

JOSÉ CARLOS BALLÓN

## UNAMUNO: IDENTIDAD Y CULTURA MODERNA

---

*Resumen:*

En este artículo se reflexiona sobre las conexiones liberadoras existentes entre el discurso filosófico y la poesía, exploradas por el gran pensador español Miguel de Unamuno, así como sobre su concepción del lenguaje en tanto instrumento vital para la constitución de las identidades culturales en las sociedades modernas.

Se sostiene así mismo la tesis de que el vitalismo filosófico de Unamuno, constituyó una crítica radical al discurso filosófico moderno que inaugurara Descartes y culminara con Hegel y una nueva teología positivista. Dicho discurso filosófico habría institucionalizado una suerte de narrativa realista, que al hegemonizar el sentido común de la cultura moderna termina asfixiando de una manera autoritaria la conformación de identidades individuales y culturales dialogantes e igualitarias que inspiraron los ideales originarios de la ilustración.

*Palabras clave:*

Unamuno, Lenguaje, Filosofía y Poesía, identidad.

---

Todos sabemos que Unamuno —el mayor de la generación del 98— publicó más de seiscientos ensayos cortos y veinticinco libros de ensayos, alrededor de ochocientos artículos periodísticos, trece novelas, más de ciento cincuenta cuentos, y que publicó ocho libros de poemas y escribió casi dos mil poemas. Para acometer la hazaña de orientarnos en algunos rincones de este océano literario, utilizaremos como guía sus llamados tres máximos ensayos filosóficos: *En torno al casticismo*, de 1895, *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1912 y *La agonía del cristianismo*, de 1925.

El único género que al parecer no pudo publicar fue el autobiográfico, tal vez porque su único referente hubiera sido la escritura misma, mejor dicho, las criaturas que a su vez lo crearon a él como mito. El otro –el que no se eternizó como sus ficciones– murió en Salamanca en diciembre de 1936 a los 72 años, bajo arresto domiciliario del régimen franquista. No fue esa la primera vez que la intolerancia buscó silenciarlo. Tal vez simplemente murió cercado por el mismo mundo de incomunicación sobre el que escribió toda su vida.

Voy a sostener la aparentemente peregrina tesis, de que su prolífica producción escrita no tiene por ello otra explicación que el hecho de que él mismo fue una creación del lenguaje. O, dicho de otra manera, resultado de un sentimiento obsesivo por demitificar la falacia individualista que reduce la significatividad del lenguaje a una “expresión” de la subjetividad aislada del autor, así como la falacia naturalista del positivismo que lo refiere a un “reflejo” o “copia” especular de hechos y cosas. Y también voy a sostener que este objetivo tiene consecuencias liberadoras revolucionarias para el mundo de la vida contemporánea, que fluctúa entre un individualismo mezquino y un autoritarismo opresivo de los individuos reales, o de “carne y hueso” como él gustaba llamar,

En sus obras, no existe el tradicional autor autoritario, que manipula personajes ficticios y lectores pasivos, cautivados por el poder de su verosimilitud narrativa, tal como reclamaba la poética aristotélica. Por el contrario, sus personajes nos parecen irreductiblemente inverosímiles, porque no representan a ningún otro análogo de un supuesto mundo real, ni a los demiurgos interiores de un divino autor-creador. Todo lo cual nos obliga a entablar un diálogo recreador con diversas voces que suponen individuos irreductibles. ¿Cuál podría ser el origen de esta obsesión dialógica? y ¿qué es lo que pretende mostrar?

*Política: el horror al trabajo*

Un buen punto de partida podría ser su agitada vida política. Tras una corta época de militancia socialista –entre 1894 y 1897– en 1901 fue nombrado rector de la Universidad de Salamanca, de la cual es destituido por Alfonso XIII en 1914. Es desterrado en 1924 por la dictadura de Primo de Rivera. Elegido y destituido nuevamente por la Segunda República y elegido y destituido finalmente por Franco.

No estamos ante la imagen de una identidad personal que soporte una lectura ideológica continua. Aunque los motivos de su conflicto con el poder fueron siempre los mismos: su independencia e inmanejabilidad, con y por el poder. Imagen pública contradictoria que –al no poder ser calificada de oportunista– ha sido atribuida a la de un hombre vanidoso. “Perdónalos señor –exclamó Machado ante su muerte– porque no saben lo que han perdido”.

En realidad, se trata de una muy familiar paradoja que desgarrará al intelectual que vive en este siglo XX los procesos de modernización en nuestro mundo hispano, ibérico y americano. Por ello, tal vez, la gran popularidad que también tuvo en nuestro medio.

Esta historia paradójica se podría resumir en el siguiente círculo vicioso: Se pretende la modernidad desde el Estado, y con ello se le reduce a un problema jurídico-político, mientras se deja intacta una racionalidad cultural que recrea relaciones de servilismo que bloquean todo proceso de individuación social, lo cual reproduce necesariamente el autoritarismo del poder, el que a su vez bloquea toda democratización social moderna.

Posiblemente la primera época socialista del joven Unamuno estuvo guiada por esta preocupación ilustrada y regeneradora de la institucionalidad española: modernizar su administración estatal, modernizar su educación y desde la proletaria e industrial Bilbao, criticar duramente lo que llamó, el “castizo horror al trabajo” de la sociedad española.

En una palabra: europeizar España –“la Turquía europea”, como la llamaba Marx– cuya Reforma castiza fue impedida –según

el joven Unamuno— por el proteccionismo inquisitorial católico: “No dentro, fuera, nos hemos de encontrar”. Pero el expediente imitativo tarde o temprano desembocó en la frustración política.

Probablemente desde antes de 1905, Unamuno va a sospechar la existencia de una raíz más profunda de la contradictoria identidad cultural hispánica, que la mera transferencia formal de la institucionalidad jurídico-político-religiosa propugnada por la racionalidad ilustrada moderna. Ésta parece más bien ocultar el problema. No es un problema de identidad institucional externa, sino de identidad vital, previa a la racionalidad institucional externa. La contradicción política parece entonces trasladarse a la moral interior.

Aranguren ha sugerido con cierta verdad el “origen protestante del modo unamuniano de sentir y pensar”. Pero el cambio es filosóficamente más complejo. Y tiene que ver con un peculiar entendimiento del giro kantiano, que el propio Unamuno caracterizó como el “salto de la Crítica de la razón pura a la Crítica de la razón práctica”<sup>1</sup>. Se tratará para él de una contradicción en la concepción misma de la racionalidad discursiva moderna.

Dicha contradicción la explicó él mismo desde el exilio en su libro de 1926, *Cómo se hace una novela*:

...me preguntan si es que puedo volver a España, si hay alguna ley o disposición del poder público que me impida la vuelta y *me es difícil explicarles, sobre todo a extranjeros*, por qué no puedo... porque no podrían callarme ni dejar de acusarles, y si vuelvo a España y acuso y grito en las calles y las plazas la verdad, mi verdad, entonces mi libertad y hasta mi vida estarían en peligro, y si las perdiera *no harían nada los que se dicen mis amigos y amigos de la libertad y de la vida*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Miguel de Unamuno; *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, 1984, SARPE, p. 27.

<sup>2</sup> Miguel de Unamuno; *Obras Completas*. Madrid, 1958-1961, Afrodísio Aguado, vol. VIII, pp. 744-745.

Como señalaba análogamente González Prada sobre el caso peruano, no sólo es un problema del abuso de los de arriba, sino también del servilismo de los de abajo. Aquí emerge el desgarramiento y aislamiento indeseado del intelectual cuyo oficio es la palabra. Ante la ausencia de individuos, el diálogo está cerrado, la palabra devaluada. “¿Y si después de tanta palabra, no sobrevive la palabra?” (se preguntaba por ello nuestro Vallejo). Ahí tal vez reside la clave de la obsesión unamuniana por explorar en sus escritos todas las formas posibles de un diálogo continuo con el lector.

### *Lenguaje y diálogo*

Ya en su primera novela de 1895 *Paz en la guerra*, se planteaba el problema de la incomunicabilidad que fluye de nuestra realidad social heterogénea y fragmentada por los poderes locales y sus clientelas. En este aislamiento radical, Unamuno observa que el único medio vinculante capaz de desbordarlo, es el lenguaje en el que los individuos están envueltos.

...el órgano de la conciencia común, que no impone la idea, sino que despierta la dormida en todos. Cuando les hablaba...recitábales en su lengua archiseccular el dogma secular, y aquellas exhortaciones... eran de un efecto formidable.<sup>3</sup>

El uso del lenguaje no sólo consiste en buscar las técnicas o formas adecuadas que expresen el sentimiento subjetivo del hablante, sino que también lo reproduzcan en la actividad recreativa del receptor.

Unamuno continuó este reexamen crítico en 1902 con *Amor y pedagogía*. Un verdadero *reductio ad absurdum* de la sociología positivista, mediante el cual se trata de salvar la narrativa del rea-

<sup>3</sup> *Op. Cit.*, Vol. II, p. 142.

lismo en boga. El mundo es fenómeno de creación y recreación dialógica, no una totalidad de objetos dados frente a un sujeto aislado.

El joven Apolodoro Carrascal –que quiere ser artista– ve un mundo cuyos fenómenos ha convertido en objetos de un monólogo y no encuentra apoyo alguno para comunicarse con él. Sólo el amor de Clarita le ha planteado la necesidad de salir de su yo para comunicarse con otro. Pero fracasa en el amor –como fracasó como artista– porque su concepción del saber como reflejo no le permite ver por sí mismo. “Ni a tu novia has sabido ver por ti mismo”, le increpa don Fulgencio<sup>4</sup>.

En *Niebla*, su excepcional novela de 1914 –escrita “...cuando me sentí envuelto en la niebla histórica de nuestra España, de nuestra Europa y hasta de nuestro universo humano”<sup>5</sup>– Unamuno experimentará niveles realmente revolucionarios en el reexamen crítico de la concepción representacionista del lenguaje.

Todos los límites con que la prosa descriptiva desintegra atomísticamente el mundo de la comunicación son transgredidos. La primera víctima es la representación del mundo como objetos diferentes de los sujetos.

Porque la calle forma un tejido en que se entrecruzan miradas de deseo, de envidia, de desdén, de compasión, de amor, de odio, viejas palabras cuyo espíritu quedó cristalizado, pensamientos, anhelos, toda una telaraña misteriosa que envuelve las almas de los que pasan...<sup>6</sup>

En la trama de *Niebla* los hechos externos no tienen importancia en sí mismos. Es el proceso de construcción de la identidad de Augusto Pérez –el personaje principal– el que crea la acción y

<sup>4</sup> *Op. Cit.*, Vol. II, p. 379.

<sup>5</sup> Miguel de Unamuno, *Niebla*. Madrid, 1984, Espasa-Calpe, p. 19.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p.

ello rompe también otro límite sagrado del realismo, que separa al autor “real” de las creaturas ficticias de la obra.

Víctor Goti está escribiendo una novela, que es la misma obra que el narrador está contando. El autor “real” (Unamuno) se introduce en la novela como un personaje capaz de decidir la acción. ¿Pero es realmente “Unamuno” o él pertenece a la recreación del lector-nosotros? ¿Cuál es ese límite tan claro que el lenguaje representacionista supone entre ficción y realidad? ¿o somos todos eslabones de una misma red creativa? ¿no somos todos criaturas ficticias de otro?

Ni siquiera Orfeo, el perro de Augusto Pérez, escapa a esta red creativa, que para escándalo de Platón, desbordaría incluso la tesis del *homo mensura* de Protágoras: fue el que más honda y sinceramente sintió la muerte de su amo.

Su amo era para él como un dios. Y al sentirle ahora muerto sintió que se desmoronaba en su espíritu los fundamentos todos de su fe en la vida y en el mundo, y una inmensa desolación llenó su pecho<sup>7</sup>

Por supuesto que nosotros –lectores cartesianos y positivistas– esbozaremos inmediatamente una sonrisa extensional completa al leer este capítulo, lleno de entidades intencionales y pensaremos caritativamente que es una loca ficción, a la que denominaremos vulgarmente como “surrealista”. Pero Orfeo nos devolverá inmediatamente el golpe bajo que le hemos propinado a sus sentimientos y en genuina admiración filosófica nos responderá:

¡Qué extraño animal es el hombre! nunca está en lo que tiene delante...siempre parece estar en otra cosa que en lo que está, y ni mira a lo que mira. Es como si hubiese otro mundo para él...por imitarle aprendimos a ladrar, y ni aún así nos entendemos con él... ladra a su manera, habla, y eso le ha servido para inventar lo que no

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.163.

hay y no fijarse en lo que hay. En cuanto le ha puesto un nombre a algo, ya no ve este algo, no hace sino oír el nombre que le puso... El lenguaje le ha hecho hipócrita.<sup>8</sup>

¿No sucede lo mismo en su novela de 1930 *San Manuel Bueno, mártir*?<sup>9</sup>, donde Blasillo repite las palabras de don Manuel, que a su vez repetía las palabras bíblicas, de la misma manera que su contrario Avito Carrascal repite las verdades científicas del pensamiento positivista en una suerte de cadena mímica de personajes sin contenido. ¿Quién es realmente y en última instancia creación de quién? ¿Quién les da sentido a sus vidas? ¿el lector o un lenguaje bíblico común? Una ficción que conduce a otra ficción que es un texto sagrado, cuyo autor es también una ficción teológica.

¿Conclusión escéptica del análisis unamuniano? Todo lo contrario, punto de partida de su crítica radical a la filosofía moderna. El escepticismo solipsista es la “última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez”.

### *Filosofía y erótica*

Para Unamuno, el principal obstáculo con que se confronta el diálogo reside en la falacia positivista (que encarnan la novela y la educación “realistas”), cuyo lenguaje descriptivo presupone una concepción básica del saber como una relación sujeto-objeto. Supuesto filosófico que recrea una relación autoritaria, poseedora previa de una verdad.

Ideas “claras y distintas” originadas en el discurso cartesiano de un yo racional imaginariamente aislado que no requiere el diálogo intersubjetivo para llegar a la verdad y que *ab initio* ha descalificado al otro como interlocutor necesario. Ficción de verdad que

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 163-164

<sup>9</sup> Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, 1982, Cátedra.

origina una imagen pasiva y estática del saber, en la que el receptor sólo refleja o repite al emisor, sea éste un objeto físico o un texto sagrado.

¿Cómo escapar de esta trampa del lenguaje descriptivista? La analogía y la metáfora serán los instrumentos que permitirán a Unamuno romper la pasividad y el autoritarismo con que el lenguaje descriptivo, la gnoseología cartesiana y la educación positivista modernas, han construido un yo racional unilateral que refuerza la incomunicación y recrea relaciones de servidumbre. “La premisa de la estética de Unamuno es la recepción del lector, oyente o perceptor”<sup>10</sup>.

Al igual que en la relatividad einsteniana, no hay para él lectura o percepción objetiva, simultánea y universal. El centro no es el texto sino el lector del texto. Sólo hay una pluralidad de receptores individuales. Por el contrario, con el texto o discurso centrado, asistimos a un mundo creado por un lenguaje impersonal, que no sólo precede a los individuos, sino que los envuelve en una red de rituales que finalmente impide acceder a los individuos de carne y hueso particulares.

El concepto “hombre de carne y hueso” no es para Unamuno una representación genérica biológica. Refiere más bien —en palabras de Víctor Goti, en *Niebla*— a la “sensualidad, la que como a Eva, le despierta el instinto metafísico, el ansia de conocer la ciencia del bien y del mal”. Por ello identificará “filosofía y erótica” oponiéndola a “religión y belicosidad.”<sup>11</sup>

La analogía y la metáfora ponen en movimiento al otro, su sensibilidad (o sentimiento) de receptor. El otro de la comunicación no es entonces un objeto inerte y distinto, un intelecto pasivo, sino un reconstructor activo de nuestra identidad. El texto dialógico nos instala en la multiplicidad del mundo, en el intercambio con otros

<sup>10</sup> Mario Valdés, *Introducción a: San Manuel...*, *op. cit.*, p. 31

<sup>11</sup> *Niebla. Op. Cit.*, p. 14.

puntos de vista, con otros sentimientos y perspectivas igualmente singulares.

Parafraseando a Nietzsche, se podría decir que su filosofía es en este punto “un platonismo al revés”. La perspectiva platónica es una perspectiva centrada, en la que no se considera a la conciencia personal, es una totalidad impersonal en la que no hay puntos de vista, sólo la visión de Dios, que está afuera de este mundo oscuro de la caverna. En este mundo no es posible una *episteme* de la sensibilidad, por ello los poetas fueron expulsados de su república.

En el discurso cartesiano moderno, esta perspectiva divina solo ha sido sustituida por la de un sujeto trascendental (el yo racional) pero de igual factura teológico-abstracta. Nos demuestra la existencia de un yo necesario, pero no la existencia del yo real que es contingente. Si bien la sensibilidad no fue expulsada de la república moderna, si fue epistemológicamente devaluada y a dicha devaluación se le dio un nombre: la metáfora, como sinónimo de vaguedad semántica, no objetiva.

Unamuno cuestionó este “punto de partida” de Descartes:

Lo malo del discurso del método de Descartes –dice– no es la duda previa metódica; no que empezara queriendo dudar de todo..., es que quiso empezar prescindiendo de sí mismo, del Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morir; para ser un mero pensador, esto es, una abstracción.<sup>12</sup>

En efecto, el *cogito* cartesiano no habla de la existencia real; “pienso luego soy”, no puede querer decir sino “pienso, luego soy pensante”<sup>13</sup>. Magnífica y demagógica *petitio principii*, en la que no es “la vida el criterio de verdad”<sup>14</sup>. Para Unamuno, todo está de cabeza en la tradición filosófica racionalista occidental que culmina en Hegel:

<sup>12</sup> *Del sentimiento trágico...*, op. cit., p. 57.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>14</sup> Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid, 1981, Espasa-Calpe, p. 14.

Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de artillería decía que se construyeran los cañones: tomando un agujero y recubriéndolo de hierro.<sup>15</sup>

Pero en Unamuno no hay simplemente un rechazo vitalista –y quizás unilateral– de la razón, análogo al de la perspectiva bergsoniana. El rechazo vitalista del “sistema” y la asunción biológica del devenir, tampoco cambia los términos de la aporía solipsista, pues preserva en su devenir naturalista, el yo aislado de su sociabilidad.

Ello ha impedido a los filósofos ver el punto de partida de la paradoja moderna: el spinoziano conato real entre el hombre individual –sujeto a la contingencia de la muerte– y la necesidad trascendental de un sentido racional de su acción. Este desgarramiento real del yo es el que Unamuno denomina “sentimiento trágico de la vida”.

...el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio...es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres...es el sentimiento trágico de la vida.<sup>16</sup>

Esta es precisamente la órbita de las ideas, tradiciones y memoria que existen en el lenguaje que las trasmite, en los textos, en las obras de arte y en los demás medios culturales –incluido el olvido colectivo– que relacionan a los individuos como comunidad y que Unamuno denomina “intrahistoria”.

Hay aquí una inversión casi marxiana de toda la consideración tradicional sobre la esencia. La racionalidad resulta un producto social. Pero no se trata de un reflejo especular, sino de un creador y recreador dialógico del tejido social:

<sup>15</sup> *Del sentimiento trágico... Op. Cit.*, p. 29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59.

*La razón*, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, *es un producto social.... Debe su origen acaso al lenguaje*. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje *brotó de la necesidad de transmitir nuestros pensamientos*. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que *hablar los unos con los otros....*<sup>17</sup>

En Unamuno, el mundo de las ideas de Platón –como el verbo de los cristianos– se hace “carne y hueso” y habita entre nosotros. Pero esta encarnación es igualmente un misterio, pues borra los límites claros entre realidad y ficción.

Y aquí reside la importancia filosófica de la metáfora como fuerza creativa del lenguaje. Fuerza que no tiene el discurso descriptivo y que ignora la concepción representacionista del lenguaje. La cual separa la racionalidad del lenguaje y a éste de la comunidad (forma de vida) de comunicación. El lenguaje queda como un ritual impuesto y no como un medio de comunicación entre los hombres

...podrá decirse que todo esto de que *el hombre crea el mundo...*son metáforas. Así es, y no pretendo otra cosa sino discutir por metáforas. Y es que *ese sentido social*, hijo del amor, *padre del lenguaje y de la razón* y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía e imaginación. *De la fantasía brota la razón.*<sup>18</sup>

### *Identidad y cultura no autoritarias*

La incomprensión de esta crítica radical de la tradición filosófica occidental ha llevado a muchos a no considerar a Unamuno como un filósofo, o por lo menos, no como un filósofo relevante.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 51.

Una primera objeción parece sugerir que su vida y sus escritos están más cercanos a los de un *agitador* moral y *lejos de la serena construcción argumentativa de un sistema* filosófico, que parece caracterizar el género filosófico. Pero si esto es considerado una crítica, habría que preguntarse primero, hasta que punto esta identificación de filosofía con sistema racional, es capaz de sostenerse fuera del discurso idealista moderno.

Se ha argüido también la *escasa relevancia de su pensamiento fuera del mundo hispánico e hispanoamericano*, con algún lector ubicado mas allá de los límites de una lengua compartida, a diferencia de la tradicional pretensión universalista que caracteriza el discurso filosófico. ¿Pero esta identificación de filosofía con una universalidad intercultural o intersemiótica es capaz de sostenerse fuera del modelo discursivo cartesiano de una *mathesis universalis*, *es decir, del supuesto dogmático e ingenuo de la existencia de un lenguaje totalmente transparente*?

Se le ha negado finalmente a Unamuno la consideración de filósofo, partiendo de su propia autocaracterización como “*poeta*”. Pero esta contraposición entre filosofía y poesía supone como evidente la identificación entre filosofía y ciencia. Y esto es precisamente lo que él ha cuestionado. Es un matrimonio que surge –como en el medioevo lo fue con la teología– de una concepción dogmática –no filosófica– del lenguaje. Es por ello que para él, “la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia”<sup>19</sup>, y “...poetas y filósofos son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa”<sup>20</sup>

Para Unamuno, la ruptura de esta identificación positivista entre filosofía y ciencia constituía precisamente la clave para desmoronar una nueva servidumbre teológica, preservadora de una vieja desintegración comunicativa de nuestras sociedades. La ciencia analítica moderna era para él una “...obra de especialización diferenciada”; pero “la filosofía como la poesía...es obra de integración...”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 38.

Tal vez por ello Julián Marías ha insistido en que “hay que partir de él si se habla de filosofía española en este tiempo...ponerlo en el umbral, porque sin él no se entiende la filosofía estricta que después de él –a veces contra él, pero siempre con él– apareció en nuestro país”<sup>22</sup>.

Esto es así porque el objetivo de reorientar la reflexión filosófica moderna al yo de la sensibilidad contingente (“de carne y hueso”), es lograr la instalación de una individualidad moderna, no servil, pero no mezquina, ni autoritaria, ni solipsista, en el corazón de la red de relaciones vitales comunicativas que comparte con los otros. La búsqueda de una identidad (ser uno mismo y ser solamente uno más), sin pretender autoritariamente ser el todo.

Este es el “otro yo” –como el de Borges– construido por la palabra del primero, recreado por el yo lector y mantenido por lo que los otros piensan de él y que sobrevivirá eternamente –cuando muera el primero– en la red de la memoria y obra colectiva. No será el mismo, pero sí un aspecto vital del primero, sin las limitaciones de su vida contingente que lo hacen un “cuerpo de muerte”. Este es el yo divino del individualismo unamuniano, del que fluye la vitalidad de los imperativos sociales liberadores y no autoritarios:

...obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte.<sup>23</sup>

Una lectura poco meticulosa de estas palabras de Unamuno, las puede adscribir sin más a la tradición mística e irracionalista española, sin reparar en el “umbral” en que se mueve: la radical inversión que pretende del discurso filosófico tradicional sobre la razón y la reconsideración de la función recreadora del lenguaje como instrumento de comunicación humana e identidad cultural moderna.

<sup>22</sup> Julián Marías, “Realidad y Ser en la Filosofía Española”, Lima, *Letras*, 1955, UNMSM, p. 165.

<sup>23</sup> Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, en: *Obras completas, op. cit.*, Vol., VII, p. 264.