lo que en el mundo de la realidad son, y no lo que en el mundo de nuestra fantasía se nos antoja que sean?”⁴⁹ Así quiere ver Unamuno, en las aventuras de Don Quijote, a “la lógica desnuda, sumisa y entregada, y no vestida y tiránica”

De este paralelismo entre el famoso hidalgo y los hombres espirituales, se desprende que estos son los capaces de desenterrar de su propia alma el alma quijotesca. Los que escuchan los anhelos que provienen del misterio de su espíritu y su corazón, otorgándoles la realidad que merecen, al igual que Don Quijote transmuta la realidad con su fe. Esto es lo que lleva a Unamuno a reinterpretar el *Quijote*, y a defender el quijotismo frente al cervantismo.

⁴⁹ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 220.

Afirma el autor, en su ensayo *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, que aquellos españoles que pasan por cultos, es decir, los intelectuales o psíquicos, nunca han entendido verdaderamente la obra. Simplemente la leen por obligación, por ser, como se la ha catalogado desde siempre, la primera obra literaria española que se ha asegurado un puesto entre las obras verdaderamente universales, “lo leen como leen muchos curas el Evangelio durante la misa: mascullando el latín y sin enterarse de lo que están leyendo”. Es decir, que la lectura del *Quijote*, tampoco se ha salvado de caer presa de los saberes enciclopédicos, pues ha sido juzgada tradicionalmente al modo de Cervantes por los eruditos intelectuales. Seguramente, si el mismo Avito leyera la obra, formaría parte de esta legión de cervantistas que no alcanzan a entender, por sus estrecheces de mente plagada de formalismos, la sustancia espiritual bajo su significado literal.

En contra de los cervantistas, sostiene Unamuno, hay que defender el quijotismo. Para ello, se niega a reducir el *Quijote* a una mera obra literaria, e intenta penetrar en sus entrañas y sacar de ella un sentido simbólico. Se pregunta, “¿qué tiene que ver lo que Cervantes quisiera decir en su *Quijote*, si es que quiso decir algo, con lo que a los demás se nos ocurra ver en él?”. Así es como el autor, en su análisis, separa a Cervantes de su propio personaje. El Quijote no es de Cervantes, defiende Unamuno, “Cervantes sacó a Don Quijote del alma de su pueblo y del alma de la humanidad toda, y en su inmortal libro se lo devolvió a su pueblo y a toda la humanidad”⁵⁰. De esta manera, Cervantes podrá ser el padre del Quijote, pero su madre, es el pueblo español del que Cervantes formaba parte. El Quijote es voz de su pueblo. Se configura así, a lo largo de la historia, el caballero de la triste figura, a través de todas aquellas obras que han sacado al propio Quijote, y le han hecho decir y hacer cosas que ni dijo ni hizo en el texto original. La identidad del Quijote se transforma y se adapta a través del tiempo,

⁵⁰ Miguel de Unamuno. *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

según la conciencia colectiva, convirtiéndose en alma del pueblo individualizada⁵¹. De ahí proviene la afirmación de su ensayo: “Cervantes puso a Don Quijote en el mundo, y luego el mismo Don Quijote se ha encargado de vivir en él”.

Esta concepción de la figura de Don Quijote, lo convierte en proyección de anhelos españoles. Pues “siente y piensa por dentro el pueblo que nos rodea y del que formamos parte”. Se detiene Unamuno en la expresión *por dentro*, “porque al pueblo le han hecho creer que piensa y siente lo que no piensa ni siente y creer en lo que no cree”. En efecto, muchos intelectuales de la época, afirmaban con respecto al “problema español” que el pueblo sufría una falta de pulso y que permanecía dormido, alegando que esa realidad era insuficiente para despertar el presente. Pero en el fondo, dice Unamuno, es que no pueden ver ni sentir como la vida sueña en él, como la vida sueña por debajo de las capas de la historia política y de la nación. En este sentido, el Quijote como héroe místico y alma colectiva individualizada, muestra un paralelismo con la noción unamuniana de *intrahistoria*, como las realidades eternas de los pueblos que subyacen y viven por debajo de la historia, identificada, en contraposición, con el ideal de la razón. El misterio de la vida que todos llevamos en el alma y que los pueblos tienen bajo la historia, “y acaso nos morimos sin que se nos muestre a nosotros mismos, a falta de personas que mediante ellos comulguen en espíritu con nosotros, y que merced a esta comunión nos lo revelen”, esta es la misión que Unamuno otorga a Don Quijote como mesías español⁵².

⁵¹ A este respecto, Unamuno eleva la figura del Quijote como Cristo de España, comparando el tema con la obra de Kallhoff, *Das Christus Problem*, donde se sostiene la tesis de la no existencia de Jesús de Nazaret, alegando que esto debe importar poco a los cristianos, ya que Cristo no es el Jesús histórico, sino la entidad ética y religiosa que ha vivido, se ha transformado, y se ha adaptado según las diversas necesidades de los pueblos cristianos. Unamuno no se declara ni a favor ni en contra de esta tesis, pero le sirve para poner en claro lo que piensa con respecto a la figura de Don Quijote, para defender que sigue vivo, y acaso con una existencia más intensa que si hubiera vivido al modo vulgar y corriente.

⁵² Abellán aclara que Unamuno busca una encarnación personal de su ideal, y lo encuentra en Don Quijote. Siendo la filosofía quijotesca, a su vez la del propio Unamuno. En consonancia con este ideal, tras su nombramiento como rector en la Universidad de Salamanca, Unamuno confiesa su voluntad de asumir como misión el predicar por España toda una serie de “sermones laicos”. Se toma así por un nuevo mesías, que busca la renovación espiritual de España en una “providencial misión pedagógica”. Durante los años que suceden al 1900 recorre así Unamuno la península convertido en caballero andante de la palabra.

Los que no son capaces de ver esto que de eterno y universal tiene el espíritu de Don Quijote, representan, según Unamuno, la horda de cervantistas, que no son más que los intelectuales dogmáticos. Por eso exclama que en España “nos falta qui jotismo tanto cuanto nos sobra cervantismo” para poder alcanzar la fuerte fe del hidalgo manchego, algo que ni siquiera logró el pobre Cervantes.

Paralelamente, el filósofo entendido carismáticamente como sucesor del Quijote, se relaciona con la emancipación del espíritu con respecto a la lógica y el sentido común. De aquí proviene la llamada unamuniana a la locura qui jotesca, a construirnos como personas inclasificables e insustituibles. Para ello, el filósofo no puede aislarse en el intelectualismo, separado de la vida, pues corre el riesgo de convertirse en un mero comentador de filosofías ajenas. En su lugar, debe hacerse cargo de la dimensión de la vida sepultada por la historia, tiene que vivir y sentir en consonancia con la herencia cultural de su pueblo, en el plano de la *intrahistoria*, de la fe, y del amor. Aquí reside la importancia que Unamuno concede a la cultura, la sabiduría popular, y su deseo de una educación que no olvide el folclore y las tradiciones propias de la identidad de cada pueblo.

4.2 Ciencia/razón y Filosofía/vida: el origen afectivo del conocimiento

Hay por debajo del mundo visible y ruidoso en que nos agitamos,
por debajo del mundo de que se habla,
otro mundo invisible y silencioso en que reposamos,
otro mundo del que no se habla.

Miguel de Unamuno

Cuenta la leyenda que cierta vez en la academia de Platón, este definió al hombre como un bípedo implume, como una gallina sin plumas, como un mamífero vertical.

Siglos más tarde, Unamuno escribe *Del sentimiento trágico de la vida*⁵³, para volver a esta definición eminentemente científica del hombre, o más bien, dirá, de un no-hombre. El bípedo implume de la leyenda es “un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, en fin, una idea” (ob., cit., 28). En cambio, el hombre de Unamuno, y al que sitúa en el centro de toda filosofía, es el hombre concreto de carne y hueso. Y es que, desde el *zoon politikon* de Aristóteles, la tradición filosófica se ha empeñado en definir al hombre como un animal racional. Mientras que nuestro autor lo define sobretodo como un animal afectivo o sentimental, y defiende que la filosofía, y el tipo de conocimiento que de ella nace, “se acuesta más a la poesía que no a la ciencia” (ob., cit., 29).

Hasta ahora hemos presenciado la lucha entre razón y vida, sin un horizonte de paz posible. Es el momento de mostrar la fuente de este conflicto en la filosofía unamuniana: el origen afectivo del conocimiento, o más bien, de un tipo especial de conocimiento, aquel que sobrepaja al necesario para la vida, y que convierte al hombre de carne y hueso, “el hombre que nace, sufre y muere -sobretodo muere-, el que come, y bebe, y duerme, y piensa, y quiere” en un animal enfermo.

“El hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, con respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo” (ob., cit., 45) La sentencia de Unamuno es clara: la conciencia es una enfermedad. Esta surge de la necesidad de conocer por el placer del conocimiento mismo.

Ahora bien, si nuestro propósito es remontarnos al origen, para Unamuno es necesario entonces distinguir entre el deseo de conocer, aparentemente, por amor al conocimiento mismo, y la necesidad de conocer para vivir.

⁵³ Unamuno escribe *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, publicado por primera vez en el año 1913, con ella llega a su culminación filosófica y madurez de pensamiento, pues queda recogido todo su sistema filosófico.

Don Fulgencio afirmaba en su famoso aforismo, que se hizo el hombre para la ciencia. Ante lo cual, Unamuno se pregunta, ¿o se hizo más bien la ciencia para el hombre? Esto nos lleva a un primer tipo de conocimiento, el inmediato, es decir, el que se refiere al mundo exterior y visible, ese “mundo visible y ruidoso en que nos agitamos”. Este se muestra ligado a la necesidad de conocer para poder vivir y de procurarse sustento para lograrlo. Es por tanto, común al hombre con los animales, y de él surge y se desarrolla la ciencia. Así, las variaciones de la misma a lo largo de la historia, dependen de las variaciones de las necesidades humanas. Para Unamuno, este es el origen histórico del conocimiento.

Por su origen, este tipo de conocimiento obedece al instinto de conservación personal, de ahí la afirmación unamuniana de que “el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago”⁵⁴, y sólo se da en aquellos seres dotados de algún conocer o percibir. Los seres que están dotados de percepción, perciben para poder vivir, y añade Unamuno que, “sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben”. Aquí está contenida la idea de que el mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia. Esto es así hasta el punto de que Unamuno piensa que “los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario para poder usar los objetos a fin de conservar la vida” (ob., cit., 52). Por ejemplo, si no percibimos colores ni por debajo ni por encima del morado, es porque esos son suficientes para conservarnos. “Y nadie puede negar que pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inmovibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra existencia actual” (ob., cit., 53).

Es decir, que lo propio de la voluntad es esencialmente que cualquier vida considera que en ella se da la totalidad de la voluntad de vivir. De modo que, si le preguntáramos a una hormiga para quién se hace el mundo, esta diría que para la hormiga, y sería lo

⁵⁴ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 50.

correcto. Cualquier vida finita alberga la totalidad de la voluntad de vivir, y todos los seres vivos tienen un principio de conciencia adecuado a esa representación, que brota del instinto de conservación que sirve a la vida. Este principio construye la realidad y verdad del mundo perceptible.

Ahora bien, en el caso del hombre, este no vive solo, sino que es parte de una sociedad. Con lo cual, una vez satisfecha la necesidad de conocer para vivir, es decir, una vez garantizada nuestra conservación personal, brota el instinto de perpetuación de la especie. Del cual surge el conocimiento que procede por amor al saber. Nace así en el hombre un conocimiento de lujo o exceso, que sobrepasa al necesario para la vida, pero que constituye a su vez una nueva necesidad. En este sentido, el hombre es un animal enfermo porque ha generado una conciencia que se ha sobrepasado con respecto a las funciones de la vida.

De tal modo, Unamuno hace del pensamiento reflexivo, del saber por amor al saber, un producto social que tiene su origen en el lenguaje, catalogando a la razón como lenguaje interior. En un primer lugar, surge la necesidad, en consonancia con el instinto de perpetuación de la especie, de transmitir nuestros pensamientos a los demás. A partir de lo cual, empezamos a hablar cada uno con nosotros mismos. De este diálogo interior surge la razón, lo que la convierte en algo social y común. Por ello, de la misma manera que el hombre conoce lo que necesita conocer para conservarse, y esto constituye la realidad del mundo visible que conocemos, el hombre como ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad, y esto constituye el mundo ideal, el “otro mundo invisible y silencioso en que reposamos”, que es fruto del lenguaje, y de la fantasía, puesta al servicio de la razón. En efecto, ese diálogo interior no es otra cosa que lo que llamamos imaginación. De la fantasía brota la razón, que puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la alucinación de la inmortalidad del alma, y así es como imaginamos que nos salvamos de la nada. Aquí reside la importancia que Unamuno otorga a la facultad imaginativa, que lidera, en nuestra lucha interior, la batalla contra la lógica y el sentido común.

“El mundo sensible es el hijo del hambre, y el mundo ideal es hijo del amor”, porque el hambre, es el fundamento del instinto de conservación, de conocer para poder vivir, principio del individuo humano. Mientras que el amor, es el fundamento del instinto de perpetuación (de la especie), principio de la sociedad humana.

“El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, me es como una jaula que me resulta chica y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame el aire para respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo” ⁵⁵Esto es lo que se traduce en Unamuno como el anhelo de eternidad. El hambre de inmortalidad se alimenta de lo que nuestro autor llama amor entre los hombres, lo único capaz de eternizar y llenar la vida contra el pensamiento de que me tengo que morir.

En la filosofía unamuniana la muerte juega un papel principal en la demostración de que la conciencia del ser humano ha ido más allá, volviéndose disfuncional con respecto de la vida misma. Dichosos son los animales, como esas hormigas, que viven ajenos al pensamiento de su muerte. Sin embargo, el hombre es un animal que se aplica la noción de conciencia a su propia vida, y en la medida en que aparece en él este exceso de conocimiento, sabemos que representarnos nuestra vida como absoluta es un error: ahora la vida puede no ser. En esta situación, el ser humano se constituye como sujeto en tanto que tiene conciencia de su propia finitud, por eso afirma Unamuno que “ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia” (ob., cit., 70).

⁵⁵ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 68.

De manera que, al hombre le falta tiempo, y tiene la necesidad de intensificar cada uno de los momentos temporales. Esta experiencia, es la experiencia del amor. Además, se genera un apego extraordinario hacia ellas, haciendo que surja el deseo de continuidad o anhelo de eternidad. Este anhelo inconsciente de que nuestra vida sea incluida en la totalidad, de “de serlo todo y por siempre, de ser todo yo y de serlo para siempre jamás, y ser además los otros”, es sobre lo que nuestra conciencia nos alerta de que es un error, pero nos resulta imposible renunciar a esta esperanza⁵⁶. Así, para Unamuno, el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de toda la especie humana, que busca eternizarse a través de la experiencia del amor.

En consecuencia, el problema fundamental de la filosofía es como conseguir conciliar las necesidades intelectuales, que nos advierten en contra el deseo de inmortalidad, con las afectivas, que nacen del miedo a la muerte. Este es un sentimiento trágico porque resulta en una batalla entre nuestro corazón que nos pide lo eterno, mientras que nuestra cabeza nos muestra la nada: “la historia de como la conciencia huye de su propia aniquilación”. La imposibilidad de conciliación entre ambas es una enfermedad que nos lleva a la desesperación, locos por defendernos a nosotros mismos más allá de la muerte. No existe solución al sentimiento trágico de la vida, pero tampoco hay forma de vivir que no sea en esta cuestión, porque no podemos renunciar a la fe de que nos salvamos de la nada.

De modo que, el punto de partida de toda filosofía es este sentimiento trágico de la vida, que al nacer de nuestro íntimo deseo de inmortalidad, se trata de un problema afectivo. Esto es lo que lidera en Unamuno la batalla contra el positivismo, que pretende

⁵⁶ En este punto es donde cobra sentido la visión espiritual unamuniana de la doctrina del evolucionismo que mencionábamos anteriormente. Unamuno, al no dar por concluida la función de la evolución, la conciencia se vuelve el eje esencial del ser humano. Esta conciencia reflexiva, por su “exceso” de conocimiento, se caracteriza por un afán de ser más, incluso de serlo todo. Este deseo de totalización, le impulsa, en palabras de Abellán, “a apropiarse del universo, convirtiendo el anhelo espiritual en una evolución que llevará en su última etapa a la realización plena de la Humanidad o definitiva y auténtica unidad de todos los hombres, en armonía con la naturaleza y el universo”. Esta filosofía aporta un nuevo sentido para la existencia del hombre, unido al *telos* del universo. Con este triunfo final del espíritu o de la conciencia se resuelve lo que siempre ha atormentado al filósofo, la contradicción entre razón y fe, y todas las demás.

hacer de la dimensión racional la única dimensión posible. En la novela, el lema de la pedagogía de Avito, desde la cual quiere poner en práctica la creación del genio, es “sólo la ciencia es maestra de la vida”. Pero piensa luego “¿no es acaso la vida maestra de la ciencia?”. Este fugaz pensamiento ya preludia lo que parece la victoria final del amor en la obra. No obstante, como hemos visto, no hay un claro vencedor, y es el propio conflicto entre ambas lo que constituye la tragedia de nuestra existencia humana⁵⁷.

4.2.1 ¿Cuál es el propósito de hacer filosofía?

Unamuno defiende que el “saber por amor al saber”, como se ha traducido tradicionalmente el significado y el propósito de la filosofía, no es más que una petición de principio⁵⁸. Este tipo de conocimiento lo ha hecho surgir, en un principio, como “aparentemente” por amor al conocimiento mismo. Sin embargo, en el fondo, lo que pretende defender es que el filósofo filosofa para algo más que por el mero placer de hacerlo: el punto de partida de toda filosofía es práctico y no meramente teórico. Es decir, en el origen afectivo de la filosofía hay un para qué, que Unamuno califica como “el meollo del alma”, porque es tanto el principio de nuestro miedo como lo que nos da el amor de esperanza.

Para entender esto, volvamos a la afirmación unamuniana anteriormente mencionada, de que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. La ciencia para Unamuno cumple con un fin más objetivo que se sitúa fuera de nosotros. Los productos de la ciencia, como los avances científicos, son cosas, digámoslo así, útiles o que sirven

⁵⁷ En 1930 Unamuno publica la novela *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*, una versión burlona de la obra cumbre de su filosofía, “un cuento impregnado de grotesco humanismo” según las palabras del autor, que potencia el humor ante la tragedia irremediable de nuestra existencia. En estos últimos años de su vida, Unamuno escribe esta novela para mostrar que aunque no podamos escapar del sentimiento trágico, ello no debe impedirnos disfrutar de la vida. Así, aparece el humor como aquello que lo relativiza todo.

⁵⁸ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 58.

para algo. Ahora bien, ¿para que nos sirve la filosofía? Unamuno asegura que la filosofía responde a una necesidad que nace de nuestro sentimiento con respecto a la vida misma, “la que se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo”, una nueva necesidad que solo despierta en los hombres una vez satisfecha la necesidad de conocer para vivir.

Por lo cual, todos los hombres tienen por naturaleza conocer⁵⁹. Está bien, pero, añade nuestro autor, todo conocimiento tiene una utilidad o una finalidad. El conocimiento para poder vivir, del cual surge la ciencia, tiene una utilidad que opera en el mundo exterior y visible que percibimos. El deseo innato de conocer, del cual surge la filosofía, también tiene una finalidad extrínseca, pero esta se proyecta en el mundo invisible o ideal, que responde a la preocupación por el principio primero, por el fin último de las cosas y por el destino de los hombres. Esta preocupación no puede ser puramente racional, sino que es afectiva, “porque no basta con pensar nuestro destino, hay que sentirlo”. Con ello, Unamuno quiere decir que no solo se hace filosofía con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne, con los huesos y con el alma. Por ello sitúa el sentimiento en el origen del conocimiento filosófico⁶⁰.

Entonces, ¿para qué?, ¿para qué investigar sobre los primeros principios y fines últimos de las cosas? Porque la filosofía es algo hecho por hombres, y para hombres. ¿De dónde vengo yo?, ¿de dónde viene el mundo en el que vivo?, ¿Cuál es el destino de los hombres y de las cosas? Todas ellas son inquietudes propiamente humanas, con las que se inicia la filosofía, que asaltan al ser humano una vez que este queda liberado de la necesidad de tener que sustentarse y conservarse materialmente en el mundo visible. Y si miramos bien, dice Unamuno, lo que subyace a esas preguntas no es tanto el deseo de conocer un por qué, sino de un para qué. “Sólo queremos saber de dónde venimos para poder averiguar mejor a dónde vamos”. Aquí está el meollo de la cuestión: “¿Por

⁵⁹ Esta es la afirmación con la que da comienzo la *Metafísica* de Aristóteles.

⁶⁰ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 57.

qué quiero saber de dónde vengo y a dónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo eso? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”⁶¹. De nuevo la pregunta por la inmortalidad, pues no podemos contener este instinto irracional que nos lleva a querer vivir siempre.

En consecuencia, añade Unamuno, si un filósofo solo piensa con el cerebro, y no con todo el cuerpo, con el corazón y con la vida, no podemos hablar de filosofía, sino de erudición pseudo-filosófica, de profesionales del pensamiento, de meros definidores, porque estarán olvidando una dimensión integral del ser humano. Critica que la ciencia si puede ser obra de especialización diferenciada, porque no tiene ese componente afectivo. Sin embargo, la filosofía debe ser obra de integración, porque responde a nuestra concepción sobre la vida misma, o no es sino filosofaría. En este sentido, los intelectuales o psíquicos que tanto se han esforzado por acallar esta íntima cuestión de la inmortalidad y el miedo a la nada a través de la pura razón, han tenido que enterrar antes su humanidad, su ser hombre, violentado así la propia naturaleza humana. Por ello, “suelen filosofar para convencerse a sí mismos sin lograrlo, es una filosofía de la desesperación”, porque pervertidos por el intelectualismo, no reconocen este anhelo (ob., cit., 61). De la misma manera, un modelo educativo como el que trata de poner en práctica Avito, que solo contempla la dimensión puramente racional del hombre, y no atiende a esta necesidad afectiva del ser humano, será una educación dirigida a meros hombres abstractos, de bípedos implumes para futuros bípedos implumes, que acabarán, de la misma forma, por no comprender la vida. En este sentido, el propósito de la educación y de la filosofía se encuentran ligados, pues ambas responden a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo de la vida.

A lo largo de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno continúa su crítica contra algunos de los grandes racionalistas de la historia, entre ellos Descartes. “Los grandes pensamientos vienen del corazón, y esto es sin duda verdadero hasta para aquellos

⁶¹ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 61.

pensamientos que nos parecen más ajenos y más lejanos de las necesidades y los anhelos del corazón”⁶². Esta es la crítica que nuestro autor guarda para Descartes, quien comenzó siendo un psíquico intelectual, y persiguiendo el propósito de racionalizarlo todo acabó prescindiendo incluso de sí mismo a través del artificio de la duda metódica. De esta forma, Descartes desecha al hombre real, de carne y hueso, el que no quiere morir, anhelo que atesoran todos los hombres en su ser más íntimo, aunque en ocasiones les parezca ajeno y lejano, y lo quieran guardar en secreto. Se convirtió así en un mero pensador, en un no-hombre que solo procede con el cerebro, en una abstracción, que como consecuencia, solo produce erudición pseudo-filosófica. “Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía”.⁶³

De manera que, para Unamuno, el postulado final de la duda metódica, el Dios cartesiano, no es más que una revelación para el propio Descartes de que aparte de ser un ser un *cogito ergo sum*, es decir, un ser pensante, es un ser que vive, y como tal, su Dios surge de su sentimiento con respecto a la vida misma. Porque, según Unamuno “vivir es una cosa y conocer otra, y acaso hay tal oposición entre ellas que podemos decir que todo lo vital es antirracional, y todo lo racional, antivital”(ob., cit., 45). El ser pensante de Descartes procede solo del conocer, no de la vida, “y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo”. Hay que insistir en que no se trata de una oposición lógica, sino dialéctica, ya que los opuestos se contienen implícitamente, y la tensión que existe entre ambos, es la realidad del sentimiento trágico: mi deseo antirracional de no querer morir, y mi razón que me advierte de este error. No hay una sin la otra, y por ello no hay paz posible.

⁶² Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 64.

⁶³ Guarda críticas parecidas para Kant o Spinoza, uno de los padres del racionalismo. Sobre Kant declara que reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Una vez que destruye con su análisis las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios, da el salto a la *Crítica de la razón práctica*, donde vuelve a construir al Dios de la conciencia, Autor del orden moral. Esta inversión de los términos, se debe según Unamuno, a que sale a la luz el único y verdadero problema vital de todos los hombres: el problema de nuestro destino individual y de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. En cambio, considera que la filosofía de Spinoza “no fue sino una consolación que fraguó para su falta de fe”, “¡pobre hombre!” exclama Unamuno, pues utilizaba como pretexto los raciocinios para enterrar este secreto anhelo, y filosofa para convencerse a sí mismo sin lograrlo.

Luego están esos psíquicos intelectuales empedernidos que intentan por todos los medios ofrecer pruebas racionales en contra de la creencia en la inmortalidad del alma, las cuales no afectan a nuestro autor, pues bien sabe que esos razonamientos no son capaces de apaciguar el corazón, que de afectos, y no de pura razón, se nutre. ¿De dónde provienen sus obstinados ataques en contra de la creencia de la inmortalidad? ¿Será que también tienen profundo miedo a la nada pero no pueden compartirlo? Los eruditos siempre han defendido que los hombres fuertes deben resignarse a la muerte, pues está más que científicamente probado que todos somos finitos y vamos a morir al fin y al cabo. Si no podemos ser inmortales, no podemos querer serlo. Esa obsesión, añaden, es una enfermedad. Pero Unamuno ya sabe que el hombre, por naturaleza, por su ser hombre, es un animal enfermo, y no quiere someterse a la razón, como su Don Quijote, se rebela contra ella, quiere torcer, a fuerza de fe, el curso de los astros.

Unamuno no tiene reparo en confesarnos a voces su gran anhelo; no quiere morir, quiere vivir siempre, como “este yo que me se que soy y me siento ser ahora y aquí”. Esta es la verdadera filosofía de los hombres fuertes, cuya fe sobrepaja a la duda. Esta es la esencia de su filosofía: la fe que tiene que estar continuamente ganando terreno a la razón. De lo contrario, si del todo morimos todos, ¿para qué todo? Declara que necesita creer en la inmortalidad del alma para poder vivir, y añade, “¿que sueño...? Dejadme soñar, si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen del anhelo de inmortalidad”⁶⁴, pero como no podía ser de otra manera, le sigue la pregunta de la razón; “¿Pero de veras creo en ello...?”

⁶⁴ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 78.

4.3 La sobrevivencia y la inmortalidad del alma

En la última reunión que mantiene Apolodoro con Don Fulgencio, este le confiesa su miedo a la muerte, y le habla de lo que él denomina el erostratismo⁶⁵. Eróstrato quemó el templo de Éfeso para hacer imperecedero su nombre, para que de él se hablara, y poder vivir en las memorias ajenas. Nosotros, como ya no creemos en la inmortalidad del alma, al igual que Eróstrato, soñamos con dejar un nombre, para que el mundo no se olvide de nosotros. Erostratismo es lo que sufre Unamuno cuando trata de “sembrar semillas de eternidad” a través de sus obras y sus personajes, o cuando trata de hacer personaje de novela de si mismo, alimentado su ideal quijotesco, para inmortalizar así su nombre. Por lo cual, erostratismo implica la lucha por la sobrevivencia en el tiempo, para ser recordado en la historia de los hombres, porque nuestro autor, como el resto de literatos, también desea la gloria en este plano terrenal. De manera análoga a como transcurre la batalla entre la razón y la fe, se desarrolla en su alma una lucha entre el deseo de fama y gloria, y el anhelo íntimo y religioso de inmortalidad⁶⁶. La diferencia entre ambas la simboliza el conflicto entre lo que Unamuno llamaba el “yo histórico” o agónico, y el “yo *intrahistórico*” o contemplativo que late por debajo del primero.

En este sentido, el yo histórico hace referencia a la voluntad de querer dejar un nombre imborrable en las páginas de la historia. Pero Unamuno sabe que esto no es más que un sueño, vestido de orgullo, que aparece como el único remedio que nos salva del terror a la nada. Queremos salvar nuestra memoria, pero “¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que dure el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?”⁶⁷ He aquí el Unamuno *intrahistórico*, que por debajo del sueño histórico, anhela lo verdaderamente eterno.

⁶⁵ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 177.

⁶⁶ Abellán explica como después de la crisis unamuniana de 1924 a raíz de su destierro en Fuerteventura, esta idea coge fuerza en él, y en los años sucesivos en interés de Unamuno se centra con fuerza en poner de acuerdo el yo histórico y famoso, reconocido por la gente, con el yo concreto y eterno desconocido por el público. La tendencia de Unamuno es a restarle importancia al yo social, y aquí toma fuerza su concepción de la vida como un gran teatro donde no hacemos más que interpretar cada uno nuestro papel.

⁶⁷ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 87.

Cuando nos asaltan las dudas acerca de la inmortalidad de alma, y se nos quebranta la fe, entonces surge el ansia de perpetuar el nombre y la fama en la historia, que es solo una sombra de la verdadera inmortalidad. En el fondo, el mayor anhelo de nuestro autor es deshacerse de lo superficial que tiene el afán de sobrevivencia, “¡esa es doctrinas de endebles que aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes que lo son!”. Unamuno quiere seguir los pasos de su Quijote, y mantener inquebrantable su fe en la inmortalidad del alma. Está seguro de que, como dice Don Fulgencio, quien tenga fe en que no ha de morir nunca, sin un instante de duda, nunca morirá, pero si por un instante duda, entonces está perdido⁶⁸.

La categoría de *intrahistoria* en la filosofía unamuniana, cristaliza también, por extensión, en las realidades de los pueblos. A este respecto hace alusión a la deconstrucción de la historia cuando eliminamos lo falso que tiene de apariencia nacional. Lo que permanece es el residuo estable y eterno, determinado por la relación entre el hombre y la tierra, una expresión natural de la realidad y las comunidades, sepultada durante siglos por el poder de la historia. La función de la filosofía en este contexto es eliminar las capas de ilusión histórica para volver a conectar con lo elemental, donde reside verdaderamente el espíritu de los pueblos. De esta forma, Unamuno contrapone los conceptos de “patria” y “nación”. Nación como concepción pagana de los pueblos, que nace del sueño político de la historia, y la patria como algo popular, determinado por una organización social no atravesada por el derecho sino por la costumbre, por algo *intrahistórico*⁶⁹. De ahí la importancia que Unamuno otorga al

⁶⁸ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 179.

⁶⁹ De aquí proviene la mirada antieuropea unamuniana y, en la misma línea que Ángel Ganivet, de ensimismamiento. Recuperar las *intrahistorias* es la única posibilidad de salvar la vida espiritual española. Tanto en Unamuno como en Ganivet, esta resurrección de España viene de la mano de un socialismo religiosamente secundado. De donde surge la necesidad de defender una tesis ulterior: el socialismo no es una oferta Europea, sino que brota de la esencia misma de España. Este socialismo de aportación religiosa aspira a transformar el catolicismo en cristianismo, como constitución natural de la raíz más profunda española y su sentimiento completamente originario e inexplicable. El catolicismo lo identifica como algo supranacional que depende de una soberanía, que es, por tanto, político y relacionado con la categoría de historia, mientras que el cristianismo, es algo social, que no pasa por la construcción de un poder político organizado, identificado con la categoría de *intrahistoria*. De esta misma fuente proviene la crítica unamuniana al catolicismo como institución que ha fracasado en su fin de proteger la fe, pues ha querido racionalizarla, haciendo de la religión teología.

papel de la cultura y la sabiduría popular que emana del propio pueblo, en el ámbito de lo educativo, y de lo humano, que vienen a ser lo mismo.

El sustrato místico de la realidad de la *intrahistoria* es lo que nuestro autor llama el secreto de la vida, el secreto a partir del cual todos los demás brotan, que es el ansia de más vida, el hambre de eternidad. Unamuno lo cuenta así: “una vez, al oír un canto popular entonado por un zagal, y que le llegaba cernido en el perenne follaje de las pardas encinas, estremeciose y sintió como si oyera voces de otro mundo, no de otro mundo que se tienda allende al nuestro, sino de otro mundo que dentro del nuestro palpita; era como voces que brotaran de las entrañas mismas de las cosas”⁷⁰. Este es el mundo que subyace por debajo del mundo visible y ruidoso de la historia, el mundo de las *intrahistorias*, de lo vital por excelencia. El mundo de las pequeñas comunidades que viven alejadas del sueño político de la nación, y donde ocurre verdaderamente la vida⁷¹. Es en este plano de realidad, en consonancia con la verdadera identidad del pueblo, donde debemos buscar lo eterno. Este es la única fuente del verdadero saber para Unamuno, quien considera que todos somos hijos espirituales de nuestro pueblo, y que por tanto, nos corresponde vivir conectados con las realidades de la *intrahistoria*. Así, en el contexto educativo, afirma Unamuno contra la plaga de la erudición que el prestigio de la verdad no está en los intelectuales, está más allá de la historia, y más allá del sueño político. Precisamente esta idea es la que lidera su lucha contra los tecnicismos educativos y el intelectualismo, que como Avito, buscan separarse de esta dimensión y aislarse en los dogmatismos de la pura razón, que operan en el mismo plano que la abstracción de la historia.

⁷⁰ Miguel de Unamuno. *Intelectualidad y espiritualidad*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

⁷¹ Siendo el secreto de la vida, en ansia de más vida, de perseverar en su ser, el hambre de eternidad. Para justificar este anhelo Unamuno utiliza al propio Spinoza en su favor para demostrar su falta de fe. Así, en *Del sentimiento trágico de la vida*, en la parte III de su *Ética*, “cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser, no es sino la esencia actual de la cosa misma.” Es decir, dice Unamuno “el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. [...] Spinoza y yo no queremos morirnos nunca, y este anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual.” (33).

A lo largo de los siglos, ha sido nuestra no creencia en la inmortalidad del alma, y el ansia de fama y gloria en el mundo terrenal, lo que ha marcado el destino maldito de la humanidad desde sus inicios. Esto sigue contaminando nuestra sociedad, pues de él surgen la envidia y la guerra, que caracterizan el sueño político e histórico de las naciones. De manera que, la lucha por singularizarse y sobrevivir de algún modo en la memoria del prójimo, es lo que marca el carácter de la sociedad española. En este contexto, Unamuno combate contra la cultura castiza, y el catolicismo político de su sociedad, herencia del imperio español ya perdido, que se identifica con el deseo de sobrevivencia en la historia. España está envenenada por el sueño político de la nación, que tiene como única realidad aplastar a las *intrahistorias*.

4.3.1 La vida es sueño

¡Hay que producir, producir lo más terrible en todos los órdenes,
al menos coste, y luego que desfallezca el género humano,
al pie de la monumental torre de Babel, atiborrada de productos,
de máquinas, de libros, de cuadros, de recuerdos de mundana gloria,
de historias!

Miguel de Unamuno

Hemos estudiado como el positivismo se introduce en España como una corriente difundida por la burguesía contemporánea, una clase social que se adscribe a esta ideología buscando autoafirmar su posición apoyándose en la idea de progreso para garantizar su propia estabilidad. Sin embargo, no deja de ser un progreso en manos de unos pocos, se trata de un capitalismo ordenado bajo la dirección férrea de las élites científicas y sociales. En este contexto, Unamuno empieza a desconfiar del progreso científico cuando se da cuenta de que este no viene acompañado de un progreso espiritual. En sus *Reflexiones sobre la regeneración de España*, critica a aquellos

intelectuales, eruditos de la razón y la ciencia, que buscan que España se embriague con el ideal del progreso como única forma de regeneración del país.

El ideal del progreso, al estar encarnado por las élites científicas e intelectuales, ocurre en las capas de la historia donde gobierna la avaricia y el afán de sobrevivencia, que aleja al pueblo de la realidad de su *intrahistoria*. Esto ocurre porque, “una vez resuelto del problema de la vida, el del pan -el que responde al principio de conservación- convertiríase la Tierra en un infierno, por surgir con más fuerza la lucha por la sobrevivencia”⁷². Es decir, el problema de la perduración de la memoria se da tanto en los hombres individuales como en los pueblos. Esto explica que el proceso de “positivización” de la sociedad española respondiera a los intereses de las clases dominantes, que en su esfuerzo por sobrevivir entre los hombres, se extiende a todos los órdenes de la vida, apoyándose en el impulso de los avances científicos para legitimarse. Resultando, por ejemplo, en el ya mencionado darwinismo social que ofrecía garantías a las élites triunfadoras.

La paradoja está en que la enfermedad primera, la conciencia como conocimiento de lujo o exceso, que despierta una vez satisfecho el instinto de conservación, es la condición esencial de eso que llamamos progreso, y el progreso mismo a su vez, la enfermedad (ob., cit., 37). No somos capaces de creer en la inmortalidad del alma, nos dejamos vencer por las dudas, y buscamos ocultar nuestro miedo mediante el afán de sobrevivencia en el tiempo, una falsa eternidad, que al igual que el ansía de progreso, se convierte en una superstición degradante. Se ha hecho de él un abstracto y un ídolo, una forma concreta de avaricia.

Unamuno defiende en su ensayo *La vida es sueño* que España es un pueblo que “se levantó en masa, sin organización central alguna, tal cual es, contra los ejércitos de Napoleón, que nos traían progreso. No lo quiso [...] Vislumbró que no le dejaría el

⁷² Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012, 86.

progreso soñar en paz, que se le convertiría en una pesadilla, y resistió” Es decir, que este imaginario unamuniano que pretende rechazar el ideal del progreso y hacer un llamamiento hacia la interioridad española, no es nuevo, es estructural, brota de la esencia misma del pueblo español, como constitución natural de su raíz más profunda. Ante la hegemonía del progreso el autor reivindica “¡que le dejen dormir y soñar su sueño lento, oscuro, monótono, el sueño de la buena vida rutinaria!”. De nuevo el mundo de las *intrahistorias*, del mundo invisible que se vive por debajo de la ilusión de la historia que promueve el ideal del progreso. Por que, “¿qué es un progreso que no nos lleva a que muera cada hombre más en paz y más satisfecho de haber vivido?”

Por consiguiente, los sistemas educativos basados en ideales positivistas, contra los que se revuelve Unamuno, responden asimismo a esta necesidad de la clase social hegemónica de la burguesía contemporánea, de legitimar el progreso y los avances científicos, y reflejan estos mismos ideales. Como la consecuencia es aplastar las *intrahistorias*, esto no produce más que muerte. De ahí el sentido de la crítica unamuniana contra el positivismo. El ruido del progreso y de la ciencia sólo hace que sea imposible oír “las aguas profundas de las entrañas insondables del espíritu”. Los ideales burgueses y positivistas tienen como único resultado acabar con la cultura y las identidades particulares, donde reside, en contra de lo que los intelectuales puedan pensar, la verdadera sabiduría para nuestro autor.

Los intelectuales, los eruditos científicos, los avaros de progreso y afán de sobrevivencia histórica, no pueden sentir como siente el pueblo la vida. Están convencidos de que viven mejor los ciudadanos cuanto más ciencia y cuanto más prestigiosa la nación. Ante esta postura, hay que tener en cuenta que Unamuno no niega ni rechaza los avances científicos, lo que critica es ese progreso con mayúsculas, y maldice el precio a pagar por él, que lleva al pueblo a enterrar su voz de sabiduría eterna bajo el yugo de de la ciencia y el trabajo. Enredar a los hombres en la lucha por la vida

histórica de la nación, solo los contamina de avaricia, los distrae y aparta de la lucha por su propia vida eterna⁷³.

De manera que, la cultura española es fuente de religiosidad, pero también es presa de las miserias que acompañan a la fiebre por el dogma y el ideal del progreso. Su origen es fundamentalmente la envidia, que nace del fracaso de la fe en la inmortalidad del alma, que ha sido sustituido por el ansia de sobrevivencia entre los hombres. Esto es lo que imprime el carácter de nuestra sociedad. En esta actitud, Unamuno encuentra un paralelismo con el mito de Caín y el asesinato de su hermano Abel, del cual dice que no fue una lucha por el pan, sino por sobrevivir en la memoria divina. Abellán nos lo explica de la siguiente manera: “ambos aspiraban a lo mismo, a perpetuar su nombre a los ojos de Dios, inmortalizarse en su presencia. Caín, sin embargo, no lo consigue, y se apoderan de él dos sentimientos, la envidia hacia su hermano y la necesidad de sobrevivir en la memoria de los otros hombres, para lo que construye la ciudad de Henoc”⁷⁴ Se convierte así, el envidioso, en el que promueve el desarrollo de la historia humana, apareciendo como el primer pecado del hombre sobre la tierra. Unamuno dirá que la envidia es la plaga de nuestras sociedades, y el fermento de la sociedad española. El progreso, denuncia el autor, no puede ser a costa del empobrecimiento de nuestra cultura, y del empobrecimiento del enriquecimiento personal. Los intelectuales que creen en sus raciocinios en contra de la inmortalidad, a medida que pierden la fe, buscan la realización del destino de España a través de la historia, se empeñan en buscar ahí lo eterno, en lugar de buscarlo dentro del propio tiempo.

En cambio, el sueño de la vida es el sueño del amor, el que late bajo el bípodo implume de la leyenda, en las realidades eternas de la *intrahistoria*, donde el pueblo vive su vida tranquila al margen de los intereses de la historia, “ignorante de su recuerdo

⁷³ Miguel de Unamuno. *La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

⁷⁴ José Luis Abellán. *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (1987-1936)*. Tomo V (II). Madrid: Espasa-Calpe, 1988, 266.

histórico, echa la siesta el pastor”. Lo eterno de las *intrahistorias*, es la realidad de los anhelos de nuestro corazón, donde se halla la verdadera inmortalidad, y donde nos convertimos en mejores personas, porque nos aleja de la avaricia que conlleva buscar la gloria y la fama en lo histórico. Es la forma que libera el corazón de la vanidad y el odio. Este es el sentido profundo del amor.

5. CONCLUSIONES

5.1 ¿Es que acaso no hay genios poetas?

Cuando despierta en Apolodoro su conciencia individualizada, este comienza a cantar cancioncillas absurdas, que le despiertan al juego de crear, balbuceando palabras sin sentido. Se va haciendo así la conciencia en los primeros años, “por amor a la leyenda y al absurdo”, como aquello que nos libera de la lógica, y que abre paso a una personalidad independiente. Desea entonces el futuro genio hacerse poeta, creador. Sin embargo, Avito y Don Fulgencio ignoran la naturaleza propia del niño. Critican su sueño de ser escritor, pues no conceden realidad objetiva a las creaciones del amor. “¿Es que acaso no hay genios poetas?” replica Apolodoro. La respuesta de Avito es tajante: el genio moderno no puede ser más que científico, erudito, intelectual, ¡el arte no es racional!

Esta respuesta tiene su fundamento en la diferencia que marca Unamuno entre los dos tipos de conocimiento. El conocimiento que surge para poder vivir, que lleva la ciencia en su seno, y el conocimiento que sobrepuja al necesario para la vida, conocido como el saber por amor al saber. Del primer tipo de conocimiento surge el mundo exterior que percibimos, que está al servicio de nuestro instinto de conservación personal. Así, nuestro conocimiento acerca de realidad del mundo visible responde no más que a las necesidades de nuestro instinto por conservar la propia vida. Del segundo tipo de conocimiento, surge el mundo invisible, fruto de la fantasía puesta al servicio de la razón. Este es el origen de la conciencia individualizada de cada uno, que surge de nuestro diálogo interno. En un principio, puede parecernos que la realidad del mundo visible es más verdadera que la que procede del mundo invisible, cuando esta, en realidad, nos es mucho más cercana, pues sólo en ella puede el hombre satisfacer sus anhelos más profundos.

Ambos tipos de conocimiento responden a una necesidad, ya que para Unamuno, todo conocimiento tiene una finalidad. El conocimiento para la vida nos sirve para conservarnos en nuestro ser, y es común al hombre con los animales. Mientras que la filosofía satisface una necesidad reflexiva del ser humano, que tiene una realidad igualmente válida que otras necesidades objetivas que se sitúan fuera de nosotros en el mundo visible. Esto es algo que Avito, y los sistemas positivistas no tienen en cuenta.

El hombre, por su ser hombre, sufre un exceso de conciencia, que le impone un destino trágico, vive su existencia en la desesperación de un conocimiento que lo empuja más allá de la vida de manera irremediable. Es decir, el ser humano tiene un comparativo existencial distinto al resto de animales, capaz de una conciencia reflexiva, que lanza preguntas acerca del origen de las cosas y nuestro destino final, y que responde a una necesidad de comprender o no el mundo, que brota del sentimiento hacia la vida misma.

Esto es lo que Unamuno llama el origen afectivo del conocimiento filosófico, que busca, en última instancia, saciar la curiosidad de saber que será de nosotros más allá de este mundo. Por ello, lo considera un conocimiento de exceso, porque no sirve a la vida, sino que la sobrepuja. En nuestra opinión, en este sentido, hacer filosofía en tanto que hombres,⁷⁵ es una forma de dignificar la vida humana más allá de la vida animal. No se trata simplemente de un saber por amor al saber, sino que responde a la necesidad de responder a ciertas preguntas que nos son innatas por nuestra condición, y que por lo trágico de nuestra existencia no podemos ignorar. De lo contrario, estaremos renunciando a nuestra humanidad. El hombre es un animal enfermo, pero esa enfermedad es la esencia misma de lo humano.

Ocurre pues, con ciertas mentalidades intelectuales y dogmáticas como la de Avito, que permanecen encerrados en el mundo visible. Sus mentes, cargadas únicamente de

⁷⁵ Nos referimos, en términos unamunianos, a hombres de carne y hueso, que hacen filosofía con la cabeza pero desde el corazón, ya que esta es la única manera de abordar las inquietudes que son propiamente humanas. Este debe ser el único *telos* de la filosofía.

pura razón y ciencia, sólo conceden validez a aquello que perciben y pueden medir y clasificar. Su falta de espiritualidad consciente, como diría Unamuno, les impide acceder el mundo invisible que late por debajo del primero, mostrando una incapacidad para comprender el mundo en toda su integridad y complejidad. Por ello invalidan todas las creaciones del amor que tienen ahí su origen. Los hijos del amor y la fantasía, como son el arte, la poesía, o la literatura, son rechazados por sistemas positivistas, por ser de origen afectivo, como si esta dimensión no perteneciese al ser humano de la misma manera que lo racional. Unamuno hace del amor la realidad última de las cosas, para demostrar la importancia de su papel en la vida del hombre pensante, y sobretodo sintiente. Incluso cuando compara a la vida con novela o con teatro, donde cada uno crea su propia personalidad, o interpreta el papel que le han asignado, hace del amor la inmensa realidad que al teatro envuelve.

Así, si conectamos todos los elementos de la filosofía de Unamuno que hemos identificado en este trabajo, con el contexto educativo, el amor estaría en el centro de una educación de carácter existencialista. El amor y la fe, como analogías de lo vital e irracional, florecen en el suelo de la *intrahistoria*, el sustrato de la cultura y de la sabiduría popular. Por ello, es esencial que estos aspectos también estén presentes en el ámbito educativo, cuyo objetivo debe ser la formación de personas únicas, lo que se convierte en un imperativo educativo para Unamuno. Esto sólo es posible si se hace desde el amor hacia la fantasía que brota de nuestro diálogo interior, y en consonancia con la identidad particular de cada pueblo. Lo cual no quiere decir que la dimensión racional del ser humano se desdeñe por completo, al contrario, no podemos deshacernos de ella porque forma parte del sentimiento trágico de nuestra existencia. Ahora bien, la educación positivista, que tiene como único referente la razón antivital, es presa de dogmatismos que esclavizan a la fantasía, de manera que, el *telos* de la educación, que debe ser formar personas insustituibles, queda truncado, y en su lugar, los dictados de la lógica y el sentido común, sólo traen consigo una homogeneización de la mentes en el plano de la historia, y por consiguiente, alumnos que no son capaces de sentir como sueña la vida por debajo de la realidad visible.

Si concedemos realidad objetiva al mundo exterior y visible del cual surge la ciencia, no debemos negársela al mundo invisible y las creaciones del amor. Sin embargo, esta actitud de desprestigio hacia los saberes con origen afectivo, que caracteriza al pensamiento intelectual dogmático, contra el que se revuelve Unamuno en *Amor y pedagogía*, sigue presente nuestra sociedad y en sus sistemas educativos. El problema es que el auge de las ciencias positivas y la excesiva importancia que se le continúa dando a este tipo de conocimiento, mantiene anclada la educación de nuestros alumnos en esa mentalidad basada en la ciencia y la razón. Sin ir más lejos, sólo hay que observar quienes son considerados los genios de la clase. Por norma general, serán aquellos alumnos que sean buenos en matemáticas, biología, física, etc, es decir, aquellas asignaturas que se centran en trabajar sobre las capacidades que operan en el mundo visible. En cambio, los estudiantes que sobresalgan en arte, literatura o filosofía, es decir, aquellas asignaturas que se refieren al mundo invisible y que tratan también con lo afectivo, no llegarán nunca a ser considerados entre los mejores alumnos.

De esta manera, Unamuno anticipa con su crítica, una determinada actitud que sigue perpetuándose en la actualidad y cuyos intereses se reflejan en las aulas. Esto conlleva un peligro, no sólo por el desprestigio de los saberes que pertenecen al mundo invisible, sino porque genera una cierta pobreza para la sociedad, que se ve incapacitada para dar respuesta a sus inquietudes vitales. Algo inherente y que es propio del ser humano pero que es silenciada por la aplastante hegemonía de la dimensión racional, que sigue unida al ideal del progreso. Además, conlleva una torpeza emocional para el individuo, debido a la precariedad con la que se trata el sentimiento y la comprensión hacia la propia vida en las escuelas.

Apolodoro es el resultado de esta confusa educación. Desde pequeño está condicionado por el destino que su padre y Don Fulgencio (o que nuestros sistemas educativos) tienen pensado para él. Se suicidó por que su vida estaba falta de dignidad, su fracaso amoroso, su fracaso como poeta, y su fracaso como genio le hacían sentirse

un miserable. El mundo visible para Apolodoro, como le ocurre Unamuno, era una jaula de barrotes estrechos, y privado de su anhelo de amor, decide entregarse a la única forma que encuentra de eternizarse: la muerte.

565.2 El advenimiento del genio ¡Pobre conejillo!

Unamuno, como profesional de la enseñanza, lucha contra los saberes enciclopédicos y dogmáticos dentro de las aulas. En *Amor y pedagogía*, esconde bajo la burla una caricatura del espíritu español de la época, y como catedrático, se revela contra él rompiendo con la manera tradicional de dar las clases. Con el objetivo de animar a sus alumnos a pensar por sí mismos, quiere hacerles ver que la verdadera sabiduría no solamente está en los libros. Unamuno teme, que la manía de las clasificaciones acabe contagiando también a los jóvenes, el único futuro para España, y quiere salvarlos de acabar enterrados entre formalismos, lo que conlleva la muerte espiritual. “El niño es del Estado, y debe ser entregado a los pedagogos -demagogos- oficiales del Estado, a los de la escuela única. ¡Pobre conejillo!, ¡Pobre conejillo! exclamaba Apolodoro⁷⁶. El pobre Apolodoro se suicidó. Haga Dios que no tengan que suicidarse -mental y espiritualmente, se entiende- nuestros Apolodoros.”⁷⁷

Apolodoro, momentos antes de quitarse la vida, dirige sus pensamientos a Clarita, su amada, a quien le dedica unas palabras; “¡que hagas hombres de carne y hueso, que con el compañero de tu vida los hagas, en amor, en amor, en amor y no en pedagogía!” El joven genio llamaba a Clarita “mi pedagogía viva”, en contraste con la pedagogía inerte de su padre, que pretende convertirle en una abstracción de hombre. En contraposición, Unamuno reclama una educación para la vida. Al igual que la filosofía no puede ser obra de especialización, sino de integración, la educación debe formar al

⁷⁶ Se refiere a un pasaje del libro de *Amor y pedagogía*, cuando Apolodoro, siendo aún un niño, visita la policlínica del Doctor Herrero. Exclama “¡pobre conejillo!” cuando ve a uno de los animales con los que se hacían experimentos en la clínica.

⁷⁷ Miguel de Unamuno. *Amor y pedagogía*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2019, 144.

hombre integral, de lo contrario estaremos deshumanizando a nuestros Apolodoros. Unamuno identifica la muerte del joven con el futuro de las siguientes generaciones españolas, potencialmente enfermas, víctimas de la manía de contaminar los métodos de enseñanza de formas antivitales.

Hemos visto que el imperativo educativo unamuniano “se tu mismo, único e insustituible”, cobra sentido a través de la fantasía puesta al servicio de la razón. Esto no se puede alcanzar mediante la reducción de lo humano a lo científico y la lógica⁷⁸, puesto que la concibe como homogénea y castradora del principio vital y creativo de cada alumno. La consecuencia directa de todo esto, es la homogeneización de las mentes y la espiritualidad de las jóvenes generaciones. El esfuerzo por diferenciarnos, por pensar fuera del sentido común y de lo que dictan los saberes enciclopédicos, es lo que nos constituye como personas únicas, capaces de pensar por si mismas. Esta importancia que se le concede a la personalidad se refleja en un detalle del prólogo-epílogo a la segunda edición de nuestro libro, dónde Unamuno dedica la obra al lector, y no a los lectores. Esto es importante porque se trata de un recurso para dirigirse a la íntima individualidad de cada uno, y no a la masa⁷⁹.

En relación a este principio educativo que hemos caracterizado como existencialista, los alumnos deben ser educados en relación a los rasgos espirituales de su propio

⁷⁸ Hay que hacer hincapié en que al igual que Unamuno no rechaza los avances científicos, tampoco niega la lógica como disciplina. En este sentido, creo que debemos entenderla como una herramienta que nos puede ser útil para alcanzar el *telos* de la educación de desarrollar el espíritu crítico. El problema está en que Unamuno la identifica con una lógica escolástica, antivital, y con la estandarización de los métodos de enseñanza, basados en una formalización de los saberes, que hacen de la educación algo apartado de las realidades a las que se refieren. Ahora bien, la lógica como herramienta para el diálogo filosófico, puede ayudar para que se den en las aulas las condiciones para el buen pensar. Por ejemplo, nos sirve para diferenciar entre las inferencias que son válidas o no, para extraer conclusiones de manera apropiada. El objetivo es que los alumnos comprendan mejor aquello que piensan, y porque piensan y sienten de esa manera, aprendiendo a identificar aquellos rasgos que definen su pensamiento y su forma de estar en el mundo. Esto les ayudará a desarrollar sus propias ideas acerca de la realidad y su contexto.

⁷⁹ En su artículo *La crítica de Unamuno hacia la pedagogía en cuanto ciencia independiente*, José Marcoco Santos, de la Universidad de Salamanca, aporta seis motivos por los cuales Unamuno se ha alejado de la pedagogía entendida bajo estos términos de ciencia y razón, que le hacen perder su sentido último. Estos son; la anulación de la personalidad como consecuencia de la homogeneización de la sociedad, la artificialización de la tarea de aprender y de enseñar, como resultado de restarle importancia a los contenidos en favor del cómo se enseña, la reducción simplista de la realidad, fruto de la aplicación de los ideales positivistas a todos los ámbitos de la vida, y por su formalismo educativo, que da lugar a un tecnicismo mecanicista que trata a los alumnos como si fueran “botijos vacíos”.

pueblo, para que la formación de la personalidad se haga a partir de la individualización del espíritu colectivo, pero manteniendo siempre el espíritu crítico. Es decir, para que la personalidad no acabe siendo una expresión no individualizada de lo enseñado, el hombre no puede ser únicamente un producto cultural, sino un productor de cultura.

A este respecto, es interesante el ensayo de Unamuno *Almas de jóvenes*, donde recoge algunas de las cartas que intercambiaba con sus discípulos, entre ellos Ortega y Gasset. Ambos tratan el tema del advenimiento del genio y por qué este no surge de entre los jóvenes españoles. El autor responde a Ortega, quien previamente pregunta a su maestro “¿es que acaso no hace falta saber para pensar?”. Unamuno le advierte que él nunca ha condenado el estudio, al contrario, sin embargo, más que leer, le contesta, para saber hay que observar lo que pasa a nuestro alrededor, y mantenerse conectado a la realidad de la *intrahistoria*. Años más tarde, algunas lecciones de Ortega quedarán recogidas en *Sobre el estudiar y el estudiante*, donde habla sobre el estudiar como una de las formas de transmitir la propia cultura. Ahora bien, esto se convierte en una falsedad, si la enseñanza consiste simplemente en introducir en la mente un repertorio de ideas muertas. Entonces la cultura recibida no será auténticamente asimilada, y quedarán nuestros Apolodoros incultos, bárbaros. Por lo cual, tan importante es educar a partir de la propia cultura, como en la capacidad para asimilar los saberes acumulados y saber reflexionarlos.

Unamuno hace tanto hincapié en el sustrato cultural porque estaba muy preocupado por el “problema de España” y el futuro de las siguientes generaciones. Cuando se cartea con sus estudiantes, les anima a que no aguarden a la llegada del genio, ya que este sólo surgirá si ellos tienen fe y lo crean desde ellos mismos.

Nuestro autor siempre habla de la fe y la fantasía como una facultad superior, como distintivo de la filosofía de los hombres fuertes: la fantasía nos revela la inmortalidad y la fe nos mantiene en esa esperanza. Aquí encontramos un reflejo del genio como el héroe Don Quijote, quien modela la realidad a fuerza de su inquebrantable fe. El genio

encarna la figura de los hombres espirituales, los que no sólo piensan con el cerebro, sino con la carne, con los huesos y con el alma, que alberga el amor, la fe y los anhelos más profundos. La esperanza del genio debe provenir de los propios jóvenes, como un anhelo de cada uno. No debemos esperar en la quietud a que este llegue, “para que llegue el genio, hay que hacerse digno de él; hay que provocarlo. Si nuestros jóvenes creyeran de veras en el advenimiento del genio, lo habrían producido ya, sacándolo de ellos mismos; si tuviesen fe en el genio, habrían hecho al genio, porque la fe crea su objeto”⁸⁰, al igual que el Quijote convierte los molinos en gigantes. La similitud entre la figura del genio y la del Quijote, reside también en el hecho de concebir ambas como el resultado del alma colectiva individualizada y el nodo espiritual del pueblo. El genio es hijo espiritual de su pueblo, de la misma manera que lo es el hidalgo manchego, que refleja los deseos y anhelos españoles que laten por debajo de la historia.

En conclusión, Unamuno quiere una educación para el hombre de carne y hueso, que vive y siente en comunidad, no para el bípodo implume de la leyenda, que habita en abstracciones. El animal racional, muerto espiritualmente, no comprende la vida y el sentimiento mismo que de ella nace. Los métodos de enseñanza que solo atienden a esa dimensión, basados en ideales positivistas, sólo traen consigo la homogeneización de los saberes y de los estudiantes. Ahora bien, Unamuno siempre ha sido profesor, preocupado por la situación de los jóvenes y la enseñanza en España, es por ello que no debemos entender su crítica como un rechazo de todos los métodos a la hora de enseñar, lo que rechaza son los dogmatismos que no permiten a los estudiantes salirse de las fórmulas pedagógicas que se le imponen. En este contexto, Unamuno deja en manos de los propios jóvenes el despertar espiritual de su generación, animándoles a rebelarse ante todo aquello que representa la pura razón en el sistema filosófico unamuniano, y avanzar en el camino de la construcción de la propia personalidad. Para ayudarles, Unamuno el catedrático rebelde, el profesor inconformista, fue un revolucionario en la manera de dar sus clases. Aunque en última instancia el poder está en manos de los

⁸⁰ Miguel de Unamuno. *Almas de jóvenes*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

alumnos, quiere evitar que sus raíces se encuentren con roca dura impenetrable, quiere darles hambre de vida, para que sus raíces broten fuertes, por muy hostil que el ambiente sea, porque esas raíces son el secreto del alma.

Así concluye nuestro recorrido, con un fragmento de *El secreto de la vida*, que capta la esencia, ya que no quisiera el autor imponer forma alguna, de un sistema educativo basado en el existencialismo unamuniano: “Se dice, y acaso se cree, que la libertad consiste en dejar libre a la planta. [...] Y la libertad no está en el follaje, sino en las raíces, y de nada sirve dejarle al árbol libre la copa y abiertos de par en par los caminos del cielo, si sus raíces se encuentran, al poco de crecer, con roca dura impenetrable, seca y árida, o con tierra de muerte. Aunque si las raíces son poderosas y vivaces, si tienen hambre de vida, si proceden de semilla vigorosa, quebrantarán y penetrarán las rocas más duras y sorberán agua del más compacto granito”⁸¹.

⁸¹ Miguel de Unamuno. *El secreto de la vida*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

6. BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J.L. *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (1987-1936)*. Tomo V (I). Madrid: Espasa-Calpe, 1988.

ABELLÁN, J.L. *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (1987-1936)*. Tomo V (II). Madrid: Espasa-Calpe, 1988.

BLANCO CENDON, F. <<Estudio teórico práctico sobre *Amor y pedagogía*, de Miguel de Unamuno>> *Journal of Inquiry and Research*, 104, 83-95, 2016. [En línea] (última revisión 23-11-2020) < <https://core.ac.uk/reader/147856160> >

DIAZ-PETERSON, R. <<*Amor y pedagogía*, o la lucha de una ciencia por la vida>>. *Revista mensual de cultura hispánica*, número 384, 549, Junio 1982.

FERNÁNDEZ LÍRIA, C. *¿Para qué servimos los filósofos?* Madrid: Catarata, 2012.

FIORASO, N. <<*Amor y pedagogía*. Un ejemplo de dialéctica entre ciencia y vida en Unamuno>> [En línea] (última revisión 23-11-2020) < https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjNg4HoxZntAhXCuHEKHe3LAd0QFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F2660399.pdf&usg=AOvVaw2Gee3I_wgmhKnx--gY17jg >

MARÍAS, J. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.

La aventura del pensamiento 13 (15-10-2013) [archivo de video en línea] (última revisión 23-11-2020) < <https://www.youtube.com/watch?v=pE0Yi3U9xic&t=511s> >

LIPMAN, M. SHARP, A. M. OSCAYAN, F. S. *La Filosofía en el aula*. Madrid: Ediciones de la torre, 1998.

MAROCO SANTOS, E.J. <<La crítica de Unamuno hacia la pedagogía en cuanto ciencia independiente>> *Educação & Realidade*, vol. 43, núm. 3, 2018. [En línea] (última revisión 23-11-2020) < <https://www.redalyc.org/jatsRepo/3172/317255604017/html/index.html> >

RABATÉ, Colette y Jean- Claude. *Miguel de Unamuno (1864-1936). Convencer hasta la muerte*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.

RTVE (19-03-2018) *Imprescindibles - Unamuno, el pensador apasionado*. [archivo de video en línea] (última revisión 23-11-2020) < <https://www.rtve.es/alacarta/videos/imprescindibles/imprescindibles-unamuno-pensador-apasionado/4529287/> >

R. OLSON, P. <<*Amor y pedagogía en la dialéctica interior de Unamuno*>> Edición digital a partir de Actas del III Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : celebrado en México D.F. del 26-31 de agosto 1968, México, Asociación Internacional de Hispanistas. El Colegio de México, 1970, pp. 649-656. [En línea] (última revisión 23-11-2020) < <http://www.cervantesvirtual.com/obra/amor-y-pedagogiaen-la-dialectica-interior-de-unamuno/> >

UNAMUNO, M. *Amor y pedagogía*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

UNAMUNO, M. *El caballero de la triste figura. Ensayo iconológico*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *La vida es sueño. Reflexiones sobre la regeneración de España*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *La educación*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *Intelectualidad y espiritualidad*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *Almas de jóvenes*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *El secreto de la vida*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

UNAMUNO, M. *Civilización y cultura*. Ensayos. Obras completas, VIII. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2007.

Universidad de Salamanca (15-10-2018). *Vencer no es convencer. Unamuno toma la palabra*. [archivo de video en línea] (última revisión 23-11-2020) < <https://www.youtube.com/watch?v=CSNtLMhcVSc&t=2741s> >

