



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE CIENCIAS POLÍTICAS Y HUMANIDADES

Estudio de las disyuntivas entre el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno y el de Sófocles

Proyecto de tesis

Para obtener el grado de
Licenciado en Humanidades

PRESENTA
David Manuel Ortiz Aldana

DIRECTOR DE LA TESIS
Mtro. en Hum. Fidel Argenis Flores Quiroz



1



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

DIVISIÓN DE CIENCIAS POLÍTICAS Y HUMANIDADES

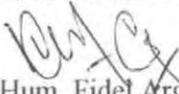
Estudio de las disyuntivas entre el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno y el de Sófocles.

Presenta:
David Manuel Ortiz Aldana

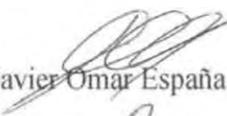
Tesis para obtener el grado de Licenciado en Humanidades

COMITÉ DE SUPERVISIÓN DE TESIS

Asesor:


Mtro. en Hum. Fidel Argenis Flores Quiroz

Asesor:


Mtro. Javier Omar España Novelo

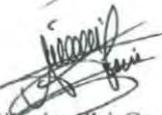
Asesor:


Mtro. Rodolfo Novelo Ovando

Suplente:


Lic. Víctor Alfonso Reyes Eulalio

Suplente:


Mtro. Hilario Chi Canul



Chetumal, Quintana Roo, México, noviembre de 2019

Agradecimientos

¿A quién si no al hombre? Ni el académico, ni el lingüista, el historiador o el Maya yucateco, ni el filósofo o el poeta: el hombre, el de carne y hueso, ese es el supremo objeto de las humanidades. Ese hombre que llaman universitario, estudiante, tesista. ¿Quién ha sido el protagonista de la historia? Si me equivoco, díganmelo, pero a quién se debe la historia humana, más que a mi madre y a tu padre, a todo el que vive y se parece a ti y a mí, el que podemos llamar hermano.

Este hombre que soy en el ardor de mi carne; este yo, mío, que ahora redacta y piensa. Este yo que me desborda y me consume.

Recuerdo que al entrar a la Universidad era otro. No conocía mi silencio y le temía. Pasaba entre los pasillos y salones como un fantasma, como niebla de mi carne y humo de mi ser. No era nada más que un individuo, un tipo ensimismado y el mundo me era como una sombra. Me preguntaba si la vida tenía algún sentido, pues las horas transcurrían entre las gentes en vaivén, entre el sin sentido de las charlas, las risas espontáneas y el ruido, ese atroz sonido que erizaba mi piel y atemorizaba mi conciencia. Pero un día en la biblioteca de la universidad encontré un libro de un tipo con un nombre extraño. La portada decía *Del sentimiento trágico de la vida*, Miguel de Unamuno y Jugo. Y hoy estoy aquí frente a esta página, frente a esta gente que me es igual y hoy lo comprendo. Hoy cinco años después de ese suceso, llevo el mundo tan adentro, que me es como yo mismo.

Por eso, primeramente, quiero agradecer a Don Miguel de Unamuno, mi verdadero hermano, por enseñarme que dentro de mí está todo, mi abismo y mi asidero, mi lucha y mi paz; que soy yo mi propia esfinge. Pero, sobre todo, por enseñarme que sin mi yo no soy nada.

Agradezco infinitamente al Maestro Fidel Argenis Flores Quiroz por enseñarme que esta duda que consumía mi espíritu era normal. Por la pasión en cada clase, por mostrarme el camino de la filosofía y un modo de entender y soportar mi propia vida.

También quiero agradecer al Maestro Rodolfo Novelo Ovando por las horas y la comprensión, pero sobre todo por la enseñanza.

Al maestro Javier España por ser lector de esta tesis, porque sus clases fueron la primera formación que recibí mi espíritu, por enseñarme que la poesía no se agota en la creación y por abrir mi mente a la reflexión de mi propio arte.

Al *Aj Ka'ansaj* Hilario Chi Canul, por su alegría y sus ganas de vivir que muchas veces me salvaron.

A mi madre Margarita Aldana por el apoyo brindado y por la libertad que me dio para conocer el mundo y para ser yo mismo. Igualmente, a mi abuela Valeria Guerrero, por las comidas, el techo y por todo.

A mi abuelo Don Manuel Aldana, pues sin él no estaría aquí, porque su muerte me enseñó a vivir. Llevo en la mente sus palabras y paso a paso el tiempo me hace como él. Y porque todo lo que hago es para él.

A mis compañeros Felipe Espinosa y Juan Pérez por las charlas y la amistad.

A María Luna, mi mundo para ella.

Y a mi padre que me heredó el dolor de mi tragedia. Abrazos hasta el abismo.

Índice

Introducción	9
Capítulo I. La Tragedia	13
1.1 La noción de lo trágico.....	17
1.2 Contexto histórico de la poesía trágica.....	24
1.6 Esquilo.....	28
Capítulo II. Sófocles	37
2.2 La soledad del hombre y la excentricidad humana.....	43
Capítulo III. Contexto de la filosofía griega	64
Capítulo IV. Miguel de Unamuno	71
4.1 Fundamento o sentimiento.....	80
4.2 El sentimiento trágico de la vida.....	82
4.3 La conciencia de finalidad.....	89
4.4 El instinto de perpetuación.....	98
Capítulo V. Disyuntivas entre el pensamiento trágico de Sófocles y el de Miguel de Unamuno	109
Conclusiones	124
Bibliografía	127

Resumen

Entre el pensamiento trágico de Sófocles y el de Miguel de Unamuno existen disyuntivas. El término disyuntiva refiere a algo que se separa de otra cosa, para que exista una separación debe existir anteriormente una unidad. En ese sentido, el poeta griego Sófocles y el filósofo Miguel de Unamuno coinciden en interpretar la existencia del hombre como una categoría trágica y, a la vez, cada uno otorga caracteres propios a su noción de tragedia.

Se puede encontrar relación entre el pensamiento de ambos siguiendo el planteamiento del filósofo francés Clement Rosset (2010) quien en su libro *La filosofía trágica* afirma que hay tres ideas fundamentales en la noción de tragedia: *lo irreconciliable*, *lo irresponsable* y *lo indispensable*.

Por otra parte, ambos pensadores toman distintos caminos para construir su interpretación de la existencia. Para Sófocles lo trágico se sostiene en la distancia latente entre la esfera humana y la divina, un conflicto latente en la época en que vivió el segundo gran poeta trágico de Grecia. En la filosofía de Miguel de Unamuno, lo trágico radica en que el individuo busca permanecer en su ser, *sobre-ser*, tener más ser del que ya tiene, pero su propia naturaleza, como ser mundano, le condena a su aniquilación y desintegración en la nada.

Palabras clave:

Tragedia, trágico, Sófocles, Unamuno, excentricidad, sobre-ser.

Introducción

Desde su surgimiento, en la plenitud de la cultura griega, la tragedia se ha establecido en la cultura humana pasando de ser un género literario, a ser entendida como una forma de comprender la existencia. Esquilo, Sófocles y Eurípides le dieron forma, dotándola de obsesiones personales, de formas propias de ver la vida, pero los tres concuerdan en algo: lo trágico se trata del dolor del hombre, el sufrimiento es su raíz y en cada poeta se manifiesta en condiciones diferentes, pero dolor y tragedia son una misma fórmula.

En los tiempos actuales, Sófocles y Miguel de Unamuno son considerados como dos grandes clásicos de la tradición occidental y dos referencias fundamentales cuando de pensamiento trágico se trata. Larga es la lista de estudios sobre la obra sofoclea y amplio es el listado de estudios sobre la particular filosofía unamuniana.

Los autores que se trabajan en esta investigación son pensadores tradicionales de una cultura, lo que provoca la discusión acerca de si es pertinente abordar su obra y pensamiento, que son autores caducos y sería mejor dejarles en el olvido de la conciencia colectiva. Toda la cantidad de siglos que separan la Grecia clásica de Sófocles del occidente moderno han hecho pensar a los investigadores que el pensamiento del trágico griego resulta obsoleto y hasta anticuado, como si no pudiese decirse más sobre su quehacer. En cuanto a Unamuno, existe un gran número de estudios sobre su pensamiento realizados en el siglo XX y lo que va del siglo XXI. Esto ocasiona que se cuestione si es relevante seguir hablando de un autor tan mencionado y estudiado.

¿En verdad la categoría de clásicos y el número de estudios han agotado ya todo el campo posible de reflexiones sobre ambos autores?

En esta investigación se trabaja sobre el supuesto de que la cantidad de investigaciones sobre un autor no limitan su campo de estudio, sino que, al contrario, lo amplían, posibilitando más reflexiones y temas de investigación. Un autor considerado clásico de una tradición literaria, filosófica, es tal debido a que su campo de reflexión no se agota, sino que con el paso de las épocas se va a ampliando, puesto que siempre es objeto de nuevas lecturas e interpretaciones.

En ese sentido, se pretendió reflexionar sobre lo trágico, haciéndolo en la figura de Miguel de Unamuno y Sófocles. Para ello se realizó la revisión de la literatura sobre la

tragedia y sobre los dos autores aquí mencionados. Se seleccionaron textos que son básicos para entenderla en un sentido filosófico.

Dos pensadores de distintos periodos del tiempo, que a pesar de la distancia coinciden en su modo de entender la existencia humana.

El objetivo general es analizar las disyuntivas que existen entre el pensamiento trágico de Sófocles y el de Miguel de Unamuno. Es decir, se puntualizarán los aspectos en los que ambos coinciden y, a la vez, los aspectos en que su pensamiento toma posturas diferentes, edificándose bajo conceptos propios.

Es esta una investigación pura teórica:

La investigación pura busca el conocimiento por el conocimiento mismo, más allá de sus posibles aplicaciones prácticas. Su objetivo consiste en ampliar y profundizar cada vez nuestro saber de la realidad y, en tanto este saber que se pretende construir es un saber científico, su propósito será el de obtener generalizaciones cada vez mayores (hipótesis, leyes, teorías). (Cazau, 2006, p.14)

En ese sentido, se trabajó bajo la hipótesis de que entre el pensamiento de Sófocles y el de Miguel de Unamuno existen disyuntivas, pero esto se hizo para guiar la investigación hacia un objetivo y establecer los límites bajo los cuales se encaminaría el análisis, para evitar caer en divagaciones, saltos temáticos y demás contratiempos que solo entorpecerían el desarrollo. Sin embargo, no se pretendió demostrar el supuesto teórico, sino ampliar el conocimiento sobre el tema tratado.

El análisis se sustenta en la hermenéutica, puesto que tiene como base de estudio la interpretación que dos autores realizaron de la vida humana, y como afirma Martin Parker (1995) en un artículo titulado *La investigación hermenéutica en el estudio de la conducta humana*, publicado en la revista *American Psychologist* “la hermenéutica involucra un intento de describir y estudiar fenómenos humanos significativos de manera cuidadosa y detallada, tan libre como sea posible de supuestos teóricos previos, basada en cambio en la comprensión práctica” (p.3). En ese sentido, este trabajo se vuelve también una interpretación que no tiene un sustento empírico ni un supuesto teórico, estrictamente hablando.

Lo que sustenta el análisis es por una parte la obra de Sófocles y Unamuno. Del griego se revisaron las siete tragedias que han sobrevivido a los siglos: *Áyax*, *Las Traquinias*, *Antígona*, *Edipo Rey*, *Electra*, *Filoctetes*, *Edipo en Colono*. Para el análisis del pensamiento del filósofo vasco se utilizó el libro *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y los pueblos*, ya que en este libro se condensa la filosofía trágica del español.¹

De igual manera, para analizar la obra de ambos pensadores se recurrió a José Lasso de la Vega (2003) y su obra *Sófocles*, en la cual realiza un profundo estudio de la tragedia sofoclea. En cuanto a Unamuno, se utilizó como apoyo para el análisis el estudio de Pedro Cerezo Galán (1996), titulado *Las máscaras de lo trágico*.

Se pretende ampliar el conocimiento de la tragedia, pues se expone una generalización de las características de esta noción. Lo que permitirá al lector conocer algunos de los aspectos que permiten catalogar un pensamiento como trágico. Así mismo, se aporta al campo de la filosofía trágica, que comienza a establecerse como una postura filosófica y una corriente.

La relevancia de esta investigación radica en que la forma en que se realizó el análisis de las disyuntivas puede fungir como un ejemplo pedagógico para estudiantes o cualquier persona que pretenda realizar un estudio similar. No ya solo en el campo de la tragedia, sino en la filosofía en general o en cualquier área temática.

En el primer capítulo se aborda la noción de lo trágico a partir la interpretación de Clement Rosset (2010) en la obra *La filosofía trágica*. Se explican las ideas de *lo irreconciliable*, *lo irresponsable* y *lo indispensable*, que para Rosset son ideas fundamentales en lo trágico. De igual manera, se da un breve contexto histórico de las guerras médicas, para entender la influencia de estos sucesos bélicos en la tragedia griega. Esto a partir de la postura de Edith Hamilton (2002), quien afirma que en las dos victorias griegas contra los persas pueden encontrarse las razones de que la obra de los tres poetas trágicos tenga espíritus diferentes. Así mismo, en este capítulo se realiza un breve análisis de la tragedia de Esquilo con el fin de establecer las diferencias con la tragedia de Sófocles.

¹ Miguel de Unamuno nombró su obra *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y los pueblos*. La obra suele ser editada recortando el nombre por *Del sentimiento trágico de la vida*, por lo que en este trabajo cuando se haga referencia a esta obra se le mencionará con el segundo título.

El segundo capítulo se aborda la obra de Sófocles. Se analizan los dramas *Áyax*, *Antígona* y *Edipo Rey*. El análisis parte de la interpretación que hace José Lasso de la Vega acerca de la obra del poeta de Colono. Lasso de la Vega (2003) afirma que en la obra de Sófocles la tragedia responde a un conflicto dios-hombre. Se aborda ese conflicto y se dan los aspectos primordiales del pensamiento de Sófocles.

El tercer capítulo da un contexto de la filosofía griega, con el fin de dejar en claro cómo surge el ejercicio filosófico y cómo desde sus inicios se ha visto decantado hacia la racionalidad. Así mismo, se explica en cómo se conforma la idea del hombre racional.

El cuarto capítulo analiza el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno. Se abordan nociones básicas de su pensamiento, como la renuncia a la tradición filosófica y el punto de partida de todo quehacer filosófico. El análisis del pensamiento trágico del español se realiza a partir de la interpretación de Pedro Cerezo Galán. Para Galán (1996) la existencia del hombre en la filosofía unamuniana tiene dos nociones fundamentales: el *ser-se* y el *sobre-ser*. En este capítulo se explican estas ideas y se da un profundo análisis del concepto de existencia del español. Así mismo se explica el sentimiento trágico de la vida.

En el quinto capítulo se enuncian las disyuntivas que existen entre el pensamiento trágico de Sófocles y el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno.

I. La Tragedia

Es conocido que el significado del término Tragedia proviene de la voz griega *Tragos* que significa Macho Cabrío y de la voz griega *Ode* que significa canto. Si se sigue este punto de vista al pie de la letra, haría referencia al canto que se entonaba cuando se sacrificaba uno de estos animales. Bajo otra interpretación, resulta ser el canto del macho cabrío, lo que refiere a los coreutas que se cubrían el cuerpo con la piel de este animal para hacer la imitación de los sátiros en el cortejo de Dionisio.² Y desde un punto de vista formal, se le entiende como escenificación de acciones, diálogos, cantos corales, diferenciados de la lírica y la épica, precisamente por la escenificación.

Estos sentidos del término parecen no decir mucho, sin embargo, cuando se observa el contexto del vocablo, se entiende que el macho cabrío es un animal de suma importancia para el hombre griego: cuando en la Grecia antigua se realizaban los sacrificios era este animal al que se sacrificaba, además era esta la única ocasión en la que el individuo griego podía comer carne. Pero el rasgo que más interesa en esta investigación es que es una especie relacionada con el dios Dionisio. Esto es importante porque relaciona a la tragedia con esta deidad y permite hacer interpretaciones más amplias sobre el arte del dítirambo, ya no solo en su sentido de género literario.

La tragedia siempre estuvo relacionada con el Dios del vino ya que este es una deidad sufriente. Este sentido de sufrimiento se suma a la idea de que Dionisio es el dador de la totalidad del mundo.

Nietzsche (2009) en el *Nacimiento de la tragedia* insiste en concebirla como la unión de dos instintos artísticos: el instinto apolíneo y el instinto dionisiaco, que según el alemán

² Dionisio es hijo de Zeus y de Sêmele, según afirma Carlos García Gual (2003) sobre el mito de Dionisio en su *Diccionario de Mitos*, al quedar preñada Sêmele, Zeus sacó el feto de su vientre, colocándolo en una incisión en su propio muslo y de esa incisión nace el dios. Es así que “Cruzo así dos veces el umbral de la vida; de ahí que, según la etimología popular, reciba el epíteto de Dítirambo (*Dithyrambos*: el que dos veces, *dys*, ha cruzado la puerta, *thyra*)” (p. 108).

Es el dios del vino, de la máscara, de la danza, la deidad del frenesí, de la embriaguez y el entusiasmo. Se le conoce como Baco, el Bramador, el Liberador.

son las dos potencias que permean en toda manifestación artística. Pero lleva su afirmación más a profundidad y argumenta que estos dos instintos son parte de la naturaleza del hombre griego y parte de su forma de ver la vida. El griego, según el pensador alemán, ve su vida como la tensión de dos contrarios: Apolo y Dionisio.³

En la mitología griega, entre Febo y el dios bramador siempre hubo una intrínseca relación. Carlos García Gual (2003) afirma que Delfos era el lugar más importante para rendir culto a Apolo. Era el ombligo del mundo y lugar donde el hombre griego se conocía a sí mismo.

Tiene el dios otros santuarios, como los de Claros y Efeso en la costa jonia, pero ninguno puede rivalizar en éxito y fama con el de Delfos, centro de atracción para todos los griegos e incluso para algunos piadosos barbaros (como el rey Cresos de Lidia). Al matar a la serpiente local, Apolo se apropió el oráculo pitico que antes fuera de la Tierra, Gea. Allí se celebraban en su honor los Juegos Piticos cada cuatro años. (p. 49)

Delfos no es solo ocupado por Apolo. El ombligo del mundo es el lugar de la tierra donde tanto el dios de la luz como el dios de la máscara reciben culto:

Pero en Delfos se rinde también culto a Dioniso, en los meses en que Apolo se ausenta para visitar a los piadosos Hiperbóreos, viajando hacia el Norte. También Dioniso tiene algunas fiestas en lo alto de los picachos que rodean el santuario y un templo menor en el recinto sacro. Es

³ Apolo es hijo de Zeus con Leto, es el hermano gemelo de Artemis. Ambos dioses nacen en la isla de Delos, lugar donde no estaba permitido nacer ni morir. García Gual (2003) afirma que Artemis es la diosa de la virginidad, de las fieras y animales y de la caza. Según Gual, Apolo es la segunda deidad más importante después de su padre Zeus. Tiene distintos epítetos, los más frecuentes son: Licio, Febo (el luminoso), Peán (el curador) y Loxias (el oblicuo, por los oráculos de naturaleza ambigua). “Febo es el dios de la claridad y de la forma dibujada en la luz diáfana. Fue adorado como dios del sol, y como Sol divino” (Gual,2003 p. 50).

aquel un santo lugar, donde corretean las Musas de Pieria en alegre cortejo.
(Gual, 2003, p. 49)

Más allá de compartir lugar de culto y festividad, entre Loxias y Baco hay una relación de necesidad. El mismo Gual lo afirma: “Lo apolíneo se opone a lo dionisiaco, pero lo característico del pensamiento griego es advertir como esa tensión es vivificante y dialéctica” (Gual, 2003, p. 51).

Esta característica es la que Nietzsche vislumbra en su estudio sobre la tragedia. Pilar Palop Jonqueres (1978) en *Nietzsche y la Tragedia*, un artículo publicado en el segundo número de la revista *El Basílico*, realiza la siguiente afirmación

El sentido de la tragedia rebasa la formalidad de un género o un modo de manifestación artística y se traslada al ámbito de lo reflexivo. En ese sentido, se puede teorizar sobre este arte ático en el sentido filosófico, como una interpretación de la existencia humana.

Nietzsche pone total atención a esto:

La interpretación nietzscheana de la tragedia, que es lo que directamente nos interesa, se efectúa en base a esa distinción, ya célebre, entre lo apolíneo y lo dionisiaco, concebidos como dos ingredientes opuestos, aunque complementarios en cierto modo, del espíritu griego y que, sin duda, constituyen, respectivamente, una derivación o transformado de esas dos realidades a las que Schopenhauer había llamado «representación» y «voluntad». (Jonqueres, 1978, p. 47)

Nietzsche rescata el sentido de sufrimiento de Dionisio, se debe recordar que en la mitología griega el dios del vino fue despedazado por los titanes y vuelto a unir por Deméter. Para el filósofo alemán esto refiere a que el sufrimiento es parte esencial de Dionisio. Pero el dios es a la vez la deidad del vino y de la embriaguez “En esta deidad se combinaban, además, de acuerdo con la caracterización de Nietzsche, la más despiadada crueldad con la

más amable benevolencia, el ímpetu salvaje con la clemencia y la benignidad” (Jonquieres, 1978, p.47).

Dionisio es una de las deidades principales de la mitología griega, su característica primordial es ser el dios dador de la totalidad, es decir, el principio universal en el que todas las cosas se unen. En otro sentido, en Dioniso radica el Ser del mundo. Nietzsche le atribuye el sentido de crueldad por lo que se dijo anteriormente: el dios del vino es una deidad sufriente y este sufrimiento es dado a los hombres como una condición de existencia.

En oposición al dios bramador, Apolo es la deidad de luz, el de la apariencia. La representación es un atributo apolíneo. Apolo permite la hermenéutica de la totalidad dada por Baco. “Es, también, como Nietzsche subraya, el dios vaticinador, el intérprete de los sueños y del destino. Frente Dioniso, que patrocina la fusión orgiástica de los espíritus, Apolo, en cambio, simbolizaría, más bien, el principio de individualización” (Jonquieres, 1978, p. 48)

La oposición entre ambas deidades radica en la noción de totalidad y la noción de individuación. Son estas dos categorías distintas, la totalidad es un todo objetivo, por lo que en esa noción se incluye la negación de todo lo individual. En el todo, cada objeto forma parte de un principio universal. Dionisio es el dador del Ser del mundo, una unidad perfecta.

En cambio, Apolo es el dador de individualidad. Permite la interpretación y en este sentido es la deidad dadora de apariencia. Se dice que la palabra apolínea parte la totalidad y hace posible que el hombre la entienda, ya que este solo puede conocer mediante sus propias condiciones. “La tragedia es concebida por Nietzsche como «un coro dionisiaco que se descarga en un mundo apolíneo de imágenes» (8), o bien como «una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos»” (Jonquieres, 1978, p.49). Como se ve, la tragedia es resultado de la oposición de estas deidades; pero es a la vez una manifestación de lo dionisiaco por vía de lo apolíneo

Lo importante no es el sentido de oposición por sí mismo, sino que en esos instintos opuestos hay cierta necesidad ya que el conocimiento de lo dionisiaco solo es posible por los atributos apolíneos. En este sentido, lo importante es la tensión de contrarios, ahí radica la tragedia.

El instinto apolíneo y el dionisiaco dan resultado a la noción de tragedia; dos instintos opuestos que se necesitan mutuamente. Sin embargo, lo que interesa aquí es hablar de la noción de lo trágico, más allá de una tensión de instintos artísticos, sino precisamente como esa experiencia del Ser de la que se hablaba anteriormente; desde una perspectiva filosófica, es decir, como una interpretación de la existencia humana.

En ese sentido se busca hablar de lo trágico como una categoría ontológica.

1.1. La noción de lo Trágico

En este apartado se recurrirá a la obra del filósofo francés Clement Rosset (2010) titulada *La filosofía Trágica*. En dicha obra, el francés expresa que no hay *situaciones trágicas*:

La primera verdad que nos enseña el análisis psicológico es que no hay situaciones trágicas, que la idea de lo trágico reposa íntegramente en una relación entre dos situaciones, que ella es la representación interior del pasaje de un estado a otro, y que, en consecuencia, se puede hablar de mecanismo trágico. (Rosset, 2010, p.17)

Rosset llama *mecanismo trágico* al paso de un estado en el tiempo a otro, pero no en una sucesión continua, donde un suceso lleve a otro y haya cierta continuidad en el espacio y tiempo, sino que esta sucesión de estados temporales, que resultan de la acción de este mecanismo, funciona a partir del instante.

Véase a partir de este esquema:

Tiempo de la conciencia humana:

Nacer-vivir-morir

Pasado-Presente-Futuro

Mecanismo Trágico:

Vivir-muerto

Instante

Para la conciencia humana, entre la acción de vivir y la acción de morir hay una intrínseca sucesión. Pero en la lógica del mecanismo trágico esta sucesión es accionada por el instante. El mecanismo opera en un tiempo distinto a la temporalidad de la conciencia humana.

De modo que hay dos ideas esenciales y complementarias en el sentimiento trágico:

La idea de movimiento y la idea de súbita inmovilidad fundidas en una única intuición *-horrible sentitu-* ; la idea de un mecanismo fijado, que puede representarse, se podría decir, en un cuadro, sin tener en cuenta el tiempo, pues se trata de un esquema trágico que, cuando entra en acción , usurpa de alguna manera el tiempo, se sirve del tiempo, actúa como si él fuera el tiempo: y es solamente cuando el mecanismo trágico ha acabado su obra que uno descubre que no se trataba del tiempo, sino de lo trágico disfrazado. (Rosset, 2010, p. 18)

Lo trágico no es el tiempo ni la situación, es esa transición de un estado a otro bajo una temporalidad y una lógica distintas a las de la conciencia humana. Rosset habla de un tiempo inverso. La temporalidad bajo la cual la conciencia funciona se mueve en tres derivaciones temporales básicas: presente-pasado-futuro. Entre una y otra hay una secuencialidad: si un hombre camina hacia un lugar cualquiera en el espacio que ocupa, la conciencia se proyecta hacia adelante, hacia un futuro posible, representándose, casi proféticamente, un sinfín de situaciones en las que ese hombre llegará al punto al que se dirige.

Lo que sucede con la temporalidad trágica es que no opera a partir de esas derivaciones, sino que es mediada por el instante. Como se vio en la cita, Rosset expresa que dentro de lo trágico hay dos ideas fundamentales: el movimiento y la idea de súbita inmovilidad. La primera idea es el mecanismo entrando en acción, presentándose ante el individuo. La segunda idea tiene que ver más con el impacto en el sujeto a partir de la intuición de lo trágico, pues sufre repercusiones en su estado psicológico, en su estado de ánimo y se queda pasmado ante la presencia de esa esfinge.

Examinemos, por ejemplo, el caso de una muerte accidental: yo voy paseando por la calle, al pie de un edificio en construcción; un albañil da un paso en falso encima de su andamio, cae desde 20 metros a mis pies y se mata. La náusea me sube a la garganta, pero, mientras se llevan el cuerpo en una camilla y contemplo el charco de sangre sobre el cual esparcen arena, me doy cuenta de que me he sumergido en un horror intelectual y no bajo el golpe de una conmoción psicológica. En efecto, no me encuentro solamente en presencia de un espectáculo trágico, no soy el testigo de una “situación” como lo sería el paseante que desemboca en una calle y que, en presencia de un cadáver, cree descubrir la muerte. De hecho, yo soy el único que ha captado lo trágico, no porque el albañil se haya estrellado a mis pies, sino porque yo lo vi, en el espacio de un segundo, vivo, morir y muerto; porque lo trágico se me presenta como mecanismo, no como situación. (Rosset, 2010, p.18)

Véase de este modo: la conciencia humana por su propia naturaleza se proyecta hacia el porvenir y el tiempo trágico funciona mediante lo espontáneo. Entonces, hay una contradicción. Cuando al sujeto se le presenta cierta *situación trágica*, como la del ejemplo que da Rosset, hay en él un efecto intelectual. Dicha circunstancia no encaja en los límites de su intelecto, parece no tener explicación posible. Es ahí donde entra la idea de súbita movilidad, pues lo trágico se presenta como un tope ontológico que desconcierta y cesa de toda acción al individuo.

Con la intuición de este viene implícita la intuición de la soledad humana:

Lo que entiendo por fracaso de la afectividad es el descubrimiento -más allá de los sufrimientos del amor y de los celos- de la soledad fundamental e insuperable del ser humano; por la “ruindad” humana, el descubrimiento de su incapacidad irremediable de hacer frente a un automatismo trágico. (Rosset, 2010, p.26)

Descubrir el tiempo inmóvil es la certeza de que el tiempo bajo el cual se rige la conciencia es una mera condición de la conciencia humana para conocer. Esto quiere decir que el tiempo no es una categoría propia del mundo o de lo real en sí.⁴

Se habla de soledad humana porque, a partir de lo anteriormente dicho, resulta que el hombre está arrojado en el mundo a partir de sus propias condiciones existenciales, pero su existencia no se reduce a su mera subjetividad, sino que, en su estar en la realidad, la vida del individuo se ve intervenida por una lógica externa, adversa a la lógica de su conciencia, como una gran esfinge alada que ningún Edipo puede vencer.

Con todo lo dicho, es posible argumentar que lo trágico no es una categoría que condicione la naturaleza humana, como una condición dadora de ser. Sino que se puede hablar, como lo hace Rosset, de un mecanismo bajo el cual se dan ciertas situaciones que se pueden denominar trágicas. En este sentido, está relacionado a la intuición del individuo y a las consecuencias de esta intuición en su psiquismo.

Afirma Rosset que ante este descubrimiento de lo trágico surgen en el individuo tres ideas: *lo irreconciliable*, *lo irresponsable* y *lo indispensable*.

Menciona el francés que dentro de *lo irreconciliable* hay tres ideas que lo conforman. La primera es la idea de *lo insuperable*, de la cual el filósofo dice que “es la revelación del carácter insuperable de la derrota que súbitamente se nos ha impuesto” (Rosset, 2010, p.35).

Ante la revelación, el individuo cuestiona su existencia, reconsidera su vida pues su razón no alcanza a dar explicaciones. Lo trágico le pasma, quedándose el individuo sin saber cómo obrar.

Para el francés, la revelación trágica es una derrota para el sujeto, pues poseedor de una conciencia que le empuja al porvenir, se proyecta hacia el futuro con sueños y esperanzas:

⁴ Esto se dice recurriendo a lo Kant (1998) en *La Crítica de la Razón Pura*. Para el alemán el tiempo y el espacio son idealmente trascendentales, es decir, están en relación con la conciencia del sujeto, son condiciones del conocimiento humano. La naturaleza del hombre lo predispone a representarse los fenómenos en un espacio y un tiempo, y no puede ser de otro modo porque le es forzoso, ya que así funciona su conciencia. En este sentido, no se pueden conocer las cosas en sí, solamente sus fenómenos, solo se pueden conocer mediante las formas de conocimiento de la conciencia humana.

establece un proyecto vital. Pero a partir de la intuición y la revelación sabe que su existencia se encuentra a la expectativa de la espontaneidad del mecanismo trágico, que, si bien no le condiciona, le impone su lógica destructora al individuo: Así el hombre sabe que toda su existencia puede cesar en un instante.

Es una derrota porque lo trágico es *lo irremediable*

En segundo lugar, tomamos conciencia del carácter irremediable de esta derrota y esto sí que es más grave. No solamente no hemos podido superar el obstáculo que se alzaba en nuestro camino, sino que venimos a descubrir de repente que no hay otra senda posible. (Rosset, 2010, p.35)

No hay salida, es una derrota total. Lo trágico no condiciona la existencia humana, pero es una enorme fuerza exterior, contraria. El dilema de Edipo es un ejemplo claro, ya que el héroe griego huyó de su destino sin saber que este lo perseguiría hasta Tebas, que no había posibilidad de huir, que lo único que le quedaba hacer era observar como la fuerza de lo trágico arrastraba su vida hacia ese destino, sin que él pudiese siquiera intervenir.

Es una contienda de dos temporalidades adversas, irreconciliables. El individuo se mueve en la incertidumbre, a la espera de ese instante que cambie su existencia.

Lo trágico es lo irreconciliable porque el hombre rompe con toda una estructura ideológica y moral, basada en lo que Rosset llama la idea del *ídolo anti-trágico*. Con esto, Rosset busca expresar que la moral de la sociedad humana está basada en una concepción equivocada del hombre, que quiere negarlo y establecer categorías como la felicidad, las cuales buscan hacer más llevadera la existencia del hombre, pero que hacen que este niegue su más íntima condición de vida: la de estar arrojado al mundo en la incertidumbre, a la espera de que la fatalidad se presente.

Rosset (2010) expresa que lo trágico es “la idea de lo sorprendente por naturaleza, ligada a la idea de lo irreconciliable” (p. 47). La idea de sorpresa tiene relación con la de espontaneidad que se mencionaba anteriormente.

La caída trágica nos sorprende por el hecho de que nos enseña lo inmerecido, al revelarnos acontecimientos humanos fundamentales (muerte, grandeza, amor, odio) que son absolutamente extraños a la idea

de una libertad humana que parte a la conquista de su valor o que investiga su propia bajeza. (Rosset, 2010, p.47)

El Individuo no tiene responsabilidad alguna sobre las circunstancias trágicas que le acontecen. No se trata de responsabilidades, ningún acto del hombre tiene consecuencias trágicas, no se trata de una moral en la que las acciones repercutan en las situaciones. La sorpresa trágica, irreconciliable e irremediable a la que el sujeto se ve expuesto, es inmerecida.

Haciendo un paréntesis, esta idea de lo irresponsable acerca a Rosset junto a al poeta Sófocles y lo aleja de Esquilo. En el primer gran trágico la tragedia tenía relación al castigo: los hombres sufrían las consecuencias de sus actos, los cuales habían roto con el código de leyes divinas. Lo que a Sófocles le interesaba resaltar era la idea de que el hombre estaba solo en el mundo, que a los dioses no le importaban sus circunstancias y que tenía que enfrentarse a los eventos del mundo en total soledad, valiéndose de sus propias condiciones.

Edipo es el ejemplo perfecto para explicar eso. Si el lector se pregunta sobre cuál es la culpa de Edipo, terminará con la duda acerca de si tuvo el griego alguna responsabilidad en su drama. Para Rosset (2010) responder que sí, sería reducir lo trágico a lo más simple, esto porque va más allá de ser la mera consecuencia de un acto y no tiene nada que ver con esto. El individuo no es responsable porque, precisamente como Rosset lo menciona al principio de su obra, no hay situaciones trágicas. Valdría decir que hay intuiciones y percepciones trágicas, porque lo trágico tiene que ver más con la psique humana que con las situaciones y los hechos en sí.

Ni el individuo tiene responsabilidad ni lo trágico condiciona la existencia humana, se trata de un tope, una barrera, por eso es ideal la metáfora de la esfinge que usa Miguel de Unamuno, puesto que la tragedia aparece como un enemigo a vencer. Se trata de dos fuerzas contrarias en tensión.

La última característica de la que habla Rosset es lo indispensable

Y llego ahora a mi esencial definición de lo trágico: lo trágico es, en primer lugar, aquello que nos permite vivir, lo que está más indisociablemente unido al cuerpo del hombre, es el instinto de vida por excelencia, puesto

que, por otra parte, sin lo trágico no podríamos vivir; no estimaríamos que vale la pena vivir, si la vía trágica nos estuviese vedada. (Rosset, 2010, p.59)

En otras palabras, lo trágico es *lo indispensable*. Está íntimamente relacionado a la vida, tanto que funciona como halito vital. Aquí Rosset enmarca una idea fundamental en torno a la tragedia: es fundamental para la existencia del individuo, pues se relaciona con su vida, su existir. No condiciona su existencia, pero permite que el hombre sea lo que es, sin negarse.

Entonces, se tiene que en lo trágico hay tres ideas indispensables: *lo irreconciliable*, *lo irresponsable* y *lo indispensable*.

Se acudió al pensamiento de Clement Rosset pues en esta investigación se considera que estas ideas de *lo indispensable*, *lo irreconciliable* y *lo irresponsable* se pueden tomar como características generales de la noción de tragedia. Lo que Rosset intenta en su libro es hacer una síntesis del pensamiento trágico, mencionando las características generales de este. Su aporte es hablar de esta noción dándole un carácter meramente filosófico a la categoría. Lo hace muy bien ya que expresa consideraciones que siempre se repiten cuando se habla de lo trágico, como lo son: la noción de irresponsabilidad, que el individuo no es responsable de la fatalidad; la noción de imposibilidad de reconciliación, ya que se trata una lucha de contrarios en constante tensión; lo indispensable, ya que se suele concebir la tragedia como necesaria para que el hombre de cuenta de su valor como individuo.

1.5. Contexto Histórico de la Poesía Trágica

Más allá de ser una manifestación artística, la tragedia encierra toda una significación. Es importante revisar el contexto histórico del arte del ditirambo, puesto que así se conseguirá entender con mayor claridad la raíz de la tragedia.

Albin Lesky (1965) en *La Tragedia Griega* afirma que “toda la problemática de lo trágico, por muy vasto que sea el espacio que abarque, toma su punto de arranque del fenómeno de la tragedia ática y vuelve a él” (Lesky, 1965, p.17). En este sentido, situándose en Atenas del siglo V a. c. se comprenderá cuáles son las razones históricas que dieron pie a la tragedia en la forma en que se desarrolló en el llamado siglo de Pericles y se entenderán las razones de su popularidad y su trascendencia.⁵

Edith Hamilton (2002) en la obra *El camino de los griegos* insiste en que lo que diferencia a los tres poetas trágicos; Esquilo, Sófocles y Eurípides, más allá de un eje temático, son las dos sorprendentes victorias de los griegos contra las persas. Dos hechos históricos ocurridos a principios del siglo de Pericles, la batalla de Maratón y la batalla de Salamina, ocurridas aproximadamente el 12 de agosto del 490 a. c. y el 29 de septiembre del 480 a. c.

Los griegos derrotaron al ejército de Darío I y luego al de Jerjes. Maratón fue el escenario de la primera batalla médica y la primer sorprendente victoria del ejército griego contra el ejército persa. Como en este trabajo interesa primordialmente Sófocles sobre los

⁵ El llamado Siglo de Pericles comprende aproximadamente el periodo del 460 al 429 a. c. Como afirma C. M. Bowra (1983) en *La Atenas de Pericles* “ninguna edad de oro fue igual a la ateniense” (p. 12). Es este un siglo en el que las artes, la filosofía, la política y todas las expresiones del espíritu humano alcanzaron un alto grado de perfección, como en ningún otro siglo y lugar se ha hecho. Fue un periodo de quiebre y tránsito como lo fue el Clasicismo Griego en todos sus aspectos. Un ejemplo de esto es que Pericles no renuncia al esclavismo acostumbrado en Grecia, pero sí les otorga derechos a los esclavos que prácticamente lo igualan al ciudadano griego. Su mandato antecede directamente al declive del imperio ateniense y la decadencia de la filosofía, que, si bien siguió desarrollándose amplia y profundamente en las escuelas Helenísticas, terminó por meter los dos pies en el olvido, del que sólo salió siglos después.

otros dos trágicos, se centrará el análisis histórico sobre la Batalla de Salamina, puesto que tanto Esquilo como Sófocles participaron en la victoria helénica.⁶

En Salamina sucedió la segunda batalla medicea en la que el Rey de Persia, Jerjes, buscaba dominar toda Grecia, además de vengar la derrota de su padre en Maratón en el 490 a. c:

Jerjes sugirió y dispuso la invasión de la Hélade. Al finalizar abril del 480 AC., el inmenso ejército persa cruzó el Helesponto, en tanto que la formidable armada se concentraba en Fócea. Según Heródoto, principal historiador de la Segunda Guerra Médica, la escuadra de Jerjes comprendía nada menos que sobre mil trirremes de combate, con 250.000 hombres, entre dotaciones y tropa. Los pueblos que habían contribuido a formarla eran en primer lugar, los fenicios. con 300 trirremes las mejores unidades de la fuerza naval: seguían los egipcios con 200 trirremes; 100 los puertos de Cilicia; 100 los jonios; 70 los carios y, en total, más de 300 los puertos helénicos del Asia Menor. súbditos del imperio. La invasión comenzó a principios de junio, ocupando los persas Tracia y Macedonia. tras lo cual se prepararon para atacar inmediatamente la Grecia del Norte. (Bade, 1977, p. 59)

Estas cifras demuestran el enorme poderío del ejército persa y lo que enfrentaron las distintas polis griegas. El poderío militar de Jerjes se erguía ante la Grecia clásica como una esfinge invencible. Las ciudades estado no mantenían relaciones estables entre sí, lo que problematizaba aún más el asunto, puesto que mientras los persas eran un ejército unificado, el mismo carácter de los hombres griegos dificultaba más la victoria. Siguiendo el análisis de Edith Hamilton (2002) se argumenta que entre oriente y occidente antiguos había una abismal diferencia y esa era la libertad. El griego se siente libre, autónomo, con capacidad de decisión.

⁶ Esquilo peleó en Maratón, pero aquí interesa su participación en Salamina porque también Sófocles participó de la misma, ambos con distintas edades: Esquilo ya en edad madura y el segundo poeta trágico en la adolescencia. Esto marca una diferencia de espíritu y de consecuencias posteriores para su creación poética.

Mientras que el hombre de oriente se asume parte de una colectividad, no conoce la subjetividad. Si bien el griego habla de una totalidad en la que todo forma parte de un mismo principio, no asume su vida como parte de esa totalidad. Y si lo hace, lo hace en calidad de abstracción. Pero el individuo griego sabe que su existencia en el mundo le corresponde a él y solo a él, y si bien existe una esfera divina, esta no determina su ser, sino que tiene influencia en su estar y su actuar en el mundo, pero el hombre tiene la autonomía de decidir y construir su subjetividad. La libertad es un invento griego y fue esa libertad la que puso en un riesgo aún mayor la Grecia antigua, pues las polis griegas buscaban siempre su independencia, ya que eran un reflejo de sus habitantes.

Ahora, un destello de esa libertad griega acaeció en las *Termopilas* en el 480, a. c, donde un total de 300 espartanos comandados por el rey Leónidas resistieron la ferocidad del ejército persa:

Durante ocho días consiguió detener a los persas. Jerjes le mandó un mensajero pidiéndole deponer las armas, pues consideraba la acción una carnicería. Leónidas le contestó: Ven a tomarlas ... Como se decía que la masa de arqueros persas podría ocultar el sol con sus flechas, lanzadas al unísono, un espartano respondió: "Mucho mejor, así combatiremos a la sombra". Tal era el temple de esos soldados. (Bade, 1977, p. 60)

La hazaña es sorprendente porque exalta la grandeza y el valor del hombre griego, el resto de la historia es conocido, un espartano traidor dio a los persas información de una abertura entre las montañas, por la que el ejército de Jerjes podía sorprender a los Espartanos. Sin embargo, el ejército de Leónidas decide dar su vida por proteger la preciada libertad de las polis griegas. Si a un hombre de occidente moderno el relato le permite maravillarse por la valía del espartano, imagínese el lector a un ciudadano de Grecia en el siglo V a. c: para él la historia no representa solo valentía, sino la confirmación de la grandeza de su estirpe, de su cultura.

La historia culmina en Salamina aproximadamente el 20 de septiembre del 480 del siglo V a. c. Los hoplitas griegos vencen al ejército espartano con una notable diferencia numérica. No se debe entender esta grandiosidad como mera valentía, sino que el verdadero valor de la batalla de Salamina radica en que para los griegos esta batalla sucedió tal cual un relato épico en el que los dioses conspiraban a favor de sus hijos. Pareciese que Homero

contara la historia y que en ella se buscara transmitir que las deidades abrazaban al hombre y lo ayudaban a sortear las barreras que el destino le pusiese enfrente:

Más o menos el 10 de agosto la escuadra persa fondeaba en las costas de Magnesia, cerca del cabo Serpias, donde fue sorprendida por una violenta tempestad, que hizo garrear a sus trirremes, precipitando a centenares de éstos contra las rocas y arrecifes de la costa, destrozándolos. Cuando después de tres días cesó el furioso temporal, los persas habían perdido 400 trirremes, más de la tercera parte de sus efectivos. Reparadas las demás embarcaciones, quedó la fuerza reducida a 800 trirremes, que decidieron atacar a los griegos. (Bade, 1977, p. 61)

Según la mitología griega los dioses del *Olimpo* podían actuar en contra de los hombres o favorecerlos. Recuérdese el caso de *Áyax*, quien, habiendo demostrado su valor tras la muerte de Aquiles, reclama las armas del hijo de Tetis. Pero Agamenón decide darle ese honor a Odiseo de Ítaca. Aquello provoca la ira de Ayante⁷ y movido por la furia destroza un cordero creyendo que eran los soldados griegos. Lo interesante de esta historia es que esta confusión del guerrero griego fue provocada por la diosa Atenea. Tras la escena el héroe queda ridiculizado, humillado y decide terminar su vida con honor, suicidándose. O recuérdese la historia de Orestes en cuya tragedia es cobijado por Apolo y Atenea para sortear a las Erinias. Perdonándosele incluso la afrenta de matar a su madre.

El temporal que azotó y disminuyó las embarcaciones y las tropas de *Jerjes el grande*, para las conciencias del individuo de la Grecia clásica no es otra cosa que la confirmación de que en esa dura prueba que las *Moiras* les pusieron enfrente, los dioses los acompañaban y combatían a su lado. Y es que los hoplitas griegos vencieron contra todo pronóstico a una Persia monumental, a un enemigo que parecía invencible.⁸

⁷ Es otra forma de decir el nombre de *Áyax*.

⁸ El término *Moiras* refiere a las divinidades que personifican el destino. En el imaginario griego, cada persona tiene su propia *Moiras*, que es la parte de vida que le toca vivir, ya sea en la fortuna o en el infortunio. Es representada como una entidad inflexible, única y universal. Ya en Homero y en

Lo que conviene resaltar, y eso se pretende en esta investigación, es la heroicidad del suceso. Ese hecho histórico representó para las conciencias de los griegos, la certeza de su calidad de héroes, de su valía y capacidad de sortear los obstáculos más insondables. Porque esto fue la cumbre de la Grecia Clásica, pareciese que Salamina marco el futuro de Atenas hacia lo más alto de todos los rubros de la existencia humana. Luego de eso, la filosofía tuvo un desarrollo esplendoroso, las artes, la política, el comercio. Atenas se convirtió en el gran imperio griego y el centro del mundo helénico.

1.6. Esquilo

Para demostrar la consistencia y objetividad de la cuestión que se ha estado manejando, sobre de qué manera influye la victoria contra los persas en los tres poetas trágicos, se intentará dar un análisis del primer gran poeta trágico: Esquilo. Esto se realizará partiendo de la idea de heroicidad como una consecuencia de la victoria en las dos batallas médicas.

Ante todo, el espíritu humano se forja a partir del contexto. El hombre es en gran parte, resultado de una época y los ideales que la sostienen. Uno de los consejos que se le da a los estudiantes de filosofía es siempre realizar su análisis situándose en el tiempo y en el espacio determinados, no dejar fuera el contexto porque muchas veces un pensador es producto del espíritu de su época. Bajo esa lógica se trabajará en esta investigación.

Como ya se ha explicado, las guerras médicas fueron dos circunstancias totalmente adversas para el mundo helénico, situaciones en donde la libertad de las polis griegas se vio amenazada por un enemigo tirano y para defender esa libertad los griegos hicieron uso de toda la grandeza de su estirpe.

Hesíodo puede encontrarse la idea de que existen tres *Moiras*: Átropo, Cloto y Láquesis, las cuales regulan la vida del individuo desde que nace hasta su muerte, por medio de un hilo.

Anteriormente ya se había resaltado que la hazaña táctica y la valía demostrada por los griegos en estos conflictos parece sacado de un relato épico, porque aquellos destellos de valor son dignos de un héroe mitológico.

Y es precisamente la condición heroica del suceso lo que interesa. Más allá de las implicaciones políticas, lo que Maratón y Salamina suponen para las conciencias de los griegos es la idea del hombre como un héroe. Esto es, un individuo que en los momentos donde las fuerzas se aglomeran para derrumbarlo es capaz de sortear cualquier fuerza por más magna y titánica que esta se muestre. Cuando la derrota parece inevitable el hombre puede cambiar el curso de las cosas y alzarse con la victoria:

Una victoria lograda más allá de toda esperanza, justo en el momento en que parecía segura la derrota absoluta, con la pérdida de todo, les había elevado, dándoles un valor rebotante. Los hombres sabían que eran capaces de hechos heroicos, pues habían visto hechos heroicos obra de hombres. Éste fue el momento de origen de la tragedia, de esa misteriosa combinación de dolor y exaltación que revela a un espíritu invencible precisamente cuando el desastre es ya irreparable. (Hamilton, 2002, p.222)

El héroe ya no aparecía solo en los mitos, el pueblo griego demostró estar habitado por hombres de gran valía y se elevó a la altura de aquellos seres capaces de las más impensables audacias.

Ahora, como se puede apreciar, para Edith Hamilton estas sorprendentes manifestaciones de un espíritu invencible formaron el esquema del héroe trágico, heredero de una valía enorme y una resistencia al sufrimiento que no tiene precedentes. El héroe de las tragedias, de alguna forma, sortea las circunstancias y aunque no siempre sale triunfante y el azar le impone situaciones terribles, al menos en el ámbito íntimo, anímico e intelectual se lleva siempre la victoria.

Esquilo combatió tanto en Maratón como en Salamina. Sus obras manifiestan la condición heroica como un reflejo de ese griego que venció en las guerras médicas. Los héroes de sus tragedias son una suerte de seres sometidos al sufrimiento que el mundo mismo impone a los seres humanos. El héroe sabe que el universo conspira en su contra, que el camino de su vida es trazado por poderes desconocidos que lo someten a las más fatales

penurias. Sin embargo, aún en la certeza de que su propia configuración vital y existencial no se asemeja a esas fuerzas abismales, los ídolos trágicos de Esquilo son capaces de salir victoriosos y plenos: “la plenitud de la vida está en los azares de la vida. Y, en su peor aspecto, hay algo en nosotros que puede convertir la derrota en victoria” (Hamilton, 2002, p. 223).

Antes de avanzar, el lector debe tener en claridad esta idea y no perderla de vista: las guerras médicas exaltaron la grandeza heroica del pueblo griego, Esquilo combatió en los dos sucesos históricos. Pero conviene resaltar que en *Salamina* el trágico de Eleusis⁹ era ya un espíritu maduro, por lo que el impacto de esta victoria en su ánimo y en su intelecto fue aún mayor. Entonces, sus obras trágicas reflejan esta calidad de héroe, de individuo que siempre se sobrepone ante cualquier situación.

En lo que sigue se hará un somero análisis de algunas tragedias de Esquilo para exponer su esquema de lo trágico. No se abundará más en la influencia de las guerras médicas, pero el lector no debe olvidar esa idea porque, con el desarrollo del análisis, se dará cuenta de lo que se anunciaba páginas atrás: las victorias de Maratón y Salamina influenciaron de formas distintas las obras de los poetas trágicos y son un punto de separación entre los mismos.

La tragedia en Esquilo tiene muy marcada una finalidad: los héroes se enfrentan un destino fatal por una razón que los trasciende y que los llevará hasta un punto de la situación donde adquirirán la categoría de héroes, no importando triunfo o derrota alguna. Cabe aclarar que lo trágico no guarda una íntima relación con el hecho de que el personaje principal fracase o triunfe. Si bien la mayoría de las obras de Esquilo, que han sobrevivido el paso de los siglos, reflejan a protagonistas que se imponen a la desgracia y vencen, lo fundamental, más bien, es la actitud final del héroe. En el poeta de Eleusis esta actitud refleja la íntima seguridad de estar en armonía con lo divino.

En medio de su enfrentamiento contra un destino fatal, en el hombre surge un profundo sentimiento de dolor, el cual brota cuando tiene certeza de que las circunstancias que vive acontecen porque él mismo representa una fractura con la unidad divina. Es decir, él mismo ha transgredido la ley de los dioses y, así, la armonía del cosmos se ha desequilibrado. Sufre porque tiene conciencia de su crimen y los alcances de sus acciones.

⁹ Esquilo nació en Eleusis aproximadamente en el 525 a. c.

Todo el peso de la tragedia cae sobre él porque de alguna forma, muchas veces indirecta, ha participado en el origen de su drama.

En Esquilo este dolor del héroe tiene una finalidad. En su obra la relación que se expone entre la esfera humana y la divina es de *consonancia y ajuste*. Existe un orden de la justicia representado por Zeus que es la palabra que da el orden existente en el mundo humano y sobrenatural. El mito de la derrota de los titanes y el ascenso de Zeus simboliza el paso de un mundo en caos a un mundo en orden dado por la palabra. El caos es representado por los titanes y el orden por Zeus. Un orden impuesto a los seres humanos y del que no pueden salirse, pues hacerlo significaría una fractura con el sentido del mundo y un retornar al caos. Los héroes en Esquilo entran en la circunstancia de la tragedia por la vía del castigo, su falta es precisamente, salirse de ese orden que representa lo divino.

En ese sentido, si se revisa la *Orestíada* o la trilogía sobre Orestes, puede entenderse que lo trágico deviene de la llamada *maldición de los Atridas*, una larga sucesión de hechos que se repiten: el drama de la descendencia de Agamenón comienza con su bisabuelo Tántalo. Según el mito, Tántalo fue invitado personalmente por Zeus a compartir un banquete con los dioses. El griego, queriendo vanagloriarse de su honor por haber compartido la mesa con las deidades, habla abiertamente al pueblo griego sobre esto, contando los misterios que le fueron revelados. Así mismo, roba algunos guisos solo permitidos para los dioses y los reparte entre su gente. El dilema verdadero comienza cuando Tántalo queriendo corresponder y maravillarse a los dioses, los invita a un banquete a su casa. Pero el honor que le fue concedido al ser invitado por Zeus le genera una gran vanidad y decide poner a prueba a los dioses. Para esto no se le ocurre mejor opción que ofrecer a su propio hijo Pélope en banquete. Lo que consigue asesinando traicioneramente a su primogénito, descuartizándolo y cocinándolo. Esto con el fin de saber si las divinidades realmente podían saberlo todo. Y, como era de esperarse, supieron del crimen de Tántalo, quedaron horrorizados y enfurecidos, pues el crimen cometido por el mortal era considerado como el peor: asesinar a un miembro del propio linaje familiar. Zeus ordena a Hermes reconstruir a Pélope, a Tántalo le fue otorgada una cruel condena en el *Tártaro*: padecer hambre y sed eternamente.

Ahora, el drama persiste hasta la vida de Atreo, nieto de Tántalo e hijo de Pélope. Los dos competían por el trono de su padre. Tiestes para conseguir el trono seduce su acuñaeda Aerope y la convence para ganarle el trono a su hermano. Para esto, propone que el primero

de los dos hermanos que consiga un vello de oro de un carnero, será el rey. Anteriormente, Atreo había encontrado un carnero con el pelaje de oro y pensó que el trono sería fácil de conseguir, pero no sabía de la unión de su esposa y su hermano. Áerope le dio un vello del carnero a Tiestes y éste lo presentó primero que Atreo.

Lo interesante del mito es que nuevamente es Zeus quien actúa en favor de la estirpe de Tántalo, pues envía a Hermes para darle al príncipe derrotado un plan para quitarle el trono a su hermano. El príncipe debía proponer a Tiestes que si al día siguiente el sol salía en él este, lo cual parecía imposible, él sería coronado rey. Al día siguiente Zeus hizo que el sol saliera por el este y Atreo ganó el trono como el favorito de los dioses.

Tiempo después para vengar la infidelidad de su esposa con su hermano, invita a Tiestes a un banquete, fingiendo que había perdonado y olvidado la traición. Pero lo que su hermano no sabía, es que, enloquecido por la rabia, Átreo asesinó, desmembró y coció a los hijos de Tiestes, sirviéndoselos como banquete.

El mismo crimen que anteriormente su abuelo Tántalo había realizado con su hijo Pélope.

La acción de Atreo condena a su hijo Agamenón y a su nieto Orestes a lo que en Esquilo es válido llamar un destino trágico, pues la circunstancia fatal que acontece a Orestes deviene en forma de castigo a estos actos. En el trágico de Eleusis el desarrollo de las circunstancias que conforman la tragedia se mueve en consecución de un “orden de la justicia y de Zeus que la personifica” (De la Vega, 2003, p. 92).

Con el crimen surge un desequilibrio entre el orden divino y el héroe. El dolor radica en ese desajuste entre la esfera divina y la esfera humana. Lo que acontece al héroe es una sucesión de circunstancias que fuerzas ajenas a él mueven encaminándolo de nueva cuenta al equilibrio con el orden divino.

En *Agamenón*, la tragedia que da origen al drama de Orestes, se cuenta la historia del rey de Micenas, quien sacrifica a su hija Ifigenia para tener el favor de los vientos en el camino de regreso a su patria, lo que el monarca griego hace en una lastimera escena. Es esta la condena de Agamenón, pues a su regreso es asesinado por Clitemnestra, su esposa, en venganza por matar a su propia hija. La acción de Agamenón no está aislada. Ya se mencionó la maldición de los atridas y parece que, de una forma u otra, la estirpe de Tántalo siempre recurre en el mismo delito: asesinar a un pariente. Si bien el actuar de Agamenón puede

justificarse dado que fue la resolución del Oráculo de Apolo, esto no niega la gravedad del suceso ni mucho menos lo libra de las consecuencias, puesto que es el sacrificio de Ifigenia lo que da pie a la tragedia de Orestes, ya que desencadena el asesinato de su padre por su madre y el posterior matricidio.

En las *Euménides*, tercera parte de la trilogía, Orestes es perseguido por las erinias pues cometió el peor crimen: asesinar a su madre.¹⁰ Lo verdaderamente interesante de este drama es que Orestes actuó en cumplimiento del oráculo de Apolo, mediante el cual le fue vaticinado un destino lleno de fatalidades, si no vengaba el crimen paterno asesinando a Clitemnestra. El crimen del príncipe, a pesar de su gravedad, aparece justificado en lo divino, en la figura de *Loxias*. Una vez culminado el crimen de Orestes, las Erinias se le presentan atormentándolo. El héroe sufre con delirio cuando las perras, se le presentan:

Orestes. - ¡Oh! ¡Oh! ¡Hay, esclavas, ahí unas mujeres como Gorgonas!

¡Van vestidas de negro y enmarañadas en múltiples serpientes!

Ya no me puedo quedar aquí.

Corifeo. - ¡Oh, el más amado, para tu padre, de entre

todos los seres humanos!, ¿qué visiones te están trastornando?

¡Detente! ¡No sientas miedo, ya que has logrado una gran victoria!

ORESTES-. No hay visión ninguna que me torture.

¡Ésas son claramente las rencorosas perras que pretenden

vengar a mi madre. (Esquilo, 1986, p. 490)

Este dialogo es sumamente significativo, pues expresa el gran dolor del héroe ante la sospecha de que se ha condenado completamente. El tormento se expresa más profundo si se entiende que el actuar de Orestes responde a fuerzas ajenas a él. La tragedia deja ver que no fue la voluntad del héroe lo que lo impulsa a actuar de ese modo, sino que es la voluntad de las deidades y el orden de lo divino lo que lo lleva a su drama. El hijo de Agamenón se debatía

¹⁰Divinidades encargadas de vengar los crímenes familiares, sobre todo el de asesinar a la madre.

entre dos posturas: ignorar el oráculo, le salvaba del crimen, pero caerían sobre él enormes desgracias. Cumplir con el oráculo era respetar la voluntad de los dioses, pero quebrantar el orden cósmico, por lo que la desgracia también le acecharía. Lo interesante del drama es que es también ese orden divino lo que le vaticina la desgracia, pues su obrar quebrantó la ley divina, entonces, se ha operado un desequilibrio. Esta contrariedad es característica de lo trágico. Hasta este punto aparece representada en lo divino, pues es en esta esfera de donde surge el *destino oresteano*.

El héroe se encuentra justo en medio de esta contradicción. Por una parte, la aparición y persecución de las Erinias es un castigo por sus actos. En Esquilo esta noción de castigo es fundamental, es una consecuencia de los actos de los héroes y es lo que sostiene la tragedia, pues sin este castigo el hombre no sentiría toda la ferocidad del sufrimiento cayendo sobre él.

En las *Euménides* el castigo de Orestes es una profunda y desgarradora soledad: por una parte, su crimen representa una fractura con el orden cósmico, dejándolo a merced de sí mismo, pues obrar de tal modo que se transgreda la ley divina, es renunciar a la tutela que representa lo divino. Esto por sí solo supone un profundo sentimiento de vacío.

En Grecia existía una íntima relación entre la *polis* y el cosmos. Jean-Pierre Vernant (1991) en *Mito y Religión en la Grecia Antigua* explica como la religión helénica es una religión civil porque no hay una separación entre el estado y lo religioso. Los rituales que los griegos practicaban fungían como el lazo de comunicación con lo divino a partir de lo cual se configuraba su ciudad, por esta razón cada ciudad-estado de Grecia tenía su deidad protectora, la cual daba la categoría de comunidad a los grupos humanos, salvaguardaba el orden civil y mantenía estables las relaciones entre ambas realidades. El ciudadano griego no se entendía sin esta potencia sobrenatural que funge como sustancia esencial de su ámbito social, existencial y civil. Para el griego el ser ciudadano era mantener comunicación constante con sus dioses para que estos no le abandonen sumiéndole en el sinsentido.

Con esta aclaración se entiende la profundidad del sentimiento de vacío que experimenta el héroe trágico, porque al mismo tiempo que Orestes ha perdido la tutela divina perdió su *polis*, perdió la compañía y la fraternidad de los otros. Está solo en el mundo. Sin embargo, aún le queda una esperanza, el porvenir.

En el inicio del drama, Apolo aparece en escena

APOLO-. No voy a traicionarte, sino que hasta el
fin, como guardián tuyo, esté cerca o lejos, no voy
a ser blando con tus enemigos. Ahora mismo, atrapadas,
estás viendo a estas furias rendidas por el sueño, las despreciables
vírgenes, las viejas niñas antiguas, con quienes
no se junta ningún dios ni hombre ni bestia. (Esquilo, 1986, p. 500)

Loxias ordena que vaya a la ciudad de *Palas* pues allí se llevará a cabo su juicio. No hace falta extenderse, la obra termina con Orestes redimido por Atenea. Aquí se hace presente la característica que ya se había mencionado: la conciliación futura. El héroe ya no está solo, el hijo ha retornado a los brazos protectores de su padre, y así recupero su *polis*. La fractura que Orestes representaba se ha reestructurado pues ha sucedido lo impensable: se realizó el ajuste entre la realidad divina y la realidad humana; el héroe encontró el asidero para agarrarse, ya no está inmóvil, el castigo ha cesado y Orestes puede trazarse un porvenir.

Esta idea del porvenir es fundamental en las obras de Esquilo. Sus héroes trágicos creen y se aferran a este ideal que les da una base de moral, de acción para actuar, luz de un sentido. El porvenir representa una esperanza para que el pobre hombre no se quede inmóvil.

Por último, queda aclarar que esta redención no supone un triunfo, pues el crimen está hecho y así quedará. No pueden borrarse las marcas sobre la piel de la historia. Pero tampoco supone una derrota pues el descendiente de Agamenón actuó movido por la voluntad que Apolo le dictó a través del oráculo, de este modo el joven matricida participó con su crimen en la recuperación del equilibrio de la justicia, que el asesinato de Agamenón a manos de Clitemnestra había roto. Así, Orestes logró algo más importante que cualquier victoria y que salvarse a sí mismo: ha salvado el orden de cosmos y haciendo esto se ha elevado a la categoría de héroe.

Antes de culminar este apartado, queda recalcar un último punto. En páginas anteriores se afirmó que la victoria sobre Persia, en las guerras médicas, principalmente en

Salamina, habían elevado a toda Grecia a la categoría de héroes y que, de este modo, el desarrollo de la poesía trágica tenía influencia de este hecho histórico y sus consecuencias psicológicas e ideológicas. También se dijo que a partir de Salamina podían establecerse algunas diferencias entre Esquilo y Sófocles. Pues bien, ya se dijo que en el poeta de Eleusis el orden de la justicia siempre triunfa y que el héroe, aunque las circunstancias lo rebasen y lo venzan, siempre se alza con la victoria, un triunfo intelectual y moral. Así como el pueblo griego en Maratón y Salamina, los ídolos esquileos se sobreponen a las fuerzas que le enfrentan y lo hacen con todo el apoyo y guía de los dioses.

II. Sófocles

Al hablar de Sófocles hay un dato que no debe ignorarse y que debe resaltarse: el poeta de *Colono* pone total atención en el hombre y sus dramas trágicos versan siempre sobre el espíritu humano. Es el segundo gran poeta trágico y el primero en sostener su creación literaria sobre la condición humana. En ese sentido, en sus obras se puede encontrar un panorama de la existencia del individuo griego, una anécdota del principal dilema existencial del hombre en el siglo de Pericles.

En este apartado se hablará del sentido de la obra sofoclea, abordando el contexto del poeta, pero ya no se hará como en el apartado que trató sobre Esquilo, es decir, no se dará un muy superficial esbozo histórico de la Atenas en la que nació, creció y se forjó el poeta. En las páginas siguientes, se abordará el panorama ideológico de la Atenas en el siglo V a. c. Esto para comprender íntimamente cuáles son las razones que dieron pie al surgimiento de la tragedia del poeta de Colono en las condiciones que se manifestó.

Sófocles es el poeta del dolor absoluto, sus obras abordan un profundo drama existencial del hombre: su soledad total e irremediable. Pero ¿en qué consiste esta soledad irremediable?

Es precisamente para responder con suma claridad esa pregunta que primeramente este trabajo se centrara en el contexto ideológico bajo el cual se formó y desarrollo el pensamiento de Sófocles.

Es oportuno comenzar el análisis con una afirmación de Francisco R. Adrados (1966):

Junto con el Partenón, Heródoto y Sófocles son considerados comúnmente como los frutos más granados de la edad de Pericles, esta es una afirmación sumamente discutible, pues junto a ellos hay que colocar a los representantes del nuevo espíritu racional, los filósofos y sofistas que como Anaxágoras y Protágoras rodeaban a Pericles y que propugnaban una visión del mundo antropocéntrica y puramente humanista. (p. 77)

El llamado siglo de Pericles, que data aproximadamente del 480 a. c al 404 a. c., fue una época en la que diversas manifestaciones del espíritu humano alcanzaron su esplendor. Fue este el periodo de luz para la filosofía y la poesía ya que la primera se consolidó como una actividad importante y cumbre de la ciencia; la segunda, la poesía, tuvo al menos, tres maravillosos exponentes en Esquilo, Sófocles y Eurípides. Fue este el siglo de la reflexión y de la creación. El pueblo griego siempre fue una nación artística, pero en el periodo que comprende del año 480 al 404 a.c las actividades del espíritu del arte griego alcanzaron el punto más álgido de vigor. En otras palabras, fue este un periodo en el que se desarrolló un espíritu humanista, como en el renacimiento, el hombre se posó justo en el centro del mundo.

El renacimiento supuso una rotura de concepciones y un giro en la forma de concebir del universo, el mundo y la humanidad: el hombre se volvió el centro del cosmos. De este modo, el paradigma que sostenía las actividades humanas también cambió pues dejó de estar sostenido en la idea de un ser divino, Dios, para sostenerse únicamente en el hombre. De este modo toda la expresión humana dio un giro: cultura, arte y ciencia se sostenían meramente bajo un antropocentrismo que lo embargaba todo. Lo que interesa en este aspecto es resaltar la relación hombre-dios, la cual se vio afectada por la concepción renacentista, pasando el dios a situarse en un estrato totalmente lejano, pues el individuo era completamente dueño de sí mismo, de su experiencia en el mundo, de su actuar, de su expresión.

Solo en el mundo griego, se había alcanzado tal grado de libertad. La Grecia Clásica no es únicamente una época de esplendor en la ciencia, política, milicia y arte de Grecia. El clasismo griego es más que la cúspide de la expresión de los hombres en la Hélade, es un rompimiento con un código de creencias, de comportamientos, de discursos, y como todo rompimiento trae consigo una serie de consecuencias.

En este apartado interesan las repercusiones del periodo clásico del mundo griego en lo más íntimo de cada individuo, es decir, desde un plano psicológico y anímico, cosa que se manifiesta en el teatro sofocleo. Como establecen Francisco R. Adrados y Lasso de la Vega, el teatro de Sófocles no es una anécdota política de su patria. Más bien, podría afirmarse, es una anécdota moral del hombre griego situado en medio del rompimiento clásico.

En sintonía con lo que se ha dicho, Francisco R. Adrados (1966) afirma que el tema principal en toda la obra de Sófocles es el tema de “la acción y el destino humanos en conexión con el orden inmutable del mundo” (p 82). En este sentido en el universo del poeta,

existen dos esferas: la divina y la humana, la primera condiciona toda acción humana. Esta es una característica de toda la tradición griega. El pueblo helénico concebía el universo como una división: lo divino y lo humano. Lo divino se alzaba como una categoría mayor y, por consiguiente, dominaba toda la actividad del mundo de los hombres. Como se ha afirmado anteriormente el mundo divino representa el orden de la justicia en el mundo humano, ordenado por Zeus, divinidad principal en el edificio mitológico que era el Olimpo Griego.

En este punto coincide Jacqueline De Romilly (2011) en el libro *La tragedia griega*, la autora expone que dos ideas que son fundamentales para el poeta griego: la soledad del héroe y la relación entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres. El primer punto consiste en que a los personajes de Sófocles las circunstancias los conducen al aislamiento. El héroe trágico está solo porque sus actos lo alejan de los hombres, ya sea por actuar de modo que se rompe con un código de creencias y de leyes, ya sea por el simple desprecio de los otros, como es el caso de Filoctetes. Pero al mismo tiempo esta soledad le llena de orgullo porque hay un conocimiento de su propio valor existencial.

El segundo aspecto es la relación del mundo divino y el mundo de los hombres, donde recalca que los dioses no tienen mucha participación en los acontecimientos que conforman la situación trágica. Las deidades dan el destino a los individuos humanos, pero lo dejan solos a merced de las circunstancias. No hay una relación directa entre un ámbito y el otro.

Conviene precisar aquí algo de lo que se ha afirmado anteriormente: cuando se habló de las Guerras Médicas, se explicó que cada *ciudad-estado* de Grecia tenía su propia divinidad a partir de la cual se le daba valor al territorio y a los ciudadanos. En este sentido, el culto a las potencias divinas no era solo una práctica religiosa de veneración y alabanza, fungía para afianzar el lazo que unificaba la esfera divina y la humana. El ritual de sacrificio más que una mera ofrenda religiosa efectuaba una comunicación en la que ambas potencias, se afirmaban a sí mismas al tiempo que se establecía una comunicación entre las dos. En el ritual de sacrificio, la carne del *hiereión* era cocida al fuego y los griegos comían la carne, cosa que solo hacían en ocasión de sacrificio.¹¹

¹¹ *Hiereión* es el nombre en griego con el que se llamaba al Buey o al Macho Cabrío, que era el animal para sacrificio.

El humo que desprendía la carne al contacto con la llama fungía como el lazo a partir del que la comunicación entre el dios y el hombre era establecida. Es importante dejar en claro que la carne de *hiereion* no simboliza deidad alguna, El culto griego no es como el culto en la tradición cristiana en la que el pan es un símbolo del cuerpo de Cristo, que al ser consumido establece una comunión entre Dios y seres humanos; el griego no se come al dios, no hay comunión alguna; mediante el culto y el ritual, cuando el humo asciende por el aire y llega hasta la morada de los dioses, según el imaginario griego, lo que está sucediendo no es la consumación de una dualidad hombre-dios, es una división. El ritual afirma la distancia que separa a ambos, pero al mismo tiempo comunica ambas esferas. Sin esta comunicación establecida por el ritual, la vida y existencia humanas carecen de todo sentido.

Aunque ciertamente esa división mencionada es una característica de la Grecia antigua, en Sófocles esta división no se concibe tal cual como en el imaginario de su patria. Recuérdese como “el mundo de Esquilo está lleno de conflictos entre ideas que son encarnadas por diversas divinidades, a veces cambiantes, ideas entre las cuales se busca una conciliación” (Adrados, 1965, p. 82). Esto se manifestó en un apartado anterior, pero se repite tomando en cuenta la cita de Adrados. Estas dos ideas son lo divino, lo humano, la justicia divina, la justicia del hombre, la ley divina- la ley de la *polis*. Se trata de ideas que siempre una contradice a la otra y viceversa, de ahí que Adrados manifieste que se trata de un conflicto. Estas dos nociones en conflicto latente, para Esquilo logran conciliación solo dentro del marco del Estado.

Para entender las implicaciones de esta afirmación, debe recordarse que cada *polis* estaba establecida mediante una deidad que daba nombre, valor y significado a la ciudad. Por lo tanto, al hablarse de Estado, se está hablando, de algún modo, del estado como un reflejo de un orden natural. Entre hombre y dios sucede una conciliación final y el orden fracturado se reestablece: “los portadores humanos de esas ideas se reconcilian, o directamente, o bien simbólicamente, a través de la reconciliación de sus patronos divinos” (Adrados, 1965, p. 82)

Ahora, en Sófocles no sucede algo así, de ahí la idea generalizada de que el pensamiento del trágico por excelencia no es un pensamiento político. Ciertamente si se trata de un orden divino que condiciona todo acontecer en el mundo del hombre, sin embargo, este orden suele ser contrario al bienestar del hombre.

No se trata nunca de Azar como propone Yocasta en el Edipo Rey y cree en un momento dado el propio Edipo coincidiendo con la interpretación sofisticada de aquellos casos en que falla la explicación racional: tampoco de envidia divina, ni igualación mecánica. Hay sencillamente una serie de principios que el hombre debe respetar y que son de origen divino, defendidos por los dioses: son las leyes no escritas de la Antígona, fundadas por Zeus y Justicia “las leyes de elevados pies, hijas del Olimpo” del Edipo. Nadie puede violarlas sin sufrir castigo. (Adrados, 1965, 83)

Aquí hay dos ideas principales a resaltar: la idea de que estos principios categóricos que dicta la voluntad divina suelen estar en contrariedad al bienestar del hombre, es un reflejo y consecuencia del desarrollo del pensamiento en Atenas. Los filósofos orillaron al mito al precipicio, haciendo del logos racional un sinónimo de la verdad. Con esto la concepción de la división esfera divina- esfera humana tomo otro sentido, el cual se manifiesta de manera explícita en Sófocles. Esta ley natural, este principio categórico, estaba perdiendo su valor, pues al ser parte de un edificio mitológico fue puesto en duda en la medida en que la razón avanzaba en su interpretación del mundo, ya que, por las mismas características en las que el aparato racional de la filosofía griega se estaba conformando, el mito no tenía explicación mediante el nuevo *logos*.

Esto quiere decir que el mito no era explicado por la razón, en otras palabras, la razón no alcanzaba a explicar el mito, al estar establecida mediante límites establecidos por sí misma. Pero tampoco el mito alcanzaba a explicar la razón, de ahí que aquí se asevere que durante el periodo clásico comenzó a suceder una nueva tensión de ideas, un nuevo conflicto de contrarios: el conflicto mito- razón, el cual fue visualizado e inmortalizado por Sófocles, lucha que el mito estaba perdiendo, comenzando a caer de la cima del mundo, trayendo en su caída todos los valores y principios que se conformaban en la mitología del olimpo.¹²

¹²Las Escuelas Helenísticas se pueden tomar como un ejemplo de lo que se está afirmando puesto que éstas proponen ya sea una vuelta a la naturaleza o una vuelta a valores arcaicos, esto porque para que exista la intención de volver a algo eso debe haberse abandonado. También el hecho de que sean mayoritariamente filosofías éticas (aunque se reflexión no se agote en esto) es ejemplo que había una intención de recuperar los valores que fundaron el mundo Helénico.

¿Qué es el mito sino la personalización del universo? ¿Qué es la filosofía sino la despersonalización del universo? ¿Se entiende ahora la situación decadente de la mitología griega provocada por el avance de la metafísica griega?

Como en toda situación de crisis hay individuos que se ven afectados y sufren las repercusiones que todo conflicto crítico trae consigo. Para comprender esto profundamente, puede el lector imaginarse como un hombre en la Grecia Clásica crecido en medio de un panorama ideológico en lucha, por un lado, una tradición que no quiere desaparecer y que enseña que la ley divina dada al hombre naturalmente debe seguirse sin rebeldías, con total obediencia. Y, por otro lado, la nueva concepción racional del mundo, la cual enseña que la verdad es el más grande principio y que esta verdad es racional o no es, al tiempo que abstrae el universo en un cumulo de conceptos y categorías, las cuales carecen de cualquier vitalidad, al contrario de los dioses del Olimpo que eran concebidos a la manera del hombre, vulnerables a las pasiones, erráticos, benevolentes, malvados, etc.

Sin embargo, con todo este panorama presentado no puede decirse que el clasismo griego es el abandono total de ideas arcaicas fundadas en la mitología del Olimpo. Si no, como se manifestó en páginas anteriores, es el paso de un paradigma a otro, es el punto de quiebre y el tránsito.

Por otro lado, en Sófocles el castigo no tiene mayor importancia, lo que importa es la soledad del hombre y la afirmación de que está a merced de sí mismo, de que al dios no le importa su destino. Hay un conflicto entre hombre- dios, pero también entre polis-orden cósmico.

Así, en definitiva, toda la obra de Sófocles está al servicio de la predicación de un nuevo ideal humano, preparado ya, desde luego por la literatura anterior. No se trata de una nueva conciliación o equilibrio de principios o de clases sociales, sino de un nuevo tipo de hombre. (Adrados, 1965, p. 92)

La literatura griega no es una celebración del gozo y la felicidad humana, sino una manifestación del valor del hombre, valor adquirido por vivir bajo la tutela del orden divino, el cual le conducía muchas veces a su propia ruina, pero el griego era libre de elegir siempre entre dos vías y aunque ambas solían estar llenas de fatalidades, el individuo podía decidir y aventurarse con total autonomía. Y es que el griego era libre.

2.1 La soledad del hombre y la excentricidad humana

Sófocles nació aproximadamente en el 497 a. c, casi tres décadas después de Esquilo. Según las fuentes participó en la batalla en Salamina y durante su vida ocupó grandes cargos políticos, siendo apreciado en gran medida por el resto de los ciudadanos atenienses. Aunque participó de esta batalla, en que los hoplitas griegos derrotaron al vasto ejército persa, dirigido por Jerjes, hijo de Darío I, Sófocles no se embargó de ese espíritu heroico que caracterizó a Esquilo. Durante Maratón, Esquilo tenía aproximadamente 35 años, ya era un espíritu forjado. Es comprensible que la victoria griega fuera tan significativa para él. En Salamina, Sófocles solo tenía aproximadamente 17 años y para él la victoria definitiva sobre Persia no tuvo la misma significación que para Esquilo, no vio héroes, donde el primero sí los vio.

En la Vida anónima de Sófocles (datable en el siglo I a. C.) encontramos un sincronismo ingenioso en torno al año (480) de la victoria naval de Salamina. Esquilo participo como combatiente y un hermano suyo (asido al espolón de nave enemiga) prestó el cruento sacrificio de su vida. Desnudo a la usanza griega y tocando la lira, Sófocles, jovencito de diecisiete años, condujo el coro pueril que entonaba el pean celebrativo. Ese año, Eurípides saludo al mundo con el primer berrido. En torno a esa fecha coincidente se centra el triángulo de la tragedia ateniense, con sus tres vértices, adulto, adolescente y naciente: *si non e vero...* So capa de ingenuidad, la combinación puramente conjetural de la biografía antigua esconde un sabio contraste. Al severo Esquilo se contraponen el jovial Sófocles, seguramente. Pero hay algo más. Lo que fue positivamente para quien la vivió, aquella aventura decisiva para el destino de Grecia es cosa que acompañó al «soldado de Maratón», Esquilo, toda su vida. En cambio, para Eurípides, hijo del 480, aquello remontaba a una época anterior a su propia vida, era un pasado que encontraba solamente bajo especie de recuerdo de otros. Para Esquilo, un ejemplo, inmediato, de experiencia. Para Eurípides, un pasado que ya está pasado. Para Sófocles

era un recuerdo infantil, pero propio y que le acompañó en su juventud, al entrar en una nueva época que bautizamos con el nombre de Pericles. (Lasso de la vega, 2003, p. 12)

Como se ve, Lasso de la Vega también establece una diferencia entre los tres trágicos a partir de las Guerras Médicas. Para cada uno tuvo significaciones distintas: Esquilo vivió todo el esplendor de la grandeza griega. Para Eurípides era un pasado lejano, de esos que se recuerdan solo a partir de la memoria colectiva. Sófocles, siendo un espíritu aun en formación, vivió la grandeza del espíritu griego, pero también el desarrollo pleno de la ciencia filosófica. Al poeta de Colono le tocó padecer el periodo de quiebre y tránsito que fue la época clásica en Grecia.

Siguiendo a Lasso de la Vega (2003) se afirma que la tragedia sofoclea no es un retrato de la anécdota política de Atenas. El retrato que ofrece es el de una crisis espiritual en esta *polis*, que comenzaba a vislumbrar todo el potencial que la razón ofrece a los hombres. El *logos* mítico iniciaba su contienda con el *logos* racional.

La Atenas del siglo V a. c. es una ciudad en la que la actividad filosófica iba tomando cada vez más fuerza, incrementando el valor de la razón en el pensamiento colectivo. La filosofía presocrática comenzó a trazar el camino de la filosofía abstracta y racional. Surgen nuevas categorías para explicar el cosmos, imponiéndose la idea de *physis*: una naturaleza de carácter divina en la que las cosas se unen en una totalidad, regresando a su origen y a su ser verdadero.

El mito es una construcción de la imaginación que personaliza el universo, es decir, lo dota de un valor personal para afirmar los valores humanos. La idea de una totalidad perfecta e infinita, que posteriormente culmina en la idea del *Ser*, supone la despersonalización del universo y su posterior abstracción total. Este es un profundo golpe en el espíritu de Grecia que se debate entre dos aspectos, el mito y el *logos* racional:

Como en todos los momentos de crisis, la vida es dual, coexisten una persistencia de lo antiguo con una germinación de algo nuevo en conflicto con lo antiguo. El hombre que una vez (una vez que ha durado varios siglos) ha vivido en un repertorio sincero de creencias, arrojado a una circunstancia nueva y conflictiva, vive en una situación espiritual

infinitamente dramática. Más adelante, saldrá de una creencia para vivir en otra: cuando se queda sin aquellas convicciones, pero se instala en otras y en los nuevos entusiasmos que informan su época, su vida pierde poco a poco ese dramatismo. Sin embargo, mientras dura el tránsito, mientras vive en dos creencias situado en un umbral que es a la vez entrada y salida, su desarraigo de lo divino es un desgarró íntimo, el de poder o no poder el hombre hacer sin el dios, el de no tener en lo divino el hombre el asidero que tuvo y que no se sabe ahora quién lo llenará. (de la Vega, 2003, p. 34)

Esta crisis espiritual del espíritu helénico se refleja en Sófocles y lo hace en la relación entre los héroes trágicos y los dioses. El hombre está en total desarraigo de lo divino, que se presenta como una fuerza contraria que le impone su orden al individuo. Sófocles es el poeta del dolor absoluto, pues en él se expresa el dolor humano en una profundidad como en ninguno de los otros trágicos.

De entrada, se rechazan aquí los supuestos de especialistas, como Edith Hamilton (2002), que quieren ver en Sófocles una gran belleza del lenguaje y una temática superficial que se limita a resaltar la anécdota política, civil, religiosa y moral de Atenas. Ciertamente es que las fuentes hablan de Sófocles como un hombre que en vida gozó de un gran mérito político y de la sobrada simpatía de los ciudadanos atenienses. Representa la imagen, tan atesorada por occidente moderno de ese griego alegre, orgulloso de su patria, artista, guerrero, capaz de lo impensable y que parece no tener ninguna preocupación, que parece gozar de una plenitud de vida envidiable. Pero ante esta imagen, Lasso de la Vega (2003) recuerda a Nietzsche “Se me acuerda que Nietzsche escribió en cierta ocasión: estos griegos fueron superficiales desde la profundidad, y pienso que tal vez el alegre Sófocles oculta su profundidad en la superficie” (p. 87). Sófocles era eso, un superficial desde la profundidad.

La imagen que los siglos han heredado, de un poeta alegre, con una vida repleta de dichas, con el cariño de los atenienses, no debe tomarse tan a pecho, si se mira con atención pareciese que el relato popular del trágico por excelencia no se corresponde al hombre que escribió tragedias como *Edipo en Colono*, donde se concluye que el devenir divino no puede evitarse y al hombre solo le queda aceptar y aprender a vivir en la fatalidad. Pero si se mira

más allá de la superficie y se posa la mirada en la profundidad, se entiende que Sófocles comprendió la crisis de su época, la padeció y aprendió a vivir con ella.

¿Cómo podría un hombre sumido en el gozo, en la felicidad y en la bonaza, hablar con tanta crudeza de la enorme soledad que rodea el espíritu humano? ¿Cómo es eso posible, sino a partir de haber comprendido y sufrido la soledad humana? Tal vez el teatro sofocleo buscaba, a la vez que exponer la intuición de la verdad del hombre, enseñar mediante el ejemplo que aún en el dolor absoluto puede un hombre vivir e incluso sonreír.

No se trata de un poeta que ha tomado como oficio el retratar el dolor humano desde la barrera de la propia seguridad. La tragedia sofoclea respira sinceridad, exhala tufos de espontaneidad. Lo que ella nos pinta del dolor brota del individuo Sófocles, como brota la hoja del botón en el árbol. Aplicando una frase ilustre, yo diría: ¡Cuánto debió sufrir el alegre Sófocles para ser tan bello! (de la Vega, 2003, pág. 81)

Sófocles pasó de la desesperanza y el dolor al goce, pero un goce posado sobre el dolor y devenido del aprendizaje en el sufrimiento. ¡Cuánto debió sufrir el poeta y cuánto debió gozar su dolor, pues le enseñó su propio valor existencial! Los dramas Sofocleos enseñan que el valor del individuo está en sí mismo, en el están sus fuerzas, su audacia, su coraje, puesto que está solo en el mundo.

Sófocles es considerado el trágico por excelencia. El periodo que vive es la época clásica de la cultura griega, que como ya se dijo es un periodo de quiebre y tránsito. “Sófocles vive el momento plenamente clásico, el momento colmado que sigue a la ascensión a la cumbre y precede al declive precedente” (De la Vega, 2003, p. 87). Vive la caída del imperio ateniense y la caída de la cultura ática, así como él la conoció en su niñez y adolescencia. Por eso sus tragedias son tan diferentes a las de Esquilo y sus héroes trágicos son moldeados de otra forma.

Los conflictos que el poeta de Colono trata en sus obras, si bien toman como moldes los relatos míticos de la tradición griega, son conflictos meramente antropocéntricos, que, si bien tocan el tema de las divinidades, todo se reduce al hombre, puesto que Sófocles es el poeta que habla de la profunda soledad humana. Los héroes sofocleos no se enfrentan a la noción de castigo y posteriormente a la redención, o al ajuste, como sucede en Esquilo. Sus

héroes, los de Sófocles, experimentan una soledad total e infinita. Se sienten solos en el mundo a merced de las circunstancias. Pero aún en el tedio de su padecer saben que no están solos en el mundo. No han perdido el anhelo de paternidad divina, tienen aún una íntima conciencia de los dioses y a la vez una íntima conciencia individual. Y así el sentimiento de su soledad es más desgarrador.

El conflicto que las tragedias de Sófocles expresan es el de una la lucha interior en el hombre, que se debate entre el conocimiento de que su condición no representa un lazo fraterno con lo divino y un profundo anhelo de la tutela divina.

¿En qué consiste la soledad humana y el desarraigo con lo divino? Lasso de la Vega (2003) utiliza el termino *Excentricidad humana* para manifestar estos dos caracteres de las tragedias sofocleas. Excéntrico, por etimología, refiere a lo que está fuera del centro. El termino es óptimo porque hace referencia a que el hombre está fuera del centro del mundo, en otras palabras, el individuo humano solo participa en el orden del mundo de manera pasiva, es decir como sujeto que padece, pero este orden es independiente al destino, porvenir y voluntad del hombre. La humanidad es excéntrica, está fuera del centro del orden divino. Este término será fundamental en lo que sigue, el lector no deberá perderlo de vista si quiere comprender a profundidad el pensamiento trágico del poeta de Colono.

Siguiendo a Francisco Rodríguez Adrados (1965) en la tragedia de Sófocles es característica “la existencia de dos esferas la divina y la humana, de las que la primera condiciona el éxito de la actuación del hombre” (p. 82). El mundo de lo divino es concebido como una unidad a la que se le debe todo acontecer. Esta idea se ha repetido constantemente, el orden divino y la esfera humana se encuentran divididas y el primero condiciona la existencia de la segunda. Lo divino dicta el devenir mediante el cual se rige el mundo de los hombres. Hay una discrepancia entre el individuo y las fuerzas que mueven el mundo, una fractura sin posibilidad de ajuste.

Esto no quiere decir que no exista interferencia del orden cósmico en la existencia humana. Si bien, en la tragedia de Sófocles el individuo tiene total autonomía en su vida, esto no significa que la esfera divina no interfiera en sus circunstancias, en los sucesos que le acontecen. Ya en el apartado de Esquilo se aseveró que a Zeus se le debe todo destino del hombre, la palabra del dios del trueno es el orden divino que rige la realidad de los hombres y la voluntad humana no debe más que ceñirse a los límites que dicta esta palabra. Y en

Sófocles esto sucede así, pero se opera un cambio en la relación entre ambas potencias: al dios ya no le interesa el destino humano, el individuo está a merced de sí mismo, sin posibilidad de ceñirse nuevamente al orden del cosmos, ya que, como se explicó, es un ser excéntrico.

El primer ejemplo interesante para reforzar la tesis que se ha manejado sobre la tragedia sofoclea, es *Áyax*. La tragedia de *Ayante* comienza con una conversación que la diosa Atenea mantiene con Odiseo. En esta escena el lector comprende que el primo de Aquiles ha destazado las reses del ejército griego creyendo que eran Agamenón y Menelao.¹³

Odiseo. – ¿Por qué descargó así su mano tan insensatamente?

Atenea. – Vejado a causa del resentimiento a causa de las armas de Aquiles.

Odiseo. – ¿y por qué arremetió contra los rebaños?

Atenea. – Creyendo que manchaba sus manos en vuestra sangre.

Odiseo. – ¿Conque era esta su decisión, la de ir contra los argivos?
(Sófocles, 2002, 129)

¿Por qué ha hecho esto el hijo de Telamón? Al morir Aquiles, Áyax se vio a sí mismo como el heredero de su armadura y sus armas. Esto porque su linaje lo unía al héroe, ya que el padre de Aquiles era hermano del padre de Áyax. Además, según la genealogía de los mitos, Telamón, padre de Áyax, era hijo de Tálaco quien era hijo de Zeus. Esto hizo que el primo de Aquiles se viera a sí mismo como el mejor prospecto para heredar las armas del valeroso guerrero, También se consideraba a sí mismo el guerrero más valiente después de su primo. Sin embargo, Odiseo también deseaba las armas del hijo de Peleo. El ejército griego decidió otorgárselas a Odiseo de Ítaca, lo que provocó la ira de Áyax.

Pero ¿por qué Áyax desmembró a las reses? La misma diosa lo responde

Odiseo. - Que clase de audacia era esta y que osadía de ánimo

¹³ Áyax era hijo de Telamón, rey de Salamina, que era hermano de Peleo, padre de Aquiles.

Atenea. - se lanza contra vosotros solo, durante la noche y con engaños.

Odiseo. - ¿es que ya estuvo cerca y llegó a su meta?

Atenea. – Sí, ya estaba junto a las puertas de los dos jefes

Odiseo. – ¿y cómo retuvo a su ávida mano del asesinato?

Atenea. – yo se lo impedí infundiéndole en sus ojos falsas creencias, de una alegría fatal, y le dirigí contra los rebaños y el botín que, mezclado y sin repartir, guardan los boyeros. Cayendo allí, causó la muerte a hachazos de muchos animales cornudos rompiendo espinazos a su alrededor. Unas veces creía tener a los dos Atridas y que los mataba con su propia mano, otras, que caía contra cualquier otro de los generales. Y cuando nuestro hombre iba y venía preso de furiosa locura, yo le incitaba, le empujaba a la trampa siniestra. (Sófocles, 2002, 129)

Atenea provocó la confusión en la mente del hijo de Telamón, quien creyendo asesinar a los argivos, desmembró las reses. Como se ve, el acto de Áyax no fue intencional, es decir, el griego no quiso desmembrar las reses, su objetivo era otro. Pero fue debido a la intervención de la hija de Zeus que cayó en el equívoco y en el engaño. La diosa puso la ilusión en su mente de que estaba asesinando a Agamenón y a Menelao, cuando en realidad estaba asesinando a los animales del botín del ejército. El héroe fue engañado por la diosa Atenea.

Este hecho es importante, no se trata de una confusión por la ira, sino que hubo intervención de una potencia mayor. Lo divino interfirió en el acontecer del individuo, dando un orden a las circunstancias, orden que era contrario a la voluntad del griego colérico. No es un estado de mera rabia, sino que es un estado de irracionalidad provocado por participación de la diosa Atenea. Un acto irracional hecho por un hombre, ciudadano de un pueblo inteligente, de un pueblo artístico. Pero ¿por qué Atenea haría esto?

Es opinión común que Odiseo era el favorito de la diosa y era su voluntad que el de Ítaca obtuviera las armas de Aquiles. Otra interpretación afirma que actuó ante la ira de Áyax

y la futura injusticia que el griego cometería, pero también podría argumentarse que el hecho de que Odiseo obtenga las armas era a la vez una injusticia, debido al linaje del hijo de Telamón. De igual manera podría pensarse que Atenea intervino contra el griego porque este rehusó su ayuda al pretenderse capaz de sortear cualquier circunstancia solo ayudado por sus propias fuerzas.

Se podría ahondar y aclarar todo esto, pero ¿realmente ayudaría hacerlo? ¿No es acaso lo importante el hecho de que por cualquier razón la esfera divina actuó moviendo las circunstancias de la esfera humana? Lo que interesa es que la voluntad divina se impuso a la voluntad del nieto de Zeus y le sumió en la vergüenza, provocando su desgracia sin medir consecuencias, sin conmiseración alguna.

Para Lasso de la Vega (2003), como ya se dijo el hombre es excéntrico a la voluntad divina. La tragedia de Áyax expone desde el principio esta idea de la excentricidad. Si ser excéntrico significa estar fuera del centro, claramente puede verse que el héroe de Salamina no es el autor de su propio destino trágico, es el actor puesto que el cometió el acto, pero las riendas que movieron las circunstancias para que lo sucedido acontezca del modo que lo hizo, eso no es obra de ningún hombre.

La relación entre el hombre y lo divino en el teatro de Esquilo es, en fin, de cuentas, de consonancia y ajuste. Para Esquilo, robusto afirmador del orden de la justicia representado por Zeus. en lo porvenir encuentran, en una conciliación final, consuelo de su desconsuelo. De diferente manera ocurren las cosas en el teatro de Eurípides, reflejo y transparencia de la revolución de valores contemporánea: rota la conciencia de aquella consonancia, la relación entre el hombre y los dioses toma nuevo giro. El hombre debe vivir por cuenta propia y el dramaturgo, con una sensibilidad muy suya, encuentra una nueva manera de ver la tragedia de los hombres.

(p. 34)

En Esquilo el héroe trágico sufre un desajuste con las fuerzas que dan orden a la realidad, pero tras la fatalidad el héroe tiene esperanza de que en el porvenir pueda recuperar la tutela divina. En Eurípides el drama ya es distinto, le toca una época distinta a sus dos

antecesores, lo que hace que en sus dramas el tema de los dioses y el porvenir humano tome otro sentido.

En Sófocles la relación se manifiesta de otro modo

El héroe sofocleo advierte una discrepancia entre sí mismo y las fuerzas realmente actuantes en el mundo; pero no a la manera de Eurípides. El disolvente del conocimiento no ha liquidado, en el héroe sofocleo, el sentimiento íntimo de que el hombre no es nada sin el dios. Su terrible drama íntimo radica, precisamente, en que su soledad no es la de un individualismo desesperado, sino un reflejo existencial de la «excentricidad» del humano en su relación con lo divino; y como el desarraigo del hombre con respecto al dios es íntimo, es cosa de dentro que no tiene cura externa, por eso es particularmente doloroso. (De la Vega, 2003, p. 34)

La tragedia de Sófocles manifiesta un dilema existencial, a través de sus héroes trágicos el poeta de Colono expone al hombre griego en pleno padecimiento. Son hombres que viven en una época de tránsito, por tal motivo no han perdido el sentimiento de paternidad hacia el dios. Si bien sus días transcurren entre el conflicto razón-mito y el avance de la filosofía que trajo tras de sí una caída de paradigmas, para establecer nuevos arquetipos en la explicación del mundo. Su espíritu es un espíritu en quiebre, en profundo dolor.

Los héroes que expone Sófocles se lamentan de su suerte de desamparados, de su condición de excéntricos, porque eso son, seres de naturaleza excéntrica que están fuera del orden divino, de las fuerzas actuantes detrás de la realidad, son ajenos a su propio destino. Su libertad es la de sortear este u otro camino, pero si la voluntad divina traza un porvenir repleto de fatalidades, el pobre hombre no puede evitarlo.

Los ídolos sofocleos saben que al dios no le interesa su destino, esa es su excentricidad, son seres ajenos a todo lo divino, son seres minúsculos, sometidos a fuerzas enormes que los dirigen a su propia ruina. Pero aún en conocimiento de esto, el héroe trágico añora el cariño del padre ausente, anhela de manera profunda la tutela del dios, grita con los brazos abiertos llamando a su padre, pero el dios desconoce a su estirpe.

El mayor dilema de los ídolos trágicos de Sófocles es que saben que no han de recuperar jamás, en las extremidades del tiempo, la tutela divina y, sin embargo, no pueden ahogar esa voz que en el fondo de sus entrañas grita llamando al padre. No pueden quitarse el sentimiento de paternidad y sufren su profunda y desgarradora soledad.

Tras salir del engaño y recuperar la conciencia, Áyax aparece en el drama lamentando su suerte y tras unas dolorosas interjecciones asegura estar a punto de morir. A pesar de ser el comienzo de la obra, este es el punto más fuerte del drama y el más significativo. Áyax, el valeroso guerrero, primo de Aquiles, nieto de Zeus, sabe que ahora, luego de su actuar irracional no le queda otra salida. Está humillado, no tiene honor, ha sido burlado. No es la burla de hombre alguno lo que lamenta el griego, es la burla de Atenea, la deidad. El hijo de Telamón sabe que más que un simple equívoco su acto tiene consecuencias desgarradoras: ya no es digno de las divinidades, estas le aborrecen.

Ya se había hablado antes de que la esfera humana y la esfera divina estaban separadas, pero entre ambas un lazo que las comunicaba, puesto que la realidad divina, era el sustento de la realidad humana. De este modo el mundo de los hombres era sostenido en el mundo de los dioses, y así resulta que al perder Áyax el favor de las divinidades ha perdido la compañía de los hombres. Se ha quedado completamente solo. Se debe recordar también que cada *polis* está configurada a la medida de una deidad. Entonces existe un lazo que unifica al hombre, la ciudad y al dios.

Siendo así, resulta que el héroe se ha quedado completamente solo. La burla de Atenea lo ha condenado al peor de los destinos: la completa soledad.

Áyax. - ¡Ah oscuridad que eres luz para mí! ¡Oh Erebo que me resultas muy luminoso! Recibidme, recibidme como habitante, recibidme. Ni a la estirpe de los dioses ni a la de los efímeros hombres soy ya digno de mirar esperando ayuda alguna. La poderosa diosa hija de Zeus, a mí, desdichado, me atormenta. ¿A dónde puede uno huir? ¿A dónde iré a quedarme si nuestras cosas se consumen, amigos, y el castigo está cerca de mí y estoy dedicado a una loca cacería?”. (Sófocles, 2002, p. 143)

Se han establecido ya dos ideas principales: que las fuerzas que mueven el mundo mueven a los individuos, ya sea a la dicha o un destino lleno de fatalidades y que el hombre

está a merced de las circunstancias que establezca el orden divino. La otra idea es que, tras perder la tutela de los dioses, los hombres se quedan en absoluta soledad pues pierden la relación con la otredad, con sus semejantes y con sus polis.

Para Lasso de la Vega (2003)

La separación entre hombre y dios concentra el drama sobre el hombre, sobre su soledad, que ocupa el espacio escénico y constituye la situación trágica. Y porque efunde de la condición humana misma, insacudible, dicha soledad existencial esta penetrada por la amargura de un dolor supremo. (p. 35)

La soledad del individuo emana de la condición de ser humano, el hombre es su propio dolor, su excentricidad deviene de su misma configuración existencial. Al ser esto así, resulta que la separación hombre-dios es total e irrecuperable, no hay posibilidad de redención y ajuste. Esquilo hablaba desde la bondad de una época donde los valores tradicionales de Grecia estaban aún en su cumbre. Tras la victoria en las Guerras Médicas la grandeza del mundo griego se afirmó y con esto todos sus valores, todos sus arquetipos y paradigmas. Por este motivo las tragedias de Esquilo suelen tener un “Final Feliz”, el héroe recupera la tutela del dios. Orestes es el más claro ejemplo de esto.

A Sófocles el espíritu de la época que vivió, un periodo de quiebre y tránsito, no le permitió tal bondad trágica. Él es un poeta certero y como tal afirma por todos lados que el hombre está completamente solo en el mundo, a merced de sus propias fuerzas. Pero no quiere decir esto que la figura del dios haya desaparecido, al contrario, sigue tan presente como antes, pero ahora su actuar es distinto. Los dioses ya no son aliados de los héroes y parece que no se interesan por el devenir humano, ni siquiera por el orden de la justicia.

Sin embargo, se debe recalcar, el héroe añora todo ese cúmulo de comportamientos, tradiciones, creencias, de la ley divina. El drama *Antígona* da una certeza de eso. Luego del terrible desenlace de Edipo, la descendencia del desdichado acaece en una serie de fatalidades que van, poco a poco, disminuyendo su estirpe y sumiéndola más y más en la vergüenza. Cuando los hijos de Edipo, Eteocles y Polinicies, han muerto en su enfrentamiento por el trono, Creonte, cuñado de Edipo, se queda como el rey de Tebas. Su primer acto como monarca es decidir que Eteocles sería enterrado mediante las tradiciones que demandaba la

ciudad y que Polinicies por organizar un ataque contra su propia patria, sería tratado como un traidor y no gozaría de entierro, sería abandonado afuera de la ciudad a merced del hambre de las bestias. Antígona no soporta ni obedece esa decisión y es ahí donde comienza su drama trágico.

La obra empieza con una conversación entre las hermanas Antígona e Ismene, en la que se trata sobre la suerte del cuerpo de Polinicies

Antígona. - Piensa si quieres colaborar y trabajar conmigo.

Ismene. - ¿En qué arriesgada empresa? ¿Qué estás tramando?

Antígona. – (Levantando su mano) Si, junto con esta mano, quieres levantar el cadáver.

Ismene. - ¿Es que proyectas enterrarlo, siendo algo prohibido para la ciudad?

Antígona. -Pero es mi hermano y el tuyo, aunque tú no quieras. Y, ciertamente, no voy a ser cogida en delito de traición.

Ismene. - ¡Oh, temeraria! ¿A pesar de que lo ha prohibido Creonte?
(Sófocles, 2003, p. 250)

En este fragmento se nota un conflicto de contrarios, como en toda tragedia: por un lado, el mandato de Creonte, rey de Tebas, y representante de la ley del hombre. Por el otro, la ley natural, está es la palabra divina, ese código de la justicia de Zeus, que dicta a actuar de cierto modo en determinados momentos. El mandato de Creonte contradice la tradición para los difuntos griegos, pero al rey y al resto de ciudadanos, incluida la propia Ismene, esto parece importarles muy poco. Aquí el poeta de Colono, a la vez que narra el dolor de su protagonista, está narrando un dolor de su época y de su patria.

En medio de un mundo de lo razonable y de lo utilitario, el héroe es el gran incomprendido, el invencible, el que no atiende a lo que dicen, para los mediocres el hombre sin medida, en realidad, el que no oye ni ve más

que aquello que le sale del corazón: un deber ser así y no poder ser de otro modo. (Lasso de la Vega, 2003, pág. 38)

Si bien ya se aseveró que la tragedia de Sófocles no es una anécdota política de su época, si es una anécdota que narra la crisis del espíritu griego en la Época Clásica. Imponiendo su ley y su palabra, Creonte se enfrenta al mundo de lo divino, lo contradice y lo reta. Sin embargo, el pueblo de Tebas no protesta contra la voluntad del rey. El coro meramente se limita a acatar a regañadientes lo mandado por Creonte, a prevenirlo de consecuencias y lamentar la suerte de Antígona, aconsejando prudencia y mesura en sus actos. ¿Pero no es acaso el mismo Creonte quién debe procurar mesura y ceñirse a lo mandado por la ley divina, sin importar traición o injusticia cualquiera? ¿No sería el pueblo de Tebas el que debería protestar contra la actitud del monarca, quien se pretende por encima de la ley natural y de los dioses?

Sin embargo, es solo Antígona quien se aferra a la tradición de su patria y contra todo mandato da sepultura a su hermano, como lo dicta la ley divina.

Creonte. - (Dirigiéndose a Antígona) Eh, tú, la que inclina la cabeza hacia el suelo, ¿confirmas o niegas haberlo hecho?

Antígona. – Digo lo que he hecho y no lo niego.

Creonte. — (Al guardián) Tú puedes marcharte adonde quiera, libre, fuera de la gravosa culpa. (A Antígona de nuevo). Y tú dime sin extenderte, sino brevemente, ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer eso?

Antígona. -Lo sabía, ¿cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

Creonte. -Y, a pesar de ello, ¿te atreviste a transgredir estos decretos?

Antígona. - No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la justicia que vive con los dioses de abajo la que fijo tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como que para que un mortal pudiera trasgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los

dioses. Estas no son de le hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. (Sófocles, 2003, p. 265)

No fue Zeus quien ordenó la insepulta de Polinices, no fue mediante su palabra que se abandonó el cuerpo sin vida a las afueras de Tebas, a la deriva de las bestias. Fue la palabra de un hombre, la voluntad de un mortal. Fue el orgullo de Creonte lo que condenó a la hija de Edipo a un encierro de piedra, a una muerte cruel.

La resolución de Antígona fue fatal, se le condenó a morir encerrada entre muros por violar un mandato que claramente no era una ley eterna. La heroína trágica se enfrentó a las consecuencias de sus actos con tal semblanza de espíritu, como quien sabe que la ley del hombre la ha abandonado, la ha juzgado y condenado por buscar la justicia divina violando la justicia humana, pero que su acto la glorifica al entregar su vida para que el orden natural, que subyace detrás de todas las cosas, no se viese roto por las resoluciones de hombres ególatras, que han olvidado la ley de los dioses.

Sin embargo, la pobre Antígona, la más noble de la estirpe de Edipo, no tuvo ningún *giro de fortuna loca*, su drama no se vio influido por las fuerzas sobrenaturales, no fue salvada, no fue redimida, no contemplo el resplandor de ninguna voz apolínea ni contemplo la belleza de Atenea. Los dioses a quienes honró con sus actos la abandonaron, la juzgaron y la condenaron.

El actuar de Antígona provocó que perdiera a la *polis*, pues desobedeció la ley del monarca de Tebas y fue desterrada a la muerte en soledad, en confinamiento, en silencio, en el olvido. Pero la piadosa griega también sufrió el abandono de las divinidades. No obtuvo ese momento de luz y redención de los héroes esquilios. En la *Orestíada* es Apolo quien acompaña a Orestes en su drama y sufrimiento y al final Atenea le perdona la peor de las afrentas: matar a la propia madre. Entonces el héroe pudo vivir en paz, pudo recuperar el abrazo del padre. La hija de Edipo no tuvo tal fortuna ni dicha. Su acto la condenó a una soledad completa, sin la *polis* y sin los dioses.

Hasta este punto del análisis se ha argumentado que la tragedia de Sófocles expone un quiebre en la relación dios-hombre, idea que es un reflejo de la crisis de su época. Los héroes del poeta de Colono se enfrentan a la certeza de que al dios no le importa su destino

de que las fuerzas del orden divino les arrastran hacia las penurias más crueles, sin castigos, sin culpas. Los ídolos sofocleos se saben seres excéntricos, que están fuera de las fuerzas que mueven el mundo y que su voluntad no interfiere con la enorme voluntad de las deidades del olimpo, pero aun no pierden el anhelo del padre. Su soledad es total porque es abandonado tanto por la vía de su *polis* y los hombres, como por la vía divina.

Es argumento aceptado en este trabajo que no se puede entender en completitud el pensamiento sofocleo si no se atiende a su drama principal: la tragedia de Edipo. Es en *Edipo Rey* y en *Edipo en Colono* donde se manifiesta de manera más notoria la excentricidad humana, la profunda soledad del héroe trágico y la indiferencia del dios hacia el destino humano.

El drama de Edipo comienza con la ciudad de Tebas sumida en la desgracia

La población parece en número incontable. Sus hijos, abandonados, yacen en el suelo, portadores de muerte, sin obtener ninguna compasión. Entre tanto, esposas y, también canosas madres gimen por doquier en las gradas de los templos, en actitud de suplicantes, a causa de sus tristes desgracias. (Sófocles, 2003, p. 318)

El oráculo de Febo dio la razón de todos los terribles males que azotaban la ciudad de Tebas: en esta ciudad se encontraba acogido el asesino del rey Layo, monarca anterior a Edipo. Y el mismo Oráculo sentencio que para solucionar las desgracias de la ciudad este crimen debía ser develado y desterrado el culpable. Pero es que el culpable era el mismo Edipo, una culpa sin intención, una culpa inmerecida, otorgada desde el nacimiento. El hijo de Layo nació con la culpa, con el destino más desgarrador y con un futuro terrible: ser el asesino de su padre. Layo abandonó a su hijo en un monte pues un oráculo le había anunciado que su vástago lo asesinaría.

Las circunstancias llevaron a Edipo a crecer en Corintio, de donde huyo cuando se le vaticinó que “estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería el asesino del padre que me había engendrado” (Sófocles, 2003, p. 341). Y, así, huyendo de lo vaticinado, el Hijo de Layo huyó de Corintio sin saber que su huida lo acercaba más a la desgracia.

Edipo es culpable de asesinar a su padre y casarse con su madre, pues es cierto que lo ha hecho. Sin embargo, ¿se puede juzgar a un hombre que pretendió, mediante toda su voluntad, huir de su futuro, pero que se vio arrastrado por las *Moiras* hacia el encuentro de su desgracia? ¿Es Edipo culpable? Es claro que no fue un destino que el héroe escogiera, fue un destino que le aguardaba antes de nacer y que él, un pobre mortal, no pudo evitar. Huyó de Corintio, mató a su padre Layo en una encrucijada de tres caminos, sin saber que asesinaba a su padre, venció a la Esfinge y los ciudadanos de Tebas en agradecimiento le otorgaron el trono que ocupaba Layo, uniéndolo en lazo amoroso y sexual con Yocasta, su madre, sin saber que esta era quien le había dado la vida. Y así quedó solo en la fatalidad. ¿Pero era culpable?

Ya se aseveraba en páginas anteriores que una diferencia entre el teatro esquiléo y el sofocleo era la idea del castigo. En Esquilo los héroes son sometidos porque sus actos han transgredido el orden de lo divino, lo que ha valido que caiga sobre ellos el infortunio, que sean castigados. Este castigo es tránsito a una lección moral: si el hombre viola la ley natural, se verá sumido en la desgracia pues debe respetar y actuar con mesura siempre atendiendo a su condición de ser minúsculo sometido a fuerzas mayores. De igual manera, el héroe aprende que el porvenir representa una esperanza y puede soñar con verse de nuevo acogido en el seno divino, volver a ser parte del orden. Por eso se hablaba de una consonancia y ajuste.

En Sófocles esta idea del castigo no tiene cabida. Sófocles es el poeta del dolor absoluto e inmerecido. Si se quiere dar una primera conceptualización de la noción de tragedia en el poeta de Colono, puede decirse que en él lo trágico es inmerecido. Si bien Edipo comete el parricidio en toda la plenitud de su conciencia, no sabe a quién está asesinando, no tiene conocimiento de las implicaciones de su acto. No se le puede restar culpa, en el sentido que no es posible negar que asesinó a Layo, pero no se le puede acusar del asesinato deliberado de su padre. El héroe huyó de Corintio para tras conocer el oráculo de su destino, huyó para no cometer tal crimen, para no mancharse en la sangre paterna. Sin embargo, en su huida realizó, sin saberlo, lo profetizado.

En Sófocles no interesa si Edipo es culpable, lo que importa es que el héroe puso toda su voluntad en huir de su fatal destino, pero el cosmos conspiró para colocarlo en el lugar y el momento exactos, frente a su padre desconocido, frente a su ruina. En el poeta de Colono la tragedia es inmerecida, los actos de los héroes no les hacen merecedores de la circunstancia

trágica sino, más bien, que la fatalidad ya está escrita en las páginas del tiempo y aunque el hombre quiera huir no lo puede hacer.

El dolor de los héroes Sofocleos no tiene causa ni origen. Es cierto que el verse inmersos en la vergüenza, en el deshonor, en la tristeza, provoca el dolor en los personajes, sin embargo, la situación trágica no deviene de actuar inmoral o equivocadamente, deviene de manera externa al héroe y a toda su voluntad de hacer, de decidir, de simplemente estar. La tragedia ya está inscrita en la existencia del héroe, es algo de lo que no puede huir, algo que ha de acontecer así el héroe sortee toda su voluntad en evitarlo. El dolor es una condición existencial, lo que hace el drama es dar conocimiento de esto al héroe.

Esto es importante. Si se recuerda cuando se habló de la tragedia de Ayante se explicó que la fatalidad alcanzó al griego cuando Atenea lo dispuso que sucediera así. La voluntad de la diosa sumió al héroe en la vergüenza, en el deshonor y en un profundo dolor. Se concluyó que no interesaba la razón que orilló la decisión de Atenea. Lo que interesa es destacar que en la tragedia de Sófocles no se habla de que Áyax merezca la vergüenza a la que se vio sometida. Fue el favoritismo de Atenea por Odiseo o tal vez la arrogancia del héroe de Salamina lo que provocó la ira de la diosa, cualquiera que fuese la razón, el primo de Aquiles no merecía la ruina.

Sófocles deja al aire las razones de la tragedia del griego, y así permite entender que fue solo la voluntad de la diosa, que no importó el honor ni la gloria del griego, que su fatalidad fue provocada porque así lo decidió una fuerza mayor a él. Si Áyax merecía las armas de Aquiles por un parentesco directo con el héroe o por ser nieto de Zeus, esto no tiene importancia porque la voluntad de los dioses puede decidir el destino de cualquier hombre como le plazca, puede hacer caer a un individuo de lo más alto en un solo instante. Y esto sucedió con el primo de Aquiles, en un abrir y cerrar de ojos perdió la cordura y asesino a las reses creyendo que eran los Argivos.

¿Cuál es la culpa de Áyax? Su irracionalidad lo sumió en la vergüenza, un deshonor inmerecido, el héroe no fue castigado, solo fue burlado por la diosa porque esta podía hacerlo, porque los dioses pueden cambiar en un santiamén el destino de cualquier hombre.

De aquí resulta que al dios no le interesa la vida del ser humano. Cuando Edipo comete su crimen, se ve inmerso en un lastimero drama: la resolución del crimen de Layo le deja al héroe dos crueles certezas, la primera es que fue el asesino de su propio padre. La segunda

que contrajo nupcias con su madre y tuvo descendencia con ella, una descendencia maldita. Al saber esto, Edipo clava dos estacas en sus ojos, provocándose la ceguera. Es desterrado de Tebas y queda sumido en una profunda soledad. En *Edipo en Colono* se dice que Antígona lo acompaña en su destierro hasta la muerte, pero la presencia de su hija no disminuye la soledad del héroe.

Edipo se ha quedado solo pues ha cometido dos de los peores crímenes de la Grecia antigua: asesinar a un pariente y cometer incesto. Además, por causa de su deshonra, Yocasta, su madre, se suicida. Edipo es indirectamente el culpable de la muerte de su madre, ya que fue el cumplimiento de lo profetizado para su hijo lo que produjo la muerte de la madre.

Como que lo delictivo de Edipo no se nos alcanza, su dolor nos toca en lo más profundo. Intentan consolarlo, le dan pareceres compungidos, recados y prevenciones. No hay manera de consolarlo, pues no es un dolor que le haya venido de afuera y ahora lo abata. Es una desgracia que es el mismo. El mismo es la mancha y el foco de contagio y la ponzoña que lleva en la sangre y que ha mamado de la teta materna. Él es la ulcera que no se puede sajar, pues el dolor de Edipo es el de ser Edipo quien es y no puede dejar de ser, el parricida y el padre de unos hijos que son sus hermanos de la carne. Dolor simpatiza con Edipo y seguirá siéndolo, aunque se saque los ojos para no ver, aunque se aleje del mundo para que no lo vean. Para aislarse, en efecto, se ciega los ojos y reaparece en escena con las cuencas vacías. Excluido de la comunidad de la luz -para un griego, la vida- sus ojos lloran sangre. ¡Querría excluirse de la comunidad del sonido y de la voz y de la de los recuerdos! si fuera posible! (De la Vega, 2003, pág. 95).

Se afirmó en páginas anteriores que la tragedia de los héroes sofocleos deviene de fuerzas externas, pero no así el dolor. El sufrimiento es condición existencial del héroe y por eso está profundamente arraigado a toda su piel, a toda su existencia. He ahí las razones por las que el ídolo sofocleo no puede escapar de la fatalidad, puesto que el dolor es condición inherente de él mismo. El hombre es su propio dolor, él mismo es su propia herida abierta, su propio drama y no puede escapar porque no puede huir de sí mismo. El dolor es todo lo

que es. Por eso su tragedia lo hunde en la soledad, pues lo deja solo consigo mismo, le separa de los otros, puesto que ha actuado de manera irracional, ha violado la ley divina.

Viene al caso mencionar otra vez la tragedia de Antígona. Si se recuerda el drama de la hija de Edipo comienza cuando entierra a su hermano Polinices, actuando contra la voluntad de Creonte. Sin embargo, su acto, si bien viola la ley de Tebas, respeta la ley de los dioses. Aun así, Antígona se ve inmersa en la fatalidad.

Eso es lo interesante del drama. Si Orestes, el matricida, aún en la gravedad de su crimen, no perdió la tutela divina, ¿por qué sí Antígona, cuyo único crimen era ser la hija de Edipo? ¿Es eso un crimen que equivale castigo? No eligió nacer en el seno de una familia incestuosa, no eligió el drama de su padre y las consecuencias que traería para su familia. Cualquier lector que quiera profundizar, puede imaginarse a Sófocles preguntándose sobre cuál fue la gran culpa de Antígona y porqué las *Moiras* le guardaron tan cruel destino. Y el poeta no puede llegar a otra conclusión: la hija de Edipo no tenía ninguna culpa y que a los dioses no le importa el destino humano.

Antígona enterró a su hermano contra la prohibición de la ciudad y lo hizo por respetar la ley de los dioses. Fue condenada a muerte y ninguna de las divinidades del Olimpo intervino para socorrer a la pobre hija de Edipo. Murió a mano propia en la soledad fatal de un encierro. Afirmando con su suicidio que para los dioses no es de importancia el porvenir del hombre, que la fatalidad no deviene como castigo por crimen alguno y que el hombre se encuentra arrojado en el mundo a merced de las fuerzas de lo divino y solo consigo mismo para sortearlas.

La única culpa de Edipo es ser un mortal sometido a las fuerzas imponentes de lo divino, su única culpa radica en su condición de excéntrico, esto es, de estar fuera del orden que dicta todo acontecer, imposibilitado de ir en contra de ese acontecer. Su vergüenza es un desgarró íntimo, un sentimiento que guarda la certeza de que a los dioses no les interesa la vida del hombre, actúan imponiendo su voluntad, repartiendo desgracias, triunfos, vergüenzas, y en todas partes dejando al hombre solo.

La soledad que Edipo experimenta es la de un sentimiento de su condición de excéntrico con lo divino y a la vez es la certeza de su incapacidad de hacer frente al actuar de las fuerzas divinas. En Sófocles la tragedia responde al sentimiento que experimenta el héroe más que a la situación, aunque indudablemente la circunstancia es importante. El dolor

que sienten los héroes ante sus circunstancias fatales conlleva al conocimiento de su condición sufriente y este dolor es absoluto, pues vislumbran que al dios no le interesa su destino, están desamparados, totalmente solos, sin esperanza en un porvenir, en un ajuste, en el abrazo paterno: ¡Padre abrázame, grita el ciego Edipo, y el dios, mutilado de brazos, ríe a carcajadas asestando el golpe fulminante! Su dolor absoluto es su condición de excéntrico, una condición existencial.

Las criaturas de Sófocles no son gigantes, aunque se yerguen a muchas varas sobre los circunyacentes, ni desde luego son almas vulgares o vulgarotas. El poeta conoce extremadamente los rincones y escondrijos del alma, sus recovecos, fisuras y reconditeces. Conoce los poderes penetrantes de la fina arista del conocimiento removiendo posos de conciencia manchada; pero pasa por alto en valeroso cercen, con supremo arte de eliminación, todo lo demasiado humano y no se siente solicitado a hacer muy guapamente demostraciones dialécticas. (De la Vega, 2003, p. 78)

Los héroes trágicos de Sófocles solo tienen el consuelo de sí mismos y esta es su grandeza. La tragedia alumbra los ojos de los hombres y les hace conocedores de su ser verdadero, de su condición, de su valor. En su desamparo al héroe solo le queda él mismo y ante las magnas fuerzas que actúan sumiéndolo en la fatalidad se antepone ensimismado, no vence, es vencido pero adquiere una gran sabiduría: el conocimiento de su yo verdadero, un ser arrojado al mundo, a merced de las circunstancias, facilitado para actuar libremente, pero, a la vez, sujeto al movimiento del orden divino que todo efectúa; un ser que se debate entre el conocimiento de su lejanía del dios y el anhelo de la paternidad divina.

Así mismo, el héroe obtiene el conocimiento de que dentro suyo radica su valor y no en un agente externo. Obtiene el conocimiento de su grandeza: su capacidad de sufrir inmensamente y de morir con la certeza de su yo verdadero. Áyax y Antígona recurren al suicidio como única alternativa ante el dolor de su drama, pero esto no lo hacen como un escape a su sufrimiento. El suicidio es la afirmación de su propio valor, cuando el mundo humilla al hombre, lo sume en la vergüenza, lo priva del honor y lo abandona, las heroínas y héroes trágicos ya no tienen cabida en el mundo. Entonces, solo la muerte puede regresar al

individuo su honor. El suicidio es una afirmación del valor humano, los héroes recurren a esto pues ya no tienen lugar en el mundo y se alzan a la cúspide del sufrimiento para causarse la muerte por mano propia, pero esto en la total certeza de su valor individual, como si al quitarse la vida el héroe estuviese afirmando que en este mundo no caben los hombres que se conocen a sí mismos.

Pareciera que Sófocles es un poeta deprimido y que expone a sus espectadores un panorama deprimente, lleno de dolor y que invita a resignarse al sufrimiento. Pero el sufrimiento total no lo es todo en su obra, también, como ya se dijo, los héroes sofocleos adquieren el conocimiento de su valor vital, en medio de la fatalidad el héroe entiende que el vale por sí mismo, que es un ser valioso. Por eso *Edipo en Colono* muestra a un Edipo distinto “El sabio Edipo comprende las limitaciones de la razón humana” (De la Vega, 2003, p. 107), y decide ir a morir a Colono, donde el oráculo de Apolo lo dictó. Y muere, pero no en el lamento, sino en la tranquilidad de un hombre que al morir posee lo único que los mortales pueden poseer: el conocimiento de su yo verdadero.

En Sófocles lo importante es la actitud final del héroe: los ídolos de Sófocles están en la constante espera de la fatalidad, pero esto no los hace temerosos, aceptan lo que viene con la convicción profunda de que esa es su condición de vida. Y sonrían pues al poseer su más íntima verdad se saben capaces de soportar las peores desgracias y sentir, muy dentro en la carne, un amplio goce de sentirse vivo.

Como conclusión a este apartado, se puede asegurar que en la noción de tragedia que se refleja en las obras de Sófocles, la idea de culpa no es un detonante. El individuo no entra a situaciones trágicas a causa de algún castigo divino. De igual manera, el concepto de excentricidad humana es importante ya que refleja la condición existencial del hombre: un ser ajeno a las fuerzas que mueven el mundo y a merced de éstas. La relación dios-hombre no es de paternidad ni de cercanía, sino que la humanidad está desprotegida por los dioses, a quienes no les interesa el destino humano e imponen su voluntad a la del hombre, quien no puede hacer otra cosa que dejarse llevar por la fatalidad. No puede competir contra el designio divino. Está en absoluta soledad, pero a la vez en la autonomía de sortear el mundo en la medida de sus fuerzas y sus decisiones. Con la certeza de que su destino lo arroja a la tragedia, pero al mismo tiempo sumido en el goce por reconocer su propio valor, su propio yo.

III. Contexto de la Filosofía Griega

A lo largo de la historia del pensamiento la razón se ha alzado como la gran característica de los hombres frente a todas las criaturas. La razón es la facultad que tiene el hombre para conocer el mundo, en cuanto a sí misma, incluye cierto orden para ese conocer, es decir, las cosas, a partir de que se pasan por el tamiz de la racionalidad, no se presentan como una vastedad de cosas sin identidad, por el contrario, el individuo las reconoce y las distingue unas de otras por vía de este atributo. No es aventurado afirmar que toda creación humana surge desde esta capacidad de hacer inteligible el mundo, de valorarlo, de analizarlo, propias de la facultad racional.

Una de las construcciones humanas de mayor valía es la ciencia, esta se ha consolidado en el ideal de un hombre racional. Ciencia y razón son una sola. Así ha sido desde que surge el ejercicio científico que hoy en día goza de una rica diversidad de disciplinas, y quizá el matrimonio *razón-ciencia* nunca ha atravesado periodo más romántico que en el esplendor de la ilustración hasta la doctrina positivista. De ese matrimonio, de esa unión, hijo es un hombre que no es hombre, el de la idea, el hombre racional.

Es oportuno situar el análisis en un tiempo y un espacio determinados, la cuna de la civilización occidental, la antigua Grecia, en la época de los misterios delficos. En los rituales de adivinación en el templo de Apolo, ubicado en Delfos se puede encontrar el origen del paradigma de la razón y su hijo por excelencia: el hombre idea, pues en el cúmulo de acciones que rodean los rituales de *Loxias*, una se yergue como propia del hombre y delimita su valía: la interpretación, un ejercicio de la racionalidad.

La ciencia es creación humana de eso no queda duda. Así mismo, la filosofía como una ciencia también procede del hombre. Ahora, es sabido que el origen de la filosofía se atribuye únicamente a la civilización griega aproximadamente a partir del siglo VI antes de Cristo. Giorgio Colli (1977) en *El nacimiento de la filosofía* explica como en Delfos, mediante la adivinación, habría comenzado el primer esbozo de un ejercicio científico-filosófico. El templo de Delfos era considerado el ombligo del mundo y al mismo tiempo era el santuario del dios Apolo. ¿Qué proceso se llevó a cabo ahí para que Colli lo considere el primer paso a un ejercicio científico?

Primeramente, hay que diferenciar entre sabiduría y filosofía. En épocas anteriores a Tales de Mileto, con quién empieza el ejercicio filosófico, se puede hablar de sabios. Esta palabra, en este periodo, no poseía el significado que se le da actualmente. Los hombres modernos tildan de sabio a aquel que posee un gran conocimiento del mundo, de la cultura general y una vasta experiencia en diversas materias. En Grecia antigua se le daba esta etiqueta a la persona capaz de interpretar el conocimiento de lo divino. Es decir, la sabiduría estaba intrínsecamente relacionada con las deidades.

La filosofía con Tales de Mileto en el siglo VI antes de Cristo, y aparece como una aspiración, una tendencia, a recuperar lo que ya se había realizado y vivido en el pasado. Sabiduría y filosofía se diferencian en que la segunda es la cúspide del conocimiento, está el sabio con los brazos llenos del conocimiento mundano, del destino de los hombres y de la voluntad divina. El quehacer filosófico es una aspiración al pasado, una búsqueda de lo ya tenido, de lo ahora perdido.

Como señala Colli (1977) en el *Nacimiento de la filosofía*, no existe un tránsito homogéneo y continuo entre sabiduría y filosofía, sin embargo, en todo el proceso de los misterios délficos ya comenzaba a imponerse uno de los procesos del pensamiento básicos y primordiales para toda actitud y tradición filosófica, y científica, como lo es la interpretación.

En los rituales de adivinación, lo interesante desde el primer momento es la imagen de la pitonisa. En la tradición mitológica esta es poseída por el dios Apolo, dejando de ser ella misma, es decir, un sujeto, para entrar y formar parte del mundo de lo divino, verdadero sustrato del mundo sensible. En otras palabras, la pitonisa, por vía de la palabra apolínea conoce la totalidad, un atributo de Dionisio. Se puede referir a este estar fuera de sí como el éxtasis dionisiaco: un estado en el que el sujeto no se diferencia del objeto.

En este trance místico, que Colli denomina manía, la pitonisa contempla el sustrato esencial de las cosas, el primer orden de la realidad, privada de sus atributos subjetivos ya que esta realidad le rebasa y no le es abarcable como sujeto, sino sólo por vía de la manía, un estado de trance místico en que se une al *arché* del mundo.¹⁴

¹⁴ Por etimología la palabra *Arché* refiere a significado de origen o principio de algo,. Puede entenderse como el arquetipo a partir del que algo surge o se hace. El sentido que se le da en este trabajo es el que le da la filosofía presocrática: los presocráticos entienden el Arché como aquella sustancia que permanece en todas las cosas y a partir de la cual surgen.

Ahora, aquí se está entendiendo la manía o locura como un estado de trance en el que un sujeto ya no es participe de sí mismo, ya no es consciente de su persona contemplando las cosas en sí mismas. En el dialogo *Fedro* de Platón, Sócrates habla de cuatro especies de locura: la profética, la misteriosa, la poética y la erótica.

Un pasaje celeste y decisivo de Platón nos aclara eso. Se trata del discurso sobre la «manía», sobre la locura, que Sócrates desarrolla en el *Fedro*. Desde el comienzo mismo contrapone la locura al control de sí, y, con una inversión paradójica para nosotros los modernos, exalta a la primera como superior y divina. Dice el texto: «Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino ... en efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en cuanto poseídas por la locura, han proporcionado a Grecia muchas y bellas cosas, tanto a los individuos como a la comunidad». Así, pues, desde el principio revela con toda claridad la relación entre «manía» y Apolo. A continuación, distingue cuatro especies de locura, la profética, la misteriosa, la poética y la erótica: las dos últimas son variantes de las dos primeras. La locura profética y la misteriosa están inspiradas por Apolo o por Dionisos (si bien este último no aparece nombrado por Platón). (Colli, 1977, p. 17)

Aquí hay una noción importante a resaltar: la locura no corresponde solo a Dionisio, sino también a Apolo. Entonces el dios de Delfos no es solo imagen de medida, sino que también es la deidad de la exaltación y de la locura. En el trance místico se trata de una manía misteriosa y una manía profética, o de una *locura divina* que vendría a ser una conjugación de ambas ya que el individuo que entra en trance mantiene comunicación con lo divino y su cuerpo, suspendido de toda yoidad, es ocupado por la presencia divina, al tiempo que conoce los misterios del mundo, lanzando designios del porvenir, es decir, profetizando el futuro.

Para Giorgio Colli (1977) *la manía* corresponde tanto a Apolo como a Dionisio y no solo al dios del vino, como quiso ver Nietzsche:

Nietzsche considera que la locura corresponde exclusivamente a Dionisos, y además la limita como embriaguez. Con respecto a esto, un testimonio

de la talla de Platón nos sugiere, en cambio, que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental. precisamente en el terreno de la «manía»; juntos, abarcan completamente la esfera de la locura, y no faltan apoyos para formular la hipótesis -al atribuir la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Dionisos- de que la locura poética sea obra del primero, y la erótica del segundo (p. 17)

Para los griegos esta manía se deriva en dos vías: Dioniso y Apolo. El dios bramador es la deidad que a partir de un estado de mística presenta al individuo el mundo verdadero, único e irrepetible, donde cada objeto pasa a formar parte de un todo perfecto e infinito. Por eso se dice de él que es el dador de la totalidad. Quien contempla este todo divino no es en sí un sujeto, sino que es parte de esa totalidad que se le expone. Es estar en un estado de conciencia de la verdad, no de conciencia de sí mismo. De ahí la manía como ese estado que coloca al sujeto fuera de los límites que la misma subjetividad impone a la conciencia, un estar fuera de uno y dentro del mundo. La pitonisa, como parte de la unidad del cosmos, sabe el mundo, mas no lo entiende. Es ahí que entra la figura de Apolo. A este dios corresponde dar el conocimiento de lo verdadero al hombre.

Según la mitología griega, en la figura de la pitonisa, Apolo y Dioniso se unían. El dios toro representaba a la totalidad, primer estrato del mundo, el cual la pitonisa conocía a través de su trance místico. El dios de *Loxias* representaba la palabra mediante la que la pitonisa pronunciaba el conocimiento verdadero. La palabra apolínea es conducto entre el mundo de lo divino y el de los hombres. El oráculo representaba un enigma¹⁵ que al descifrarse otorgaba al interprete conocimiento sobre el destino humano y de un aspecto de la realidad divina.

El conocimiento que la palabra de Apolo otorga no es claro, sino que requiere ser interpretado. En este sentido, “la sabiduría griega es una exégesis de la acción hostil de Apolo” (Colli, 1977, p. 34). Hostil, pues no clarifica, violenta el entendimiento humano al no presentarse claramente. Es el dios que hiere de lejos, no revela la realidad solo la insinúa y

¹⁵ Enigma deviene del vocablo griego *ainigma* y refiere a una palabra oscura o equívoca. Desde su propia naturaleza lingüística se da a entender que el enigma es algo que hay que aclarar, descifrar e interpretar para mostrarlo al mundo con total posibilidad de ser entendido.

el exégeta debe interpretar su enigma, sorteando, así, el futuro. El acto de interpretar le hará sabio, capaz de interpretar la palabra divina. Esa es la importancia del logos, entendido como palabra, que posibilita el conocimiento del mundo, lo hace entendible. Desde a la antigüedad griega era conocido que sin la palabra el conocimiento se dificulta, pues el lenguaje da sentido al mundo, ya que lo ordena y le da significado para la conciencia humana. Es precisamente en el lenguaje donde se da el cruce entre Apolo y Dionisio, ya que la palabra da orden y sentido a la totalidad para el conocimiento humano.

Con lo que se ha dicho, se busca recalcar que en el proceso de la adivinación hay inmerso un acto interpretativo de la realidad. Desde la misma imagen de Apolo ya viene incluida la interpretación y el intelecto. La acción del interprete es juzgar, reflexionar, razonar los enigmas apolíneos dotarles de un sentido para la comprensión humana. Colli (1977) afirma que la palabra de Apolo “va ligada, en cierto modo, al impulso interpretativo y, por lo tanto, a la esfera de la abstracción y de la razón” (p. 36).

Ya se mencionó que realmente no hay un tránsito directo del proceso interpretativo en la esfera de la adivinación hacia la actividad filosófica. Lo que sí se puede afirmar es que en ambas épocas existe una preponderancia de la interpretación como aquel ejercicio mediante el cual los misterios del mundo se hacen claros a los hombres. La interpretación es un ejercicio del intelecto y, en este sentido, se refiere al ámbito de la razón. Como en Delfos la adivinación era más bien una exégesis del mundo de lo divino, se afirma aquí que desde la época cumbre de los oráculos de Apolo ya se consideraba que los mortales pueden comprender el mundo solo por vía de la razón.

El universo griego se divide en la esfera de lo divino y la esfera humana. La primera es esencia verdadera de la segunda. El hombre solo puede comprender la esfera de lo divino y así conocer la verdad de su ámbito sensible mediante, y únicamente, bajo el favor de la razón. En todo el desarrollo de la adivinación, así mismo en la mitología, se hallaba presente la división *hombre-dios, mundo verdadero-mundo aparente*. Si solo por vía de la razón, de la cual la interpretación es un acto, se le hace inteligible la verdad al hombre, entonces la razón puede alzarse, y así fue, como el gran atributo humano.

En los filósofos presocráticos los símbolos de la sabiduría griega, Dionisos y Apolo, no se encuentra de manera manifiesta. El ámbito de lo divino aparece, pero ahora entendida como *Physis*, que es aquella naturaleza, en que todo lo que es en el mundo se une para

formar un todo perfecto, una totalidad, sustancia verdadera del mundo. Los filósofos del periodo presocrático se valieron de metáforas para expresar el valor superior de la naturaleza divina y total.

A priori parece, tal vez, más probable que Tales quisiera decir que todas las cosas en conjunto (más bien que cada cosa en sí) estaban completamente penetradas por cierto principio de vida, aunque hubiera muchas clases de seres que carecieran de este principio vital y de su poder cinético. (Kirk, Raven y Schofield, 2014, p. 125)

En este sentido, Así al afirmar Tales de Mileto que «todo es agua» lo que realmente dice es que todo forma parte de una misma sustancia.

Ahora, regresando al ámbito epistemológico, en cuanto al conocimiento de esa totalidad, esta tiene características contrarias a la configuración existencial del individuo, como lo es la infinitud, la perfección, la unidad y la objetividad. En ese sentido, el conocimiento de la *physis* no puede darse de manera directa ya que es contraria al individuo, no se conoce de manera inmediata, sino de forma mediata, no en sí misma, solo de una manera interpretativa. En otras palabras, la verdad es un enigma que se debe descifrar, es decir, realizar una exégesis¹⁶.

Con Heráclito y Parménides la filosofía toma un carácter más en sintonía al de la Grecia Clásica. La totalidad es ahora el ser, fundamento de las cosas. Surge en ese periodo el ejercicio filosófico que posteriormente realizarían Platón y Aristóteles. Ya para el griego de las espaldas anchas, la razón es el gran atributo del ser humano, lo que marca la diferencia con los demás seres vivos. Es en él donde el ejercicio filosófico termina por decantarse totalmente hacia los terrenos de la racionalidad.

Por otra parte, para Platón la filosofía es aquella ciencia que permite vislumbrar la división *Topos Uranus* y mundo sensible. La realidad sensible es una mimesis del mundo de las ideas. Los hombres solo pueden representarse el mundo a partir de la copia, así es como

¹⁶ Aquí la exégesis se está entendiendo como el acto de interpretar un fenómeno de la realidad, develar un conocimiento que no se muestra claramente, en otras palabras, sacar a la luz una verdad.

se representan los objetos, no a partir de estos en sí mismos, sino como se le presentan a sus sentidos, a partir de sus facultades de interpretación. Se descifra y conoce el *Topus Uranus* a partir de la interpretación.

Ahora bien, con Platón comienza una larga tradición filosófica decantada a la razón como gran atributo de los hombres. En la tradición filosófica ha triunfado la razón y acerca del hombre se ha creído que este es un animal racional, un sujeto pensante siendo ese su atributo primordial, lo que lo distingue y coloca en la cima del mundo. Su característica primordial y la que le fundamenta dándole ser, es la razón. Esta es la capacidad de entender y conocer las cosas mediante el intelecto. En este gran atributo de la humanidad no hay residuo de las emociones ya que estas no podrían establecer un conocimiento verdaderamente objetivo al estar en demasía relegadas al sujeto. Solo la razón permite que sea entendible la realidad. Existe una verdad que es solo cognoscible a los ojos del intelecto. Entonces para conocer el mundo, para interpretarlo, no es indispensable la emoción.

En otro sentido, la emoción no hace ciencia, solo la razón. El hombre emocional no filosofa, solo el hombre racional, un ser dotado de todas las facultades necesarias para interpretar y conocer la verdad, no para sentirla.

IV Miguel de Unamuno

Para poder entender con mayor claridad el pensamiento de Miguel de Unamuno, era oportuno situar el análisis en un tiempo y un espacio determinados, la cuna de la civilización occidental, la antigua Grecia, en la época de los misterios delficos. Como ya se vio, en los rituales de adivinación en el templo de Apolo se puede encontrar el origen del paradigma de la razón y su hijo por excelencia: el hombre idea, pues en el cúmulo de acciones que rodean los rituales de *Loxias*, una se yergue como propia del hombre y delimita su valía: la interpretación, un ejercicio de la racionalidad. La filosofía del vasco es un latente e inagotable enfrentamiento contra la razón, debido a lo que esta implica: la negación y el olvido del hombre de carne y hueso. Tanta intensidad hay en la lucha del español contra la racionalidad que se dice que renuncia a la tradición filosófica. Pero hay que establecer las características de esta renuncia.

Las circunstancias a partir de las cuales se ha desarrollado la filosofía dan cabida a la renuncia que realiza Miguel de Unamuno a la tradición filosófica. Sin embargo, hay que tener mucho cuidado en el modo en que esto se entiende. No se trata solo de despreciar siglos de historia, de reflexión en torno al mundo y al hombre mismo, sino de detenerse a repensar la labor filosófica, pero ya no para ejercer otra sistematización más, sino para sumergirse en la raíz de la filosofía, el punto de donde surgen todas las dudas filosóficas: el hombre. Se trata de sobrepasar toda concepción dada sobre la naturaleza humana para así dirigir la mirada sobre el hombre verdadero que se esconde detrás de toda suposición filosófica y científica, el de carne y hueso.

Miguel de Unamuno fue uno de los filósofos españoles más importantes. La trascendencia de su quehacer filosófico y creativo no se quedó en su patria y el español es actualmente considerado un filósofo clásico de la tradición filosófica occidental. Su pensamiento tuvo influencia en pensadores posteriores y su pensamiento es considerado precursor del existencialismo.

Para Miguel de Unamuno este ideal del hombre racional, que durante siglos ha fungido como base de la cultura y la ciencia, incluso de la religión, abarca solo un aspecto de la totalidad humana. El poeta vasco introduce a la filosofía su concepto *hombre de carne y hueso*, pues si bien, bajo su postura, los seres humanos poseen una facultad racional, esta no les determina. Más que simplemente hacer abstracción de las cosas y someterlas a la conciencia, realmente el sujeto las aprehende. El hombre es un sujeto aprehensivo. Unamuno concibe al hombre como un ser doliente. Se debe aclarar que esto no quiere decir que el vasco conciba al individuo como un ser emocional, que a través del sentimiento conoce y entiende el mundo. La emoción no explica, para eso se necesita la razón. Pero es a través del sentimiento que puede un individuo tener conciencia de sí mismo.

En el pensamiento de Miguel de Unamuno el hombre es sujeto y objeto a la vez, en ese sentido usa la frase nominal *hombre de carne y hueso* para expresar que la realidad no se posa solo en la conciencia como un mero conjunto de abstracciones, sino que el individuo padece el mundo y lo padece a través de esa construcción interior que llaman yo. Pero este *ego* no es una construcción ideal, no es pura materia pensante, sino una duplicidad entre cuerpo y conciencia. Porque el conocimiento del mundo se da a partir de la conciencia y el cuerpo. En otras palabras, para el filósofo vasco no hay concepto sin experiencia. ¡Celebre la escuela Kantiana!

Este conocimiento de la realidad es sufrimiento porque es conocimiento de sus límites, es certeza de su aniquilación y de sus ansias de vida, pues aplasta la libertad de proyectarse, de construirse uno un mundo interior y arrojarlo al universo, pone una barrera inmensa al ansia de dotar de sentido y finalidad el universo y la conciencia humana.

Este hombre de carne y hueso es de lo que le interesa hablar a Miguel de Unamuno y lo opone al hombre racional, hijo de la tradición ideal-racionalista. Se dice que el español renuncia a la razón y a la tradición filosófica, pero es más acertado decir que Unamuno cuestiona toda una concepción de una cultura en torno al hombre y se opone a esta, pues esta postura del hombre racional es el paradigma que aún en estos días sostiene la cultura occidental. El pensamiento unamuniano es un pensamiento contradictorio, pues esto es lo que el español busca. En ese sentido, Unamuno al tiempo que parece plantear una renuncia a la tradición filosófica, también parece aferrarse a esta y no renunciar a nada.

Lo importante es que se tenga en claro que lo que el filósofo español rechaza es la idea de razón tal y como la tradición filosófica la ha configurado. Pero ¿cuáles son las razones del rechazo de Unamuno?

Se ha establecido que una de las causas de la renuncia del español, es que la racionalidad concibe al hombre como una idea, como un ser abstracto, sin sentimientos. Pero aparte de esto, Unamuno termina por renunciar a la noción de razón ya que afirma que esta lleva al individuo a la nada.

Al final del capítulo V de *Del Sentimiento trágico de la Vida de los hombres y los pueblos*, el español reflexiona que la razón culmina en la duda sobre sí misma, esto es, en escepticismo: “la disolución racional, termina por disolver la razón en el más absoluto escepticismo. El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez” (De Unamuno, 1984, p. 123).

La razón fija y conceptualiza, lo que equivale a disolver. Ahora, desde Descartes, la problemática radica en la posibilidad de tener un conocimiento certero del mundo que rodea al individuo. Abbagnano (1993) en su diccionario de filosofía define al escepticismo como “la tesis que enuncia que es imposible decidir acerca de la verdad o falsedad de una proposición cualquiera” (p. 424). Unamuno no solo está tomando en cuenta esta posición, para él lo importante es que el escepticismo es búsqueda e investigación constante y la razón termina por investigarse a sí misma, llegando a dudar de su propia validez. Esto es lo que hace Descartes.

Cómo la razón se ve ceñida por sus propios límites, toda escuela racionalista se ve forzada a delimitar el objeto de su reflexión a lo que se identifica con las exigencias lógicas de la misma razón.

En el sentido de lo anterior, el cogito cartesiano es un triunfo a la razón ya que aplasta el mundo sensible, en cuanto el francés hace del hombre un mero proceso, el pensar. Pero lo que Descartes no advierte, es que su premisa también es una derrota de la racionalidad ya que ella misma es su propio límite. Es decir que se ensimisma en su afán por el conocimiento verdadero, tomando como lo verdadero solo aquello que se asimila a sus exigencias y condiciones. La postura kantiana de que la conciencia conoce a partir de sus propias condiciones de conocimiento equivale a negar la posibilidad de discernir entre la verdad y

falsedad del conocimiento y la única posición restante es valorar el conocimiento mediante lo que es racional y lo que no es racional.

La derrota de la razón es que dentro de la filosofía moderna su labor se reduce sólo a la realidad o al fenómeno. Para Unamuno lo verdaderamente importante no es este escepticismo de la razón que consiste en la duda sobre la posibilidad del conocimiento humano, lo que le interesa es lo que llama *la última posición de la razón*, un escepticismo vital, en otro sentido, la negación de la idea de que la conciencia sobrevive a la muerte.

El racionalismo culmina en aceptación de la nada, pues rechaza la idea de la inmortalidad. Entonces, condena al individuo a la nada ya que no alcanza a explicar ni a expresar lo que sigue después del cese de la vida. Unamuno no puede aceptar la razón si esta le condena al vacío, si está no se esfuerza por sobrevivir y por perpetuar su vida. Si se quiere sintetizar su pensamiento, puede afirmarse que el verdadero problema de Don Miguel es que no quiere morir. Aceptar la idea de razón, es aceptar que se está encaminando a la nada, que llegara a la inexistencia y que todo lo que él es dejara este mundo para unirse con el abismo.

Según el pensador español, la filosofía, en su afán de racionalidad ha perdido de vista, ha sumergido en el olvido, lo que él llama el punto de partida de todo quehacer filosófico: el filósofo, en cuanto hombre de carne y hueso. Esto parecería una contradicción, puesto que se filosofa precisamente preguntado por el hombre, sin embargo, en la historia del pensamiento se ha apostado por la razón y por la conciencia. Al ser esto así, se deja de lado la emoción, al ser pensamiento general que esta no puede establecer conocimiento certero.

Al filósofo vasco le interesa el hombre de carne y hueso aquel “que nace, sufre y muere—sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano” (De Unamuno, 1984, p. 25). Parece claro, Don Miguel no habla de una concepción abstracta del individuo y tampoco le interesa el hombre desde una concepción universal y objetiva, es decir, como una síntesis de características, identidades y definiciones. Le interesa cada persona, pues cada persona nace, crece y muere. El hombre de carne y hueso es cada individuo de la especie humana que tiene una corporalidad y una conciencia, y en ese sentido, una personalidad; el hombre que tiene una vida y una existencia limitada, cercada por la muerte.

En ese sentido, para el vasco lo más universal es lo individual, pues el hombre no es una generalidad, es un individuo concreto, separado de otros de su misma especie por una materia propia.¹⁷ Entonces, el punto de partida de toda filosofía es cada individuo en cuanto tiene una existencia única e irrepetible, una personalidad y una muerte propia.

¿Qué motiva al hombre a filosofar? Esto es a preguntar y buscar una respuesta sobre el mundo, su origen, su funcionamiento. Qué le motiva a preguntar que le constituye, qué le hace ser, qué le da fundamento; ¿qué motiva al hombre a hacer ciencia? Si se responde como lo hace Aristóteles, resultaría que “Todos los hombres se empeñan por naturaleza en conocer, así empieza Aristóteles su *Metafísica* y desde entonces se ha repetido miles de veces que la curiosidad o deseo de saber, es el origen de la ciencia” (De Unamuno, 1984, p. 45). Pero ¿realmente el mero afán de saber es lo que conduce a investigar la realidad, a reflexionar el mundo?

¿Qué es aquello de Saber, según el vasco?:

Mas es menester distinguir aquí entre deseo o apetito de conocer aparentemente y a primera vista, por el amor al conocimiento mismo entre el ansia de probar del fruto del árbol de la ciencia y la necesidad de conocer para vivir. (De Unamuno, 1984, p. 45)

Esta misma distinción aquí se entiende como *conocimiento para la vida* y *conocimiento vital*. El primero es el conocimiento que responde a las necesidades naturales y mediante el cual se subsiste. Pero el hombre más allá de conocer aquello que le permite subsistir, dirige la mirada lo más lejos de la unidad que es su cuerpo. Quiere ser más de lo que a simple vista percibe, quiere ver más, saber aquello que no se le presenta a simple vista y así comienza a preguntarse, ¿qué hace que esto y lo otro sean? Si para vivir basta la

¹⁷ Para Unamuno el hombre es el centro de su propio universo. El individuo se abre a la realidad a partir de su propia sensibilidad, se siente existir y así reconoce la existencia de un mundo. En la filosofía de Unamuno existir es anterior a ser y el individuo existe a partir de sí mismo, de su propio cuerpo y conciencia. Por eso lo más universal es lo individual, ya que el individuo es uno y no más.

mecánica del cuerpo, para la vitalidad nada basta. Es el afán de conocer nada más que por el mero hecho de conocer sin que esto responda a algún proceso de la naturaleza humana.

“Hay pues primero la necesidad de conocer, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad. La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, solo se despierta y obra luego que está satisfecha nuestra necesidad de conocer para vivir”. (De Unamuno, 1984, p. 46)

La etimología de la palabra vitalidad remite al significado energía de vida. Entonces se entiende como aquella energía que mueve la conciencia, que da al individuo la curiosidad de querer rebasar la mecánica a la que está sujeto el cuerpo. Esto es importante porque toda duda filosófica se encuentra dentro del rango de la vitalidad. Es fundamental entender esto: la reflexión filosófica no es una necesidad biológica, no se hace filosofía para encontrar el origen de la biología humana. Unamuno no está preguntando a partir de una duda en materia evolucionista, entiende el quehacer filosófico en un sentido totalmente íntimo, no como una actividad meramente reducida a la pregunta sobre el fundamento del mundo, sobre el ser, voltea a verse así mismo y presta total atención a aquel sujeto que a partir de su vitalidad lanza a los oídos sordos del mundo la pregunta ¿quién soy? yo que estoy, que existo.

El hombre se cuestiona sobre su ser y hace filosofía, hace ciencia. La tradición filosófica se establece a partir que un individuo se pregunta por el *Ser* de todo, luego la tradición filosófica ignora a quien pregunta y se centra sobre la mera pregunta, en toda su abstracción. Y así es que el filósofo que comenzó el acto de filosofar se va alejando poco a poco del filosofar mismo, pues la figura del *Ser* lo opaca.

La filosofía como la enseñan en las facultades es un acto de preguntar por el mundo fuera del mundo. María Zambrano (1993) en su libro *Filosofía y Poesía* habla de la realidad filosófica. Esta se establece a partir de la renuncia a las apariencias, es decir una renuncia al mundo mismo, a lo que se ve, a lo que aparece; así queda el filósofo con su realidad totalmente abstraída de toda materia, solo, con el *logos*, y a partir de esta palabra racional se lanza a encontrar el punto donde convergen todas las cosas, vistiendo su mundo con una piel que nada tiene en común con la realidad, pues si esta se muestra dispersa, partida, ¿cómo unificar aquello que es de estas características? Solo es posible hacer del mundo una unidad

saliendo de este, abandonándolo, se trata de mirarlo desde fuera y reconfigurarlo. «¿Qué soy?» preguntó el filósofo y solo pudo responder saliendo de sí mismo. Y esa es la gran pérdida de la filosofía, el hombre:

¿Es que alguna vez la filosofía ha sido a todos, es que en algún tiempo el logos ha amparado la endeble vida de cada hombre? Si hemos de hacer caso de lo que dicen los propios filósofos, sin duda que no, mas es posible que más allá de ellos mismos, haya sido en alguna dimensión, en alguna manera. En alguna manera, en algo sin duda muy vivo y muy valioso que ahora cuando aparece destruido –con inconsciente despreocupación de algunos filósofos a quienes parece dejar indiferente el que la filosofía sirva ahora, cuando vemos su vacío en la vida del hombre es cuando más nos damos cuenta.” (p.23)

¿Qué ha pasado con ese hombre que preguntaba? Nada, ha quedado en el olvido y ese es el problema fundamental que tiene Miguel de Unamuno con la tradición filosófica. Su renuncia a esta no es a toda una historia de reflexión, sino que renuncia al olvido en el que la filosofía ha dejado al hombre que él llama de carne y hueso: “La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo, de la vida, y como consecuencia de esa concepción un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción”. (De Unamuno, 1984, p. 26)

Una necesidad y un sentimiento. Necesidad de crear el mundo para de algún modo sintetizar y adueñarse de esa inmensidad que se presenta ante la mirada. El hombre quiere conocer más allá de lo que se le presenta y la filosofía le brinda esa posibilidad, (toda ciencia lo hace, la poesía lo hace). Un sentimiento. Eso es lo interesante, la filosofía genera acción a partir de un sentir. ¿Para qué se filosofa? ¿Para que la filosofía? Para engendrar un sentimiento vital en el individuo, dotarle de energía de vida. Es decir, dotar de sentido la existencia. La actividad filosófica es un acto íntimo, y como tal no es posible separarla del filósofo, está situada siempre en su intimidad.

Al filósofo vasco esa intimidad del acto filosófico es lo que le interesa. Desde las primeras líneas de *Del Sentimiento trágico de la vida* aclara el objeto de su estudio:

Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: El hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere-sobre todo muere-, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. (De Unamuno, 1984, p. 25)

Verdadero hermano porque

Hay otra cosa que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Un hombre que no es de aquí ni de allí, ni de esta época ni de la otra; que no tiene patria ni sexo, una idea, en fin. Es decir, un no hombre. (De Unamuno, 1984, p. 25)

No-hombre, pues se le ha dotado de razón, se le ha dotado de experiencia y se le ha privado del sentir. Hay que medir las pasiones, pues estas conducen lejos del ejercicio filosófico, dejan al individuo en la mera apariencia, así hablaba Platón al mismo tiempo que definía al hombre como un bípedo implume. Y en la misma época, en la misma Atenas, Diógenes de Sinope se masturbaba en el Ágora celebrando sus pasiones, afirmando al hombre de carne y hueso. Ese hombre que vive y siente, que quiere ser él mismo en el ardor de su carne.

Unamuno (1984) da cuenta que su acto de filosofar responde a un anhelo íntimo y así dice que “la íntima biografía, la de los filósofos, ocupa un lugar secundario y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica” (p. 26). En ese sentido, para el español el problema esencial en el quehacer filosófico radica en la intimidad de cada pensador: véase a Kant, a quien el español describe como un hombre cuya principal preocupación era “la preocupación vital de todo hombre, nuestro destino individual y la inmortalidad del alma” (Unamuno, 1984, p. 28).

El punto de partida de la filosofía es el hombre mismo, aquel que siente, que se sabe pequeño ante un mundo infinito y busca desesperado un lazo, el más mínimo, que le ate a la otredad, que le haga uno con la infinitud, y al no encontrarlo lo crea, se inventa todo un sistema con la finalidad primera sentirse parte del mundo.

“Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma” (Unamuno, 1984, p. 27). Así es que el principal problema de todo quehacer filosófico, el punto de partida de toda actividad filosófica, científica, es el hombre mismo, el de carne y hueso. Toda actitud reflexiva surge de un sentir existencial. Por eso la íntima biografía de los filósofos es la que más cosas dice.

Unamuno como todo hombre es hijo de su contexto. Desde la niñez se vio envuelto en conflictos bélicos. El primer suceso de esta naturaleza es la llamada revolución de 1868 que estallo el 17 de septiembre en Cádiz, ciudad de la región de Andalucía. La dictadura de Primo de Rivera, su primer destierro y la preocupación sobre el destino de aquella España a la que el sentía muy dentro de sí; todas estas circunstancias marcan el rumbo de su quehacer filosófico. Es interesante imaginar a Unamuno desterrado en Fuerte Aventura, reposando en una oscura habitación, lo más lejos de su patria, desesperado por el futuro de esta, preocupado a sobremanera por el destino de sus compatriotas. El ejercicio reflexivo de Miguel de Unamuno es inseparable de su contexto, filosofa desde su posición, desde su vida misma. Filosofa desde la crisis de su España y la falta de rumbo de los españoles. Es por eso por lo que su obra cumbre se titula *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y los pueblos*. Su preocupación primera es su destino individual, así como el destino de cada hombre, y el destino de su patria, el porvenir de cada patria. No separa entre la vitalidad individual y la vitalidad de los pueblos. Por eso no sorprende que apueste por el cristianismo más primitivo pues lo que da sentido a su reflexionar es una preocupación tanto filosófica como religiosa y hasta poética: la de su destino, la del destino humano. Para él la filosofía surge de un íntimo anhelo del espíritu del filósofo, y su función primera es dar consuelo al ánimo del filósofo. En ese sentido, entiende que la función primera de toda filosofía, poesía y religión es una función terapéutica. Y así lo que en un filósofo debe importar más es el hombre.

4.1 Fundamento o Sentimiento

El pensamiento de Unamuno es un pensamiento trágico, esto porque visualiza la vida como una tensión constante de contrarios. Pero es interesante que su obra cumbre se titule *Del Sentimiento Trágico de la vida de los Hombres y los Pueblos* y es que lo que le importa a Don Miguel es el sentimiento de lo trágico en el individuo. Es decir, la forma en que el individuo aprehende emocionalmente la tensión constante de contrarios.

Por esta razón conviene precisar si la tragedia en Unamuno vendría a ser un fundamento de la existencia. Primero hay que atender que se entiende por este vocablo.

Un fundamento es aquello a partir de lo cual una cosa surge, lo que le da sentido a algo que existe. Si se dice, por ejemplo, que el hombre es un ser social, se entiende que los seres humanos están predeterminados a socializar unos con los otros. Es decir, que lo social subyace bajo las relaciones humanas como una entidad que impone su orden. El hombre racional se encuentra fundamentado en una idea de razón que le dota de facultades, de comportamientos, de posibilidad. Sin ese fundamento que es la razón el hombre racional no existiría.

Aseverar que la existencia es una tragedia o que es trágica, equivaldría a decir que cada hombre está destinado a atravesar por una serie de circunstancias vitales, las cuales hacen de su vida una tragedia en toda la amplitud del término.

Manuel Padilla Novoa (2001) afirma en *Unamuno, Filósofo de encrucijada* que Don Miguel tuvo mucha herencia de la fenomenología hegeliana y solo aceptaba la realidad del sujeto, es decir, la de la conciencia. En este sentido el mundo es una emanación del contenido de la conciencia. Las cosas tienen una realidad en sí mismas, pero los límites del psiquismo del hombre no alcanzan a comprender y conocer las cosas en sí y solo se conocen a partir de que atraviesan las condiciones de conocimiento humano.

Es útil recordar que Miguel de Unamuno (1984) afirma en *Del sentimiento trágico de la vida* que solo se conoce un aspecto de la realidad, el cual sirve para satisfacer la supervivencia como especie. Incluso dice que no sería arriesgado pensar que existe toda una realidad que el individuo no conoce al no hacerse necesaria su presencia para perpetuar el *Ser*. Su herencia idealista le lleva a creer solo en esa realidad del sujeto, en la cual lo real se encuentra fundamentado a partir de las condiciones de la propia conciencia.

Como Don Miguel solo acepta la conciencia como fundamento de la realidad se hace difícil hablar de lo trágico como un fundamento de la existencia, ya que esto equivaldría a decir que la conciencia es en sí misma trágica, es decir que muestra una realidad trágica y que la tragedia responde al orden de la conciencia.

Unamuno se caracteriza por incluir en su pensamiento diversos puntos de vista de la cultura científica. Charles Darwin con su postura evolucionista influye en él y el español crea una concepción de la vida en la cual incluye las apreciaciones darwinistas. En ese sentido, Unamuno su pensamiento marca distinción entre la vida orgánica y la vida anímica o vitalidad. Distinción que ya se ha mencionado en este trabajo como *conocimiento vital* y *conocimiento para la vida*. La vida orgánica tiene como objetivo el perpetuar la especie y la vida anímica perpetuarse uno mismo. Unamuno no le otorga a ninguna preponderancia sobre la otra, no cae en la tentación platónica de otorgar mayor valor a la vida inmaterial; ambas operan en el mismo orden. Sabe que la existencia es inseparable del cuerpo y es en ese tenor que la vitalidad no opera en un plano separado de lo corpóreo, sino en la materia misma. Al ser la existencia inseparable del cuerpo y al estar la realidad sujeta a la conciencia, se hace muy difícil hablar de un mundo ajeno a la materia, que funja como fundamento de la realidad; un arquetipo ideal fuera de lo trascendental en el hombre. Así Unamuno reniega del platonismo idealista y de toda la metafísica anterior a Kant.

Las razones anteriormente adjudicadas hacen muy difícil hablar de un fundamento trágico de la vida, al menos en el sentido metafísico tradicional. Al aceptar Unamuno solo la realidad fenoménica, cierra la puerta a cualquier arquetipo trágico de la vida. Este arquetipo solo se salva si se acepta que la conciencia es en sí misma trágica. Pero esto equivaldría a decir que la situación trágica deviene de la conciencia, sería otorgarle al sujeto capacidades sobre humanas de dar un modo de ser a la tragedia en lo real.

Si lo trágico en Unamuno no responde a un arquetipo metafísico, entonces ¿a qué lo hace? Responde a un plano psicológico y anímico. Si bien la vida es una totalidad cuerpo y alma, hay en el fondo de esa relación un problema: el instinto de perpetuación responde a un instinto de conservar la totalidad que es la vida, la totalidad que es uno mismo. El problema es que la materia da ser al hombre y también lo conduce a la extinción. Para Unamuno el hombre busca perpetuarse, pero se encuentra ante una barrera que es su misma vida, ya que esta le impone su lógica destructiva. Está condenado a morir, a volverse polvo dentro de la

oscuridad, en esa habitación de tierra que es la tumba, a sufrir la extinción de su propiedad más atesorada: el yo. El problema que siente e intuye el filósofo vasco es que el hombre busca ir más allá de esa lógica destructiva de la vida, no quiere morir.

La vida impone su mecánica a la voluntad de perpetuación del individuo. El fondo del problema en lo trágico es que hay una contradicción entre el cuerpo y la voluntad. El primero acepta la extinción, pero la segunda se rehúsa y quiere la inmortalidad. Lo trágico es que el hombre de carne y hueso, un ser para la muerte no quiere morir. La tragedia en el filósofo vasco no responde tanto a un fundamento como sí a un sentimiento de que la vida guarda la propia aniquilación del hombre y en toda su carne corre un ansia de no querer cesar en el ser, de persistir en el cuerpo y espíritu, en pensamiento y biografía. Lo trágico está en el centro de la eterna lucha de contrarios, una tensión infinita entre dos atributos de la existencia, dos potencias inmersas en las entrañas de todo ser humano: la razón que acepta la lógica destructiva y cree en la idea y esta le salva. La otra potencia es el sentimiento que no quiere ser salvado por ninguna idea sino por la carne y el hueso y es en esa contradicción de donde emana lo trágico.

Lo que interesaba era recalcar como la noción de tragedia en el filósofo de Salamanca responde a un sentimiento, a una aprehensión emocional sobre las condiciones de la vida y su contrariedad al equipararlas con los anhelos de perpetuación de todo espíritu humano.

4.2 El sentimiento trágico de la Vida

Como se dijo en páginas anteriores Unamuno no habla de un fundamento trágico, sino de un sentimiento trágico de la vida. Pero toca aclarar a que refiere eso. En lo que sigue se abordará el pensamiento trágico de Miguel de Unamuno.

Hombre es aquello que es finito, esto es, aquello que muere. En más de dos mil años, la tradición filosófica se decantó por concebir al ser humano como una idea, como algo cuya esencia estaba más allá de la materia. Haciendo un breve recuento de lo que se ha visto, desde los tiempos de Tales el quehacer filosófico consistía en la reflexión sobre el mundo, buscando el ser verdadero de las cosas, aquel sustrato que fundamenta a la realidad; consistía el ejercicio filosófico en encontrar la verdad única detrás de la realidad, siendo esta verdad de carácter metafísico.

En la Grecia Antigua, Apolo y Dionisio eran dos potencias que dan apariencia y verdad al mundo, haciendo esto en dualidad. Para el filósofo de Mileto, la *Physis* era esa esencia necesaria, dadora de sustancia al hombre.

Cuando se habló de Sófocles, se dijo que su noción de tragedia supone la despersonalización del universo. El mito personaliza el universo y la filosofía, al menos desde esta postura, mata a la persona. La *physis* no es una categoría de valor personal, es la verdad, y en este sentido, razón de ser. Una característica de la razón y de la racionalidad, es que mata lo personal, excluye lo que no tiene una explicación ceñida a sus límites y el universo personalizado está totalmente fuera de las limitaciones lógicas de la razón, por lo que le es contrario.

Una idea, un *no-hombre*, eso es el ser humano para la tradición filosófica. ¿Pero qué es eso del hombre? No vale aquí la pregunta en un sentido metafísico-ontológico, en cuanto a la relación del ser humano a una verdad única, necesaria e inmaterial, sino, que cobra sentido a partir de lo inmediato en el hombre: es decir, su cuerpo.

Preguntar por el ser del hombre, no puede responderse a partir de un mundo inmaterial, incorpóreo, infinito, pues surge de un hombre y así surge de un cuerpo “preguntarle a uno por su yo, es como preguntarle por su cuerpo” (De Unamuno, 198, p. 31). Ser hombre es tener una corporeidad, estar fijado por sus límites, no poder prescindir de esa materia, pues es el modo de ser del hombre en la realidad.

Resulta evidente que el individuo está separado de otro por una materia, por un propio cuerpo que le cubre y le hace capaz de moverse y actuar. Como el principio de no contradicción: una cosa es lo que no es, un hombre es él que no es. Para Unamuno, el hombre es dualidad cuerpo y conciencia: dualidad inseparable.

Afirma Unamuno (1984) que lo que determina a un individuo de otro es *un principio de unidad y un principio de continuidad en el espacio*. Es decir, cada individuo ocupa un espacio limitado por su propia parte de materia. El yo se mueve merced a la corporalidad, actúa por un propósito y se encamina hacia ese propósito gracias a la inercia de esta. Todo hombre de carne y hueso es una unidad de conciencia y cuerpo. De este modo, Unamuno rehúsa de esa tradición que ha hecho del hombre una idea: para él, el único modo de ser en la realidad para el ser humano es merced al cuerpo.

El individuo es también un principio de continuidad en el tiempo: el que uno es, es a partir de una secuencia de estados de conciencia. La memoria es la base de la personalidad individual. Lo que le interesa recalcar es que tanto en unidad y continuidad, el hombre actúa mediante la corporalidad.

Ahora, por su herencia su herencia hegeliana, el español sólo acepta la realidad del sujeto, en cuanto este tiene conciencia. La realidad es un reflejo de la conciencia, aparece mediante los límites y modos de conocer del sujeto consciente. Aquí hay una cosa importante y es que el mundo en cuanto conocido, es decir, en cuanto es reflejo del sujeto consciente, es solo para la conciencia. Sin conciencia no hay mundo, no hay realidad; queda lo real en sí, pero, bajo la postura del filósofo vasco, no es posible conocerlo, sino por vía de un modo particular de conocimiento, la representación. Si no hay sujeto consciente que se represente lo real en sí, no hay realidad ni mundo.

El mundo es para la conciencia del existente, para el que existe. Esto no quiere decir otra cosa, sino que la realidad es de y para la persona, pues la conciencia, al menos como Unamuno la limita, es de la persona. Es este el verdadero enfrentamiento del español contra la tradición filosófica. La filosofía terminó por decantarse por la conciencia como vía de realidad, tal cual lo hace Don Miguel, pero el vasco no visualiza al hombre como una abstracción ni como una generalización. Si bien la conciencia es vía de realidad, no es vía de vitalidad y sucede que Unamuno antepone la vitalidad al *Ser*.

Para entender esto con mayor claridad, conviene recordar que para Descartes, el gran némesis filosófico del español, el hombre tiene certeza de ser por el proceso de pensar, mientras que para Unamuno esto no es así. En su pensamiento no es posible abstraer al ser humano de su personalidad, propia y que le distingue. Cada individuo tiene una personalidad única que le separa y establece los límites entre un individuo y otro. Entonces, decir que el mundo es para cada conciencia, es decir que lo es para cada persona.

Sucede que como no hay separación entre la materia y la conciencia, como si pasa en Descartes, y el único modo de ser del hombre en la realidad es mediante el cuerpo, se puede afirmar que el mundo es para la conciencia, en cuanto esta trabaja sobre carne y hueso, pues

qué es la materia en el hombre sino carne y hueso; el hombre es cosa *res*, dice Unamuno en *Del sentimiento trágico de la Vida*, y lo es en cuanto cuerpo.¹⁸

En Miguel de Unamuno la corporalidad tiene sobrada importancia ya que es la vía de existencia para los individuos, separando la subjetividad, dando forma al contenido de la conciencia, es decir, encerrando una personalidad, ya que la experiencia es sobre la materia.

Entonces resulta que el modo de ser del hombre en la realidad, esto es su existencia, es mediante el cuerpo. Ahora, dicho esto, queda dilucidar el concepto de existencia en la filosofía unamuniana

Pedro Cerezo Galán (1996) en *Las Máscaras de lo Trágico* afirma que en la filosofía del español existir es sentirse existente “El sentimiento es el modo fundamental de autoafección, de sentir-se en ser, de encontrarse y experimentarse en cuanto existente” (Galán, 1996, p. 379). En otras palabras, quien existe es porque se siente existir, experimenta su ser vías del sentimiento. “se diría que la apertura a la realidad antes que noemática, es pática o vivencial, la experiencia de algo sufrido, padecido, con anterioridad a la reflexión” (Galán, 1996, p. 379).

¹⁸ En las meditaciones metafísicas Descartes distingue tres sustancias: la *res cogitans* (alma o pensamiento), *res extensa* (sustancias corpóreas) y *res infinita* (Dios). La *res cogitans* no refiere estrictamente al pensamiento tal cual se entiende, sino que hace referencia a todo aquello que tiene conciencia de ser y de pensar, ya que, como dice en las *Meditaciones Metafísicas*, la cosa que tiene conciencia es una cosa que duda, que entiende y demás procesos del pensamiento. Por *res infinita* Descartes está entendiendo la sustancia divina, Dios, la sustancia que se causa a sí misma. Lo que el francés entiende por *res extensa* es la materia de toda cosa, como una propiedad que subyace detrás de la realidad y se encuentra en todas las cosas materiales. No refiere estrictamente a la materia en sí, en tanto corporalidad o cosidad, sino a la forma de la materia que da composición a las cosas materiales.

Res significa cosa o propiedad, Unamuno parece tomar el sentido de cosa y al decir que el hombre es cosa *res*, estaría diciendo que el hombre es *cosa cosa*, es decir, que es doblemente materia. Esto, primeramente, para contrarrestar la noción cartesiana de sustancia, que es un ir y venir de la abstracción a la abstracción, de Dios al proceso de pensar. Por otro lado, Unamuno afirma así que la existencia humana comienza y termina en la materia, que el hombre está encerrado por su cuerpo y que este le establece los límites para su vida y su acción, que el existir y el pensar tiene como primer principio la materia, es decir, la corporalidad.

Antes de racionalizar lo real en sí y de llevar a cabo el acto consciente de representación, el sujeto que existe se experimenta siendo, es decir, siente su ser. Para Unamuno el yo es una dualidad cuerpo-conciencia, por lo tanto, la apertura a la realidad es primero por vías de la experiencia sensible. El sujeto da cuenta de su propia existencia en la medida que tiene la sensación de existir; el saberse existente es posible solo por vías del sentirse existente.

Unamuno (1984) afirma que la razón es un producto social y que debe su origen al lenguaje “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” (p. 48). El lenguaje brota de la necesidad de transmitir los pensamientos a los otros. Pero este pensamiento o diálogo interior es posible solo por el diálogo exterior, es decir, por haber tenido comunicación con los otros. En este sentido existir es anterior a pensar: Unamuno invierte la famosa premisa cartesiana, el *cogito, ergo sum*, (pienso luego existo), diciendo *sum, ergo cogito*, soy, luego pienso). Esto más que una audacia lingüística, representa muy bien el pensamiento Unamuniano: El hombre antes de entenderse siente su existencia, siente su ser, como mera existencia, se abre a la realidad por vía del sentimiento., Ciertamente, para Unamuno el hecho de que el hombre sea un ser racional deviene de que, primeramente, sea un ser social, ya que la razón es un producto social.

Más que una conversación interior vías un lenguaje doble articulado, este diálogo interior, del que dice Unamuno hubo una necesidad de transmitirse y de ahí surgió el lenguaje para poderlo transmitir, es más bien una conciencia de sí mismo, de la existencia personal.

Hay que decir que en *el sentimiento trágico de la vida* Don Miguel de Unamuno nunca llega a una definición clara de razón. En el segundo capítulo dice que la razón nace de la necesidad de compartir pensamientos e ideas y, en ese mismo capítulo, la define como el conocimiento reflexivo y reflejo que caracteriza al hombre.

Aquí surgen una serie de dificultades. Anteriormente se estableció que el hambre de conservación hace el mundo para el hombre, es gracias a este instinto que se representa el mundo sensible. Ahora, se está afirmando que la sociedad hace la razón. La pregunta surge de buenas a primeras ¿es la razón el atributo humano mediante el cual el sujeto realiza la representación del objeto? Unamuno (1984) no responde claramente. Más bien, parece obviar el problema, argumentando que hay sentidos que están a merced del mundo sensible. Pero

eso no salva del problema. ¿Cuál es, pues, la función de la razón? ¿Es el hombre como mero individuo tan solo un animal irracional que actúa movido por la mera necesidad de conservarse? Se podría responder que sí, que el ser humano se mueve tan solo por el hambre de perseverar en su ser. Pero el problema es que el individuo busca conservar su ser, no el del otro, sino el suyo que se conforma de su dualidad cuerpo-conciencia. ¿Y el mero acto de querer conservarse, no es ya reconocerse como algo distinto del otro? Tener conocimiento reflexivo y reflejo del ser que uno es. ¿Y no es la razón, como ya se dijo, el conocimiento reflexivo y reflejo propio del hombre?

Lo que Unamuno parece estar diciendo es que todo animal se representa la realidad y quiere conservarse y a partir de que quiere conservarse se representa lo real en sí. Pero solo el hombre tiene conocimiento de sí mismo, es consciente de su individualidad. Su existencia no se agota en conocer por conservarse. Los demás animales, tienen conciencia de sí mismos pues actuar por conservarse exige el reconocerse uno mismo. Sin embargo, solo al hombre se le refleja su propia conciencia, es decir, solo el hombre posee conciencia de su propia conciencia.

¿Pero es la razón el vehículo para la representación del mundo? Razón es conocimiento reflexivo y reflejo. Es decir, el conocimiento que regresa al individuo. Para Unamuno la razón ordena el conocimiento reflexivo del hombre. Es decir, la razón hace comprensible el mundo. En este sentido, se podría decir que la razón sí participa en la representación del mundo, pues lo ordena a nuestros sentidos. Sin embargo, esto no parece importarle al filósofo español. Más bien le interesa el uso de la razón como vehículo para la transmisión de pensamientos.

La razón es un producto social, si es entendida como aquel atributo humano a partir del cual el hombre transmite sus ideas. Esto ya está claro. Pero el problema continúa en otro aspecto, pues que Unamuno (1984) insinúa que la razón debe su origen al lenguaje y este, el lenguaje, nace de la necesidad de transmitir lo que llama el lenguaje interior que surge del lenguaje exterior. Muy bien, las contradicciones en todo esto son claras. ¿Cómo el lenguaje exterior surge del interior si este lenguaje interior surge de *haberse comunicado con los otros*, tal y como afirma el filósofo vasco? El español tampoco es claro en esto y lo sabe, pues afirma que es consciente de las contradicciones de su discurso, pero quiere salvar el problema argumentando que la contradicción es parte de la vida misma.

Unamuno es un autor trágico por lo cual la contradicción es parte esencial de su pensamiento. Sin embargo, es claro que esta explicación no satisface ni deja en claro lo confuso de la afirmación sobre el lenguaje. Pero no se pretende profundizar en esto, pues, primero, no es fundamental para el desarrollo de este trabajo y, segundo, al mismo Unamuno parece bastarle la explicación que da, pues, como se dijo antes, su postura es trágica y para él la vida misma es contradictoria, entonces parece que no considera necesario dar más argumentos.

Así mismo, hay que tener en cuenta que la intención de Unamuno es atacar la idea de razón y al afirmar que es un producto social no solo le resta importancia como el gran atributo de la humanidad, sino que la relega como algo a posteriori a la existencia y a la vida misma del hombre, algo que surge sólo en relación con otros factores y no en relación con la vida misma, como una condición de la existencia humana, “lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales” (Unamuno, 1984, p. 110)

La razón relaciona elementos, hace entendible el mundo, pero no es sinónimo de existencia ni de vida, mucho menos de verdad, únicamente refiere a un aspecto de la vida del hombre, pero ni siquiera al aspecto más relevante o íntimo.

Ahora, como se dijo el hombre tiene certeza de su existencia no porque la conoce como un conocimiento objetivo, sino porque se siente existiendo. El individuo tiene conciencia de sí, no por la intuición de su ser, sino por la mera experiencia sensible de su acto de existir. Existir es anterior a conocer.

Lo decisivo, por tanto, para Unamuno es esta experiencia subjetiva de existir en la que ya siempre se encuentra el individuo con anterioridad a la reflexión objetivadora, y de la que sólo puede dar cuenta en el movimiento de la autocomprensión hermenéutica y no por una pura álgebra de ideas (Galán, 1996, p. 391)

El individuo experimenta su existencia y se *autocomprende*, pero no en un acto de comprensión racional. Esta <<autocomprensión hermenéutica>> es a priori a toda representación de lo real en sí, a todo diálogo exterior, es una autocomprensión posada sobre la mera experiencia sensible del ser propio. La existencia se padece antes de pensarse. Ser no es pensar, ser es sentir.

4.3 La conciencia de finalidad

En un sentido metafísico, la existencia es el acto de sentirse existiendo. Es la conciencia de uno mismo, pero sin contenido vivencial o empírico. El existente se reconoce porque tiene un cuerpo con sentidos, un cuerpo que siente. La materia es su vía de existencia, por lo que el existente se abre a la realidad de manera patica antes que noemática. En este sentido, el mundo se padece antes de pensarse. Es decir que se siente.

Este capítulo comenzó con la afirmación de que ser hombre es ser finito, extinguirse, dejar de ser, esto es morir. La muerte es el cese de toda actividad humana, de todo acto humano, es el paso de la plena conciencia del mundo y de la posibilidad de comprenderlo, cientifizarlo e imaginarlo, al rígido misterio de la nada.

En páginas atrás se dijo que para el filósofo español el mundo es para la conciencia del existente. Pero para cada conciencia, lo que resulta igual a decir que el mundo es para cada individuo. En su desesperada actividad filosófica, el vasco no pregunta por el qué, sino por el quién. En este sentido se concluye que la realidad es de y para la persona, pues la conciencia, al menos como Unamuno la limita, es de la persona, no ya sólo del que es en el mero acto de ser, como en Descartes que el hombre tiene certeza de ser por el proceso de pensar, sino del que es y tiene una personalidad que le distingue de los otros individuos. Cada individuo tiene una personalidad única que le separa y establece los límites entre un individuo y otro. Entonces, decir que el mundo es para cada conciencia es decir que lo es para cada individuo, para cada persona.

Al no existir separación entre la materia y la conciencia y siendo el cuerpo el único modo de ser del hombre en la realidad, se afirma que el mundo es para la conciencia, en cuanto esta trabaja sobre carne y hueso, pues qué es la materia sino carne y hueso; el hombre es cosa *res* y lo es en cuanto el cuerpo.

Se ha tratado de dejar en claro que para Miguel de Unamuno la corporalidad tiene sobrada importancia pues es la vía de existencia para los individuos, separando la subjetividad, dando forma al contenido de la conciencia, es decir, encerrando una personalidad, ya que la experiencia de ser es sobre la materia. El concepto de existencia que el español expone en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, consiste más que nada en la idea

que existir es anterior a conocer y que el individuo siente su ser el mero acto de estar en el mundo, como la conciencia del cuerpo propio, de su materia.

En esta investigación se ha decidido abordar el concepto de existencia a partir de dos aspectos el primero fue sobre la experiencia de sentirse-existiendo, lo cual se abordó en páginas anteriores. Ahora, en lo que sigue se explicara otro plano de la existencia, según el pensamiento unamuniano. Esto es lo que se conoce como *el hambre de inmortalidad* o *el inmortal hambre de inmortalidad*. Una de las obsesiones existenciales que acompañó al español durante la mayor parte de su vida fue la pregunta sobre cuál era el destino del hombre después de la muerte. Unamuno habla claro en *Del Sentimiento Trágico de la vida*, él no quiere morir y por esta razón aborda el problema del último destino del hombre. Pero esta preocupación va más allá del deseo de no morir. Unamuno hace del hambre de inmortalidad una condición de la existencia humana.

Para Miguel de Unamuno la conciencia es *conciencia de finalidad*. Cerezo Galán (1996) explica que “la obra de Unamuno está imantada por la fuerza de una pregunta” (Galán, 1996, p. 376), parafraseando a Galán, preguntar por el fin del universo es preguntar por el sentido de la realidad; es lanzar al universo la pregunta «¿qué será de mí?» «¿qué será del hombre?» que es, indudablemente, fin del universo. En el lenguaje del vasco, es preguntar por el fin último del hombre.

Ya se dijo que el mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia, enfatiza Unamuno. El español solo acepta la realidad del sujeto. Entonces, es indudable que todo fin del universo, todo fin de la realidad debe remitir directamente al sujeto y este no es otro, al menos desde la postura de Miguel de Unamuno, que el hombre.

Pero ¿cuál es el fin al que remite la conciencia? Para Don Miguel, remite necesariamente a una finalidad y esa finalidad no es otra que exceder los límites del ser. Trascender los límites que el propio modo de ser del hombre le establece.

Y ya sabemos lo que otro hombre, al hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición 6.^a de la parte III de su *Ética* dice: *unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*, es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Cada cosa es cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según

él, sustancia es *id quod in se est et per se concipitur*; lo que es por sí y por sí se concibe. Y en la siguiente proposición, la 7.^a, de la misma parte añade: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8.^a, dice: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. (De Unamuno, 1984, p. 30)

El hombre es cosa *res*; su modo de ser en la realidad es merced al cuerpo y es de suponer que de algún modo la materia le conforma como cosa en sí, dado que su sensibilidad actúa a partir de la materia. Ahora, lo que es, se esfuerza por seguir siendo, pero lo hace en cuanto es en sí, como sustancia. En su diccionario de filosofía Abbagnano (1993) clasifica sustancia como lo que la cosa es independiente de agente externo a su composición, a su individualidad. Y esencia lo que la cosa es por naturaleza. En otras palabras, la esencia es la sustancia necesaria, lo que una cosa es por necesidad de ser.

Unamuno insiste en encontrar en Spinoza la idea de que la esencia de cada cosa es el esfuerzo que hace para seguir siendo. Esto expone claramente la intención de español por hacer de la esencia humana un acto; cada cosa en cuanto sustancia se esfuerza en perseverar en su ser, siendo este esfuerzo su esencia.

Dígame de otro modo: lo que es en sí, esto es en sustancia, lo es esforzándose por seguir siendo y lo que no es en sí, no se esfuerza por seguir siendo. La finalidad de la conciencia sería permanecer en el *Ser*.

Este acto de ser en el esfuerzo por seguir siendo tiene dos desdoblamientos. En el primer capítulo se habló del *instinto de perpetuación* y del *instinto de conservación personal*. Para el filósofo español la realidad está a merced de las necesidades humanas. Para conservar la vida, el individuo primeramente se representa aquello que le es práctico y satisface su necesidad de conservarse. En una interpretación fruto de sus lecturas de Darwin y su teoría de la evolución, para el filósofo vasco este instinto de conservarse el hombre le ha creado los órganos que le posibilitan conocer; acciones como oler, ver, tocar, probar, oír, el ser humano las ejecuta en cuanto quiere conservar su vida. “El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más de lo que necesita para vivir y conservarse” (De Unamuno, 1984, p. 47).

De esta manera, los sentidos para Unamuno son *aparatos de simplificación*, es decir, que simplifican la realidad eliminando de ella lo que no se hace necesario conocer y hacer para conservar la vida personal. No se trata solo de la adaptación para sobrevivir en el medio, si bien los seres vivos se adaptan al entorno en que se encuentran para poder subsistir, se trata de conservar la vida y para esto todos los sentidos, la conciencia y todo el cuerpo conspiran, ya que el acto de representación es meramente selectivo y aparece en la realidad solo lo que ayuda al individuo a preservar su ser.

“Está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es más bien, como con Spinoza dijimos, su esencia misma” (De Unamuno, 1984, p. 48). Este instinto de conservación es lo que Unamuno llama conato, el esfuerzo por permanecer en el ser.

Cerezo Galán lo explica de manera magistral que “la experiencia del acto de ser es lo originario. Existir o vivir es, pues, sentirse siendo como tarea de ser; en una palabra, ser-se” (Galán, 1996, p. 392). El término *ser-se* tiene un doble sentido semántico: uno transitivo y reflexivo el otro. La fórmula verbal *ser-se* necesita un objeto que se vea afectado directamente por la acción del verbo y, por otro lado, la misma fórmula verbal, exige que la acción recaiga sobre el sujeto que la realiza. En otras palabras, el sujeto existente es a la vez quien ejecuta la acción de ser y al mismo tiempo la padece. El existente actúa su ser, pero no como mera intelectualidad, como mero pensamiento o proceso racional, sino que, al estar arrojado a la realidad, merced al cuerpo, la acción de ser recae sobre él. Ahora, el sentido transitivo de la fórmula *ser-se* requiere un objeto directo para la acción, pero el sentido

reflexivo exige que el sujeto del verbo al mismo tiempo padezca la acción, lo que convierte al existente en sujeto y objeto del acto de ser.

En la fórmula verbal *ser-se* Cerezo Galán condensa la noción de la existencia humana de Unamuno, y esta fórmula resulta idónea por su transitividad y su reflexividad. Si se dijese que el sujeto es a la vez sujeto activo y pasivo, esto significaría que el sujeto realiza la acción y al mismo tiempo la recibe, pero no en un sentido reflexivo, es decir, que la acción regrese a sí mismo, sino que hay un agente que ejecuta la acción de ser y el existente se convierte en el sujeto que recibe la acción, más no la ejecuta. Pero como en el pensamiento unamuniano el existente realiza la acción de ser y esta recae sobre sí mismo, se usa el término *ser-se*.

Dice Cerezo Galán que existir es *tarea de ser*. La condición ontológica del *ser-se*, de ser permaneciendo en el ser, permite al existente hacerse en la realidad. Ciertamente, el sujeto es, pero como la apertura a la realidad es patica antes que noemática, y la existencia se siente antes que pensarse como algo objetivo, el sujeto tiene la libertad de hacerse en la realidad.¹⁹ Por eso se usa la construcción nominal *tarea de ser*, esto equivale a decir que ser es un proyecto del existente. Es un acto. A eso se refiere Unamuno al decir con Spinoza que la esencia de cada cosa es el esfuerzo por perseverar en el ser. Para el vasco el proyecto de ser es permanecer en el ser. O *sobre-ser*, como manifiesta Cerezo Galán:

Ser-se es tanto hacer por ser como cobrar conciencia de sí en tanto que se obra o se está en la obra de sí. El existente se es porque no estriba en la certidumbre y posesión de sí; porque necesita ser, esto es, le falta ser, y por tanto, tiene que hacer por ser (Galán, 1996, p. 392).

Ya no se trata solamente de permanecer en el ser, sino de una vacuidad ontológica del existente que se esfuerza por hacer el ser que le falta. La necesidad de ser está implícita en el ser de todo sujeto. De ahí lo que ya se mencionaba de la transitividad y reflexividad de la

¹⁹ Esta cuestión del hacerse en la realidad y la idea de que la existencia se padece antes de pensarse, es decir, que existir es anterior a ser, es lo que permite poner a Unamuno dentro de los precursores del existencialismo. La afirmación de que el sujeto se hace en la realidad es la misma idea de Jean Paul Sartre de que la existencia antecede a la esencia y la vida del sujeto es un proyecto. Tanto Unamuno como el Frances coinciden en el hecho de que el ser del individuo es a posteriori a su existencia.

fórmula verbal *ser-se*: el sujeto se esfuerza por ser, esta acción recae en él, pero cómo es sujeto actor, la acción recae en él reflexivamente. En otras palabras, el hombre es a la vez sujeto y objeto de existencia.

Para el tres veces rector de la universidad de Salamanca, ser “consiste en la permanente tensión de indigencia y exigencia, vacío y esfuerzo” (Galán, 1996, 392). ¿Esto qué quiere decir?

La condición de indigencia es la falta de algo. Ya se afirmó páginas atrás que el ser humano es una cosa que sobre todo muere y que la condición de toda cosa es el conato, esto es, el empeño o esfuerzo que cada cosa realiza por permanecer en el ser. Hay aquí dos conceptos o entidades, el conato y la muerte.

Para Unamuno es claro que el hombre es cosa *res*. Ahora, es notoria la contradicción entre el conato y la muerte. El sujeto exige su permanencia en su ser y actúa por ser; la muerte es el cese de todo empeño por seguir siendo que el sujeto realiza. Entonces la condición de indigencia resulta de que al sujeto le falta la permanencia en el ser, pues si la tuviera no se esforzaría en conseguirla.

Es en este sentido que Unamuno introduce el concepto de lucha, pues se trata de dos entidades contrarias que se tensan, es una tensión agónica. *Agón* por etimología significa lucha. Los contrarios, el existente y la muerte, chocan cada uno contradiciéndose. Por una parte, el existente que lucha por permanecer en su ser, por otro el mundo que conlleva a la aniquilación del existente, de la propia naturaleza y el cuerpo del mundo. De este modo, para Miguel de Unamuno el hombre existe en la lucha por la permanencia en su ser.

La muerte se planta como una fuerza mayor al individuo que terminará por aniquilarlo, ya que su existencia corporal está a merced del tiempo. Llegará un momento en que todo hombre se enfrentará a su destino final, a su aniquilación personal, en palabras de Unamuno, su desintegración en la nada.

Esta tensión entre la tarea por ser que el existente ejecuta y la labor de la muerte que destruye toda vida orgánica, conforman la noción de tragedia en Miguel de Unamuno. La tragedia concibe una oposición de contrarios en constante tensión. Dos contrarios se repelen, chocan, luchan por imponerse uno al otro o buscan el abrazo de conciliación. Pero en la tragedia la conciliación de los contrarios no es posible, ya que es la constante tensión de estos.

Es necesario retomar aquello del conato, el instinto de conservación, esto es, la esencia de cada hombre. El individuo quiere perpetuarse, tiene hambre de ser. Y del hambre nace el conocimiento. Para Unamuno, hay sentidos que están al servicio del mundo sensible. Que le permiten al hombre conocer aquello que es útil al hambre de conservarse en el ser.

Resulta que hay otro instinto, el de perpetuación, el cual, en una licencia poética, afirma Don Miguel de Unamuno (1984), que es hijo del amor. “el instinto de conservación el hambre, es el fundamento del individuo humano, el instinto de perpetuación, amor en su forma más rudimentaria, es el fundamento de la sociedad humana” (p. 49).

Si se recuerda se dijo que la razón es un producto social y que debe su origen al lenguaje. Esto no quiere decir otra cosa que el llamado conocer por conocer, el conocimiento ideal, el que no responde al hambre de conservación personal, surge una vez que el individuo se relaciona con otros de su misma especie por la necesidad de, primero, transmitir sus pensamientos y, segundo, conservar su ser. Habla el español de un diálogo que más bien que lógico es sentido. Más que una conversación interior vía un lenguaje doble articulado, este diálogo interior, del que nos dice el vasco hubo una necesidad de transmitirse y de ahí surgió el lenguaje para poderlo transmitir, es más bien una conciencia de sí mismo, de la existencia personal y de la tensión agónica, la lucha entre la voluntad humana de permanecer en el ser y la muerte.

La conciencia remite a una finalidad. Cuando el existente tiene conciencia de sí mismo, se ve empujado a proyectarse a un fin, esto es, que siente su ser y quiere ser; su voluntad le empuja a querer ser. La única sensibilidad que tiene el individuo como mero vehículo de existencia, esto es anterior, a la reflexión objetivadora, es la sensibilidad de su cuerpo, de su yo. ¿Pero qué pasa con el individuo que es consciente y que por el hecho de tener una conciencia proyecta su existencia y su ser hacia un fin? El español comienza el tercer capítulo de su obra cumbre afirmando algo que parece lógico: “imposible nos es, en efecto, concebarnos como no existentes” (De Unamuno, 1984, p. 61). Esto es fundamental en el pensamiento del filósofo vasco y hay que poner total atención. El existente, que tiene conciencia refleja, se topa con una realidad finita, temporal; realidad o mundo que le promete su aniquilación. Al tener conciencia de sí, el individuo tiene íntima conciencia de la muerte; sabe que su cuerpo tiene un atributo elemental que es la caducidad, y en este sentido, ya que el único modo de ser del hombre en la realidad es merced al cuerpo, sucede que la existencia

le aparece al existente como algo que tiene una fecha de caducidad, un momento de aniquilación, un posterior paso a la nada.

El problema es que hay una imposibilidad de concebirse en la inexistencia:

“Intenta lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la inconsciencia y lo veras. Causa congojísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo” (De Unamuno, 1984, p. 61).

En efecto, esto es así y al serlo opera una contradicción entre el individuo vivo y la caducidad de la vida misma; en otras palabras, una contradicción entre la conciencia humana y el orden del mundo. El cuerpo está condenado a la aniquilación y en este sentido la conciencia misma lo está, la conciencia trabaja en carne, porque, ya se dijo anteriormente, lo que Unamuno entiende como yo, no es una construcción ideal de la razón, sino una dualidad cuerpo-conciencia. Y es esta misma conciencia la que no puede concebir su existencia como inexistencia.

Para Unamuno (1984), el universo visible le queda estrecho al hombre:

“más, más y cada vez más; quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo (p. 62)

En estas pocas líneas Unamuno ha dejado en claro cuál es la finalidad de la conciencia humana: el serlo todo sin dejar de ser lo que uno es; esto es ser siempre un yo sin caducidad, sin tiempo que limite el ser.

La imposibilidad de concebirse un hombre como no existiendo, es una imposibilidad de concebirse sin cuerpo. Esto es fundamental ya que la idea del esfuerzo de permanecer en el ser no es para Unamuno una intención de hacerse uno con una totalidad o con una unidad inmaterial, incorpórea, sino que es permanecer en el cuerpo, en el yo entero, en lo que tiene de finito y mortal un hombre.

Ahora, resulta que hay una imposibilidad de concebirse como no existiendo y el fin de la conciencia individual humana es extenderse y prolongarse en el espacio y en el tiempo, pero hay un tope ontológico: la condición del hombre como ser natural.

Cerezo Galán (1996) lo explica magistralmente:

“Si el destino del hombre, en cuanto ser moral, es como ya vio Kant, su determinación integral, o dicho al modo unamuniano, su elevación a conciencia universal, en cuanto ser natural, en cambio, no es más que la caducidad y la muerte. (p. 378)

Hay una contradicción entre la elevación humana a conciencia universal y la muerte a la que está condenada todo ser vivo, todo ser consciente. Hay una cierta contradicción entre la finalidad de la conciencia y la muerte. La cuestión es que, si la muerte es el cese de todo destino humano, de toda finalidad de la conciencia, es el regreso a la nada y a la inconsciencia total, entonces, ¿cuál es el sentido del destino humano? ¿Para qué el hombre?

“Donde hay un para qué hay un alma” (Galán, 1996, p. 376) Esa es la cuestión, ¿para qué el alma humana? ¿Para qué la conciencia si está condenada a la nada? En este *para qué* ya no está solo en juego el destino de un individuo, sino el destino de la humanidad entera:

“Si al morírseme el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío para distinguirme de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos, todos en la humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada. (De Unamuno, 1996, p. 14)

El modo de ser del hombre en la realidad es merced al cuerpo, el cual tiene una fecha de caducidad, es decir, es finito, está limitado en el tiempo por la muerte; y si la realidad que el instinto de conservación hace para el individuo está condenada a la caducidad, ¿para que el mundo? ¿Para qué el yo? ¿Para qué todo si todo va a morirse? Y como en todo para qué hay un alma, esto equivale a preguntar, ¿para quién el mundo? Y ya se ha respondido: para cada conciencia. El problema es que la conciencia está condenada a la nada.

Recapitulando, existe una contradicción entre la conciencia de finalidad y el orden del mundo que asegura la aniquilación de la conciencia. El dilema está en que, si la conciencia

tiene un tiempo de caducidad, si le espera un regresar a la fría inconciencia de la nada, ¿para qué la conciencia y el hombre? ¿cuál sería el sentido del destino humano?

4.4 El instinto de perpetuación

En el apartado anterior se culminó afirmando que la finalidad de la conciencia es realizarse como un todo y la vida parece estar condenada a la nada. También, se dijo que para el español no puede un hombre concebirse como no existente en este vasto universo que se aparece vacío y sin conciencia, que le queda estrecho al hombre. El universo, que es una prisión para el alma humana, es hijo del instinto de conservación. Pero se había hablado de otro instinto, el de perpetuación, que es hijo del amor; siendo el amor a la vez padre del mundo ideal. Aquello que no sirve meramente para conservarse en el ser, sino, como lo dice el adjetivo que bien escoge Unamuno, sirve para perpetuarse.

En el transcurso de estas reflexiones e interpretaciones del pensamiento de Don Miguel de Unamuno y Jugo, se ha establecido que no se habla de un hombre idea, sino de un hombre de carne y hueso, del existente concreto; el que quiere comunicarse y vivir en sociedad, y por vivir en sociedad quiere comunicarse; el que posee una conciencia refleja y reflexiva, conciencia que a su vez se ve dirigida a una finalidad. Es este hombre, y no el otro, no el de la idea; es el hombre de carne y hueso el único que tiene conciencia de fin.

Y por ser el hombre de quien aquí se habla, y por tener cada ser humano una personalidad única y distinta, esto es, que es persona; es por eso, por el hombre, que todo fin de la conciencia debe ser un fin personal, no una mera finalidad abstracta. Toda finalidad a la que aspire la conciencia humana debe incluir lo que el hombre es; y el único modo de ser del hombre en la realidad es merced al cuerpo.

Hombre es el que nace, muere y sufre. Entre el verbo nacer y el verbo morir es clara la relación: todo lo que nace muere. Lo interesante radica en la relación entre la triada nacer-morir-sufrir.

La conciencia busca extenderse a la infinitud del universo, lo interesante en esto no es que la conciencia se vea meramente dirigida a un fin, sino que es un acto en el que toda la

voluntad del individuo se ve inmersa. El existente, *con-siente* de sí mismo quiere expandirse a la totalidad del universo infinito y frente a ese querer se presenta un tope ontológico: el transcurrir de la muerte que es el cese de toda conciencia “y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto permanente una con otra, partiendo una de la noción de causa, de la sustancia la otra” (De Unamuno, 1984, p. 234).

No se trata de una fórmula matemática en la que un factor sea resultante de otro factor. Unamuno toma la palabra sustancia en tanto *ser sustantivo y verdadero del hombre*. En su edificio filosófico, el español hace de la sustancia y de la esencia dos categorías que radican en el hombre mismo. El hombre no tiene un ser dado a partir de un agente externo, sino que el ser es un proyecto del existente. Es decir, la esencia humana no deviene de una sustancia, o esencia necesaria, como la explica Aristóteles. La sustancia es *ser sustantivo y verdadero del hombre*; en otros términos, el hombre de carne y hueso es el ser sustantivo y verdadero del hombre de carne y hueso. La sustancia del individuo radica en su misma individualidad, pero lo hace en tanto la mera sensibilidad del individuo. Por eso el hombre es cosa *res*, sustancia de sí mismo. El individuo es por sustancia, la mera sensibilidad, la mera materia, sin contenido empírico ni racional.

De lo que se trata es del hombre que vive y quiere *sobre-vivir*, esto es vivir de más; ir más allá de los límites de la vida misma. En palabras Unamunianas, perpetuarse en el ser.

El individuo busca *sobre-vivir* porque si su vida se acaba con la muerte, entonces su vida se le aparece como un sin sentido. El existente no puede concebirse como no existiendo. No se trata de que deba haber un fin a la existencia humana ni de buscar por vía de la razón, una verdad única, dadora de sentido a la vida humana. Se trata de que sin un fin la existencia humana se vuelve un mero transcurrir de la vida a la muerte; dicho de otra manera, sin un fin para la existencia esta funcionaría bajo este esquema:

Nada-Ser-Nada

El ser se vuelve en un mero estado momentáneo de la nada y el individuo pasará de la inconciencia a la conciencia y posteriormente de vuelta a la inconciencia. Si esto es así, resulta que la conciencia no tiene más sentido que ser un desdoblamiento momentáneo de la nada y toda libertad del individuo es solo una mera ilusión, ya que, desde el fondo, desde lo que le da ser, está predeterminado a volverse una nadería, a que todas sus construcciones sociales, culturales, conceptuales, materiales; toda su historia entera, pierdan todo sentido y

valor. Si el individuo ha de morir alguna vez y toda su historia dar un paso posterior a la nada, entonces ¿cuál es el sentido de su existencia?, ¿cuál es el para qué oculto detrás de toda su vida?

El término *sobre-vivir* es adecuado pues refiere a vivir de más, esto es tener más vida de la que la persona por naturaleza puede tener. Entonces, el individuo quiere vivir de más, conservar su vida, *sobre-vivir* en el tiempo: “todo deseo genuino es de lo que no se tiene, pero se necesita o precisa tener, y en cierto modo, se comienza a tener en la primacía del esfuerzo y la esperanza” (Galán, 1996, p. 396).

Sumido en la tensión entre la conciencia de finalidad y la conciencia de finitud, el existente quiere aquello que es contrario a lo que le limita, arroja toda su voluntad en el esfuerzo por la permanencia en el ser.

En donde hay que poner atención es la tensión de contrarios: el esfuerzo por permanecer en el ser y la voluntad por *sobre-vivir*; del otro lado, la aniquilación del individuo, el paso a la inconsciencia, a la nada, y la conciencia certera de que el ser es solo un estado momentáneo de la nada. En este sentido, afirma el filósofo vasco que el esfuerzo por conservarse en el ser es a la vez el esfuerzo por salvar la vida.

Para Miguel de Unamuno (1984) la conciencia de la muerte es un pensamiento vital en cada conciencia humana “ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia” (p. 63). Se trata de que el existente siente en todo su ser la vida y el empuje del porvenir, pero al mismo tiempo la certeza contundente y aniquiladora del no-ser. El individuo se topa con un tope ontológico: la muerte que es el cese de toda conciencia.

Ante este tope ontológico, el español apuesta por lo que llama el riesgo de creer que el alma humana es inmortal. El instinto de perpetuación es el que empuja no sólo a conservar la vida, sino a extenderla; el conato es el esfuerzo por conservar la vida que hace toda cosa, su esencia. El instinto de perpetuación es un instinto humano, ya que surge en tanto que el hombre se relaciona socialmente y da cuenta de los otros. Es por esta razón que el español habla de un inmortal anhelo de inmortalidad, pues lo que el individuo quiere perpetuar es su vida, no ya conservarse en el ser, sino la vida en tanto se conserva la personalidad, las vivencias, todo lo que conforma a una persona, no ya solo un individuo. La diferencia entre individuo y personalidad es que el primero es el envase sin contenido y la personalidad es el

contenido. Lo que a Unamuno le interesa es el hombre no como mero individuo, como mera forma sin contenido, sino lo que está vivo. Le interesa todo el contenido empírico, vivencial, ideológico, cultural que conforma la personalidad de un individuo.

Pero el problema mayor es que no hay comprobación racional para el anhelo de inmortalidad:

Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. (De Unamuno, 1984, p. 68)

Como ya se dijo, para el vasco la apertura a la realidad tiene que ver más en la carne (sentimiento) que con la razón. Por eso tiene tanto peso este anhelo del corazón; este riesgo de la inmortalidad, pues surge desde donde el hombre se siente existente, desde donde reconoce su existencia al sentir su ser. En este sentido sus meditaciones cobran importancia pues a pesar de no tener una comprobación científica, son un hecho pues surgen de lo más íntimo del hombre, esto es, de lo más contra racional, de lo que excluye a la razón. Y es que esta, la razón, no basta para las exigencias de la cultura humana, por eso Unamuno (1984) afirma aquello de que no es de las razones “de lo que se apacienta el corazón” (p. 15).

No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia. (De Unamuno, 1984, p. 68)

Estos gritos desgarradores tienen validez no como hechos racionales, sino como hechos vitales. Al filósofo vasco le interesa su destino personal e individual, le preocupa el destino de su yo que a pasos agigantados parece estarse encaminando a la nada. Le interesa su yo, no como una idea, sino como esa unidad cuerpo-conciencia que ya se mencionó. Como afirma Galán (1996), Unamuno hace una renuncia a toda metafísica que pretenda dar una identidad al hombre, pues termina por disolverlo en puras abstracciones. Lo fundamental para el vasco es el hecho de que el hombre está vivo y al estarlo siente. En este sentido,

“Unamuno erige al sentimiento en el *primordium* de la realidad” (Galán, 1996, p. 382). Esto equivale a decir que Unamuno coloca al hombre concreto, de carne y hueso, y conciencia, en el centro del universo.

Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: mi yo, que me arrebatan mi yo. ¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo todo si pierde su alma?

¿Egoísmo decís? pues lo que es de cada uno lo es de todos, cada hombre vale más que la humanidad entera. (De Unamuno, 1984, p. 68)

La conciencia da sentido y objetividad al mundo y a la existencia, pero también lo personaliza, ya que el mundo es para cada conciencia. Esto es más que un mero discurso: el mundo es para cada individuo consciente. Ahora, el universo tiene un valor personal, es igual al hombre, y tanto él y el individuo deben tener un *para qué*, esto es, un fin. Si el individuo no tiene un fin, el universo tampoco, precisamente porque el mundo es para cada conciencia.

Cada hombre es un principio de unidad y continuidad en el tiempo. La personalidad de cada individuo deviene de una serie de estados de conciencia. Como Unamuno ha renunciado a cualquier metafísica de la identidad, ya no hay una verdad absoluta, una esencia o sustancia necesaria que funja como categoría ontológica delimitadora del ser del hombre. Lo que importa es cada conciencia humana en cuanto es conciencia de un hombre de carne y hueso. Es en ese sentido que lo individual es lo más universal.

El sujeto se abre a la realidad a partir de su propia yoidad, y es a partir de su individualidad que el universo cobra sentido. Esto es así puesto que el modo de ser del hombre es merced al cuerpo, el cual delimita un sujeto de otro, una cosa de otra. El yo es inseparable del cuerpo. Si se le quita al individuo su yo, unidad cuerpo-conciencia, sólo resta la mera abstracción, que disuelve al individuo, lo niega. “Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: ¡mi yo, que me arrebatan mi yo!” (De Unamuno, 1984, p. 68)

Cualquier noción de lo universal debe cobrar sentido a partir del individuo. El problema con lo abstracto es que carece de vida. Unamuno apuesta totalmente por el hombre de carne y hueso, tanto así que llega a hablar de la carne del espíritu. Y es que para el vasco

el espíritu también se ve afectado por la materia: “¿materialismo? ¿materialismo decís? sin duda; pero es que nuestro espíritu es también una especie de materia o no es nada” (De Unamuno, 1984, p. 69)

El anhelo de inmortalidad del que habla Unamuno no es la esperanza de la vida eterna como una abstracción, libre de la cárcel del cuerpo, que es lo perecedero en el hombre; es conservar la vida, conservando, precisamente, lo perecedero: “Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia” (De Unamuno, 1984, p. 69).

Unamuno quiere que lo material en él, su cuerpo, no cese nunca en su existencia, quiere vivir eternamente, en cuerpo y espíritu, ya que estos son una dualidad inseparable y no tiene el hombre otro modo de ser en la materia que merced al cuerpo. Como afirma Alicia Villar Ezcurra (2011) en un artículo titulado *Unamuno, pervvir, amar y compadecer*, publicado en el libro *Unamuno y Nosotros*,

Así, aunque recurrió (Unamuno) al vocabulario propio de la tradición platónico-cristiana, su propósito era bien diferente...él no aspira simplemente a que su espíritu separado del cuerpo sea inmortal, lo que realmente desea es seguir viviendo, seguir perviviendo [...] lo que en rigor anhela para después de la muerte es seguir viviendo esta misma vida, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte. (Ezcurra, 2011, p.234)

Unamuno quiere la vida eterna en el cuerpo. Vivir de más, ser de más. Esta es la diferencia con el concepto de fe cristiana, que el español no quiere salvar el alma, sino al cuerpo entero, salvar la persona que él es, en materia y conciencia.

El gran maestro del fenomenalismo racionalista, David Hume, empieza su ensayo sobre la inmortalidad del alma con estas definitivas palabras: parece difícil explicar con la mera luz de la razón, la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comúnmente de tópicos metafísicos, morales o físicos, pero es en realidad el evangelio, y sólo el evangelio, el que ha traído a luz la vida y la inmortalidad”. Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada uno de nosotros. (De Unamuno, 1984, p. 99)

La razón no alcanza a explicar este anhelo de inmortalidad, pero tampoco a negarlo, entonces la razón se ve limitada a solo poder probar lo contrario, a comprobar su irracionalidad. Dentro de sus límites la razón se sabe poderosa, autosuficiente, pues se hace obvio que el hombre es un ser mortal:

Sería, no ya excusado, sino hasta ridículo, el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la organización del cuerpo, como va naciendo, poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera, como se interrumpe temporalmente durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y como todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no somos, esto es lo racional. (De Unamuno, 1984, p. 99)

Está claro y contundentemente dicho: la razón destruye toda esperanza de trascendencia del yo. Lo contundente no es solo la negación del anhelo de inmortalidad, sino que este anhelo resulta *contra-racional*, es decir, que la razón no lo incluye ni como su contrario, ni siquiera lo niega. Está fuera de los límites de la racionalidad y así no tiene una posibilidad lógica, por tanto, el objeto de dicho anhelo no existe.

Unamuno (1984) afirma que para la razón solo se puede hablar de lo material, en este sentido afirma que el racionalismo es materialista, esto es, una doctrina “que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte”. (p. 100)

La razón no satisface este anhelo, se le contrapone: “por cualquier lado que la cosa se mire siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal y nos lo contradice, y es que ya en rigor la razón es enemiga de la vida” (De Unamuno, 1984, p. 109)

Se entiende que hay una contradicción entre vida y razón. La segunda representa un tope para la primera que busca permanecer en sí misma, en infinitud de ser. En otras palabras, el existente que busca su extensión sobre los límites de la vida, se ve limitado por la razón

que le recuerda el tope de la muerte: “Es una cosa terrible la inteligencia, tiende a la muerte como a la estabilidad la materia. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es lo ininteligible” (De Unamuno, 1984, p. 109).

No se debe olvidar que para Unamuno la razón es un producto social no una condición del individuo, en sentido ontológico. La apertura a la realidad es pática antes que noemática; el individuo existe al sentirse existente, al sentir toda su existencia en todo su cuerpo, que es su entrada a la realidad. El hombre es a partir de una doblez ontológica entre el Ser y el *sobre-ser*. La razón es una facultad que deviene de la relación con otros individuos. relación mediada por la necesidad de comprensión y compenetración. Pero para Unamuno (1984), lo realmente individual es lo *contra-racional*.

La vida es contraria a la razón, pues está, la segunda, trabaja a partir de la lógica en cuyo ordenamiento de la realidad viene implícita una negación de la vida, lo inestable:

La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación que se nos ocurra, y no hay nada que sea lo mismo en los momentos sucesivos de su ser. (De Unamuno, 1984, p. 109)

Ya se había establecido que la personalidad es una sucesión de estados de conciencia y que deviene de una sucesión y continuidad de estados de conciencia en el tiempo. La vida es devenir, esto es que cambia, no es estable, es inestable. La mente quiere fijar la vida y en este sentido matarla, pues de otro modo se le escurre de sus límites racionales y lógicos. Conocer es fijar el objeto de conocimiento, detenerlo para analizarlo.

La razón comprende las cosas sacando un concepto síntesis del objeto, una generalidad de la cosa que la universalice, esto es, que identifique un objeto particular con la multiplicidad de objetos igual a este particular.

Si la mente y la razón tienden a la muerte, ¿cómo va a abrirse la razón a la revelación de la vida si esta no es algo estable? El ser del hombre no es un ser determinado, fijo, estable, inmutable, sino que es inestable, le acontecen cambios y es imposible fijarlo. La apertura a la realidad es pática, ya que esto quiere decir que el existente se abre a la realidad solo a partir de haberse sentido en su ser, es decir, sentir su vida en su sensibilidad, en todo su cuerpo; reconocer su ser al sentir en sí mismo toda la potencia de este. Como señala Cerezo Galán

(1996) se trata de una *autocomprensión hermenéutica* en la que el sujeto no reconoce una idea de sí mismo o una parte, sino que es la sensación de la totalidad del ser del existente. Si el individuo reconociera una identidad suya, estaría reconociendo solo una parte de sí mismo.

Para Unamuno la razón es lo relacional. Se necesita de la razón y la lógica para transmitir pensamientos, para entender el mundo y darse a entender en el mundo. “Lo que hay es que el hombre prisionero de la lógica, sin la cual no piensa, ha querido siempre ponerla a servicio de sus anhelos y sobre todo del fundamental anhelo” (De Unamuno, 1984, p. 110).

Y como para la razón lo único verdadero es lo que tiene potencia de ser demostrable, este fundamental anhelo, el de inmortalidad del alma, es *contra-racional*. Intentar comprobar con la razón la inmortalidad del alma humana, culmina por dejar al hombre en la desesperación al ver negado su mayor anhelo, que, más que un capricho, es una necesidad real implantada en su individualidad a partir de su apertura a la realidad, a partir de su conciencia de ser.

Para el hombre, tener conciencia es verse remitido a un fin para su misma conciencia. En otras palabras, al sentirse en su ser, surge un ansia inevitable por permanecer en ese ser y aún más, por *sobre-ser*. Ahora la problemática radica en que la razón fijadora de elementos trabaja dentro de los límites del Ser.

¿Cómo resuelve la razón uno de los problemas más profundos con los que se topa?:

Y los racionalistas que no caen en la rabia antiteológica, y se empeñan en convencer al hombre que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido, aunque haya de llegar un tiempo, al cabo de más o menos decenas, centenas, o millones de siglos, en que toda conciencia humana haya desaparecido.

¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la conciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia, de todas estas hermosas concepciones si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos -que para el caso es igual- no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia, y todo lo demás así?. (De Unamuno, 1984, p. 115).

La razón cuando se enfrenta al enigma *¿para qué todo?* responde bien, para el hombre: el arte, la ciencia, la verdad, todo es para el hombre. Esa respuesta es contundente y basta. El problema lo establece el español al afirmar que lo único verdadero, para la razón, es lo que se puede demostrar y enfatiza: lo que existe. Pero ¿el arte, la ciencia, la cultura existen solo en relación con la conciencia humana? ¿o no es esto así y el arte, la ciencia, la cultura toda, existe por sí misma, sin relación directa con la conciencia, más bien determinándola, como el espíritu hegeliano?

“La filosofía de la historia de Hegel presupone un espíritu abstracto absoluto, que se desenvuelve de tal manera que la humanidad es solo una masa que contiene este espíritu, consciente o inconsciente. Hegel propone que una historia especulativa, esotérica, precede y está subyacente a la historia empírica. La historia de la humanidad se transforma en historia del espíritu abstracto de la humanidad que trasciende al hombre real”. (From, 1990, p. 22)

Al hombre real, de carne y hueso. Bajo esta postura, nociones como la belleza, el bien, la justicia, la verdad, la cultura toda y las artes, están a una categoría más elevada en relación con la verdad y la vida humana se vuelve un transcurrir determinado hacia la consecución de estos arquetipos ya existentes. Primero, los problemas morales se asoman en seguida, ¿dónde recaería la libertad humana de ser esto así? En segundo, no puede negarse que el actor de la historia humana es el individuo en concreto, el que hace historia y ciencia. Aún más importante, la cultura es una construcción en la que participan ciertos agentes, no es una manifestación de la naturaleza. ¿Existe algo que se pueda considerar como lo bello o esta noción existe solo en cuanto una conciencia establece ciertas características para considerar esto o lo otro como bello?

Lo que Unamuno quiere dar a notar es que la belleza, el arte, la totalidad de la cultura, existen en la realidad solo al existir en la conciencia, la cual otorga un valor a los fenómenos del mundo. Existen a partir de que el existente teoriza la realidad. Ahora, son de la misma naturaleza del inmortal anhelo de inmortalidad pues existen en relación con la conciencia,

más no tienen una realidad en sí, ni una manifestación, sino una aplicación y valoración. Entonces, ¿por qué otorgarles mayor grado de realidad?

Es cierto que tienen un objeto sobre el cual se materializan, y claro está que el anhelo de inmortalidad no tiene un objeto de materialización, porque no se puede decir «esto es inmortal», ya que el mundo es finito. Pero si se puede decir «esto es bello», «esto es justo», «esto es verdadero». La única aplicación de lo inmortal es en la idea de Dios, pero esta no tiene una materialización en la realidad. Sin embargo, como ya se dijo, un objeto no es bello en sí mismo, sino que la conciencia hace un juicio de valor y a partir de sus condiciones de valoración y apreciación le otorga a cierto fenómeno de la realidad la categoría de bello. Lo mismo sucede con lo justo, es a partir de las condiciones de valoración de la conciencia que se considera que algo es justo o no. Sin embargo, no se puede agarrar un fenómeno de la realidad y decir esto es lo justo, sino solo puede decirse este acto es justo. ¿Qué es el arte sino una valoración de la creatividad del hombre? ¿No se dice, acaso, que algo es arte cuando parece que cumple con ciertas exigencias de belleza y de creatividad? ¿No es el arte un conjunto de factores?

¿Por qué darle más realidad solo porque el anhelo de inmortalidad no tiene un objeto de materialización en el mundo? Para Unamuno el anhelo de ser inmortal tiene tanta verdad como otros fenómenos del quehacer humano, pues existe en la conciencia humana y la única realidad que él acepta es la conciencia del hombre de carne y hueso. Por otro lado, no parece ser suficiente argumento aquel de que el anhelo de inmortalidad no tiene realidad ya que no es demostrable pues ni siquiera tiene una realización posible.

Se afirma esto, pero se olvida que el anhelo de inmortalidad consiste precisamente en ser irrealizable en el mundo ya que lo que se anhela es trascender la lógica aniquiladora del mundo mismo. Más aún, la conciencia es conciencia de finalidad ¿no es, acaso, el anhelo de inmortalidad un fin de la conciencia? No se debe negar su realidad solo porque la razón orille a hacerlo; es claro que la razón no puede entender este anhelo pues es *contra-racional*. Es un anhelo y está más del lado del sentimiento. Explicar los sentimientos racionalmente, es darles una identidad, esto es, identificarlos con características generales que la razón le atribuye. Para esto hay que fijarlo y para el vasco fijar es matar.

El anhelo de inmortalidad tiene realidad solo en relación con el sujeto: en tanto que este pone toda su voluntad en perpetuarse. Para la voluntad del existente la irracionalidad de

la inmortalidad del alma no detiene el ansia, es decir, no hace que deje de sentir en lo más profundo de sí el anhelo de perpetuarse y hacer de su existencia un esfuerzo por lograrlo.

IV. Disyuntivas entre el pensamiento trágico de Sófocles y el pensamiento Trágico de Miguel de Unamuno

El objetivo de este capítulo es enunciar las disyuntivas que existen entre el pensamiento trágico de Sófocles y el de Miguel de Unamuno. Para eso se retomará lo explicado cuando se habló de Clement Rosset y sus tres ideas fundamentales en la noción de lo trágico: *lo indispensable, lo irresponsable y lo irremediable*.

Primeramente, es necesario decir que el objetivo general de este trabajo de investigación era analizar las disyuntivas que existen entre el pensamiento trágico de Sófocles y el de Miguel de Unamuno. En los capítulos anteriores se ha realizado el análisis del pensamiento de cada uno, abordando los aspectos fundamentales. En lo que sigue se precisara en los aspectos ya tratados, ya analizados, puntualizando las similitudes y las diferencias entre el pensamiento del griego y el del español.

Para comenzar es necesario recordar qué es una disyuntiva. Este término es interesante, su etimología refiere a la acción de desunir dos objetos, fenómenos, circunstancias. Pero para desunir dos cosas, estas, primeramente, debieron estar unidas en algún momento. Entonces, resulta que al plantearse aquí la intención de localizar las disyuntivas entre el pensamiento trágico de Sófocles y el de Unamuno, se está planteando expresar las similitudes y los aspectos en los que ambos pensamientos se separan, dando a su noción de lo trágico un carácter personal.

Ya se abordó el concepto de lo trágico y se enunciaron sus características fundamentales. Un aspecto importante y que se debe recordar es que la tragedia plantea una tensión de contrarios en constante lucha, ya sea entre el hombre y los dioses, como en Sófocles; o la voluntad humana que busca extenderse y perpetuarse en la inmensidad del

universo enfrentándose a la muerte y a la certeza de su próxima aniquilación y desintegración en la nada. En uno y otro caso la tragedia refiere siempre al concepto de lucha.

En el caso de Sófocles se veía que el hombre se enfrentaba a la voluntad de los dioses, los cuales enuncian y deciden su destino, muchas veces encaminándolo a su propia desgracia personal. Se afirmó que en la mitología griega el mundo se encontraba dividido en dos esferas: la divina y la humana. La primera impone el orden de la segunda, condicionando los sucesos que acontecen a la humanidad, muchas veces en su bienaventuranza, otras condenándolo a la fatalidad total. La idea de dos potencias contrarias es fundamental. El drama trágico de las obras sofocleas se sostiene en la tensión de la esfera divina y la esfera humana. Los héroes trágicos se enfrentan a un destino atroz, que es, a veces anunciado por los dioses y otras en que las divinidades no participan directamente de la situación, pero no hacen el menor esfuerzo por ayudar al héroe a sortear las fatalidades que le acontecen.

En Unamuno la tragedia también es una tensión de contrarios. En el español la existencia humana se ve invadida por constantes luchas, por inagotable agonía. Ya sea la tensión entre la razón y la vida, el conflicto entre el *Ser* y el *no-ser*, la tensión hombre-lógica del mundo y la lucha sin fin entre la voluntad de no morir y la misma muerte que es la aniquilación del hombre. Para Don Miguel el individuo está en el mundo condenado a la nada y pone toda su voluntad en negar ese paso posterior a la inexistencia.

Como se ve, existe una contradicción: por una parte, la certeza de la aniquilación del individuo y su paso a la nada, pues el hombre es un ser que nace para morir. Por otra parte, el individuo que se empeña en no querer morir, en permanecer en su cuerpo y extenderse a lo infinito del universo.

Persiste, pues, la idea de una tensión de contrarios. Los dos clásicos, el griego y el español, coinciden en este sentido.

Ahora, en este coincidir también existen aspectos en los que ambos toman caminos muy diferentes. En Sófocles el drama trágico del individuo está íntimamente relacionado con la figura del dios. Si en Esquilo la presencia divina se manejaba a partir de una consonancia y un ajuste, en el poeta de Colono la tragedia de los héroes es que están en el mundo bajo su propia guía, pues los dioses ya no son esa imagen de paternidad que aún se nota en el primer trágico. Ahora la relación dios-hombre ha cambiado y en eso se sostiene la tragedia. Podría decirse que, sin ese aspecto, sin esa particularidad de la relación entre los hombres y las

divinidades, la obra de Sófocles sería muy distinta y estaría totalmente en sintonía con Esquilo. Y es que el abandono y la indiferencia de los dioses es sumamente importante para su noción de tragedia. El verdadero drama del héroe sofocleo no empieza cuando le ocurren una serie de fatalidades, sino cuando cae en cuenta que el dios le ha abandonado, que no le importa su destino ni su porvenir, que se encuentra en completa soledad.

En el pensamiento de Miguel de Unamuno no hay una relación entre dioses y hombres al modo de Sófocles, ni siquiera se habla de una relación humanidad-divinidades como una condición inherente a la tragedia. Si bien el dios cristiano representa una parte importante del pensamiento unamuniano, no se centra su reflexión sobre esta entidad en un sentido de abandono, de pérdida de tutela divina y soledad del hombre a falta del dios.

Unamuno visualiza la tensión de contrarios como una lucha constante entre dos potencias: la vida y la muerte. Esta es la tensión principal en su idea de tragedia. De este conflicto devienen otros. Hay una lucha interminable entre la razón y el sentimiento, la carne. La racionalidad está del lado de la muerte, puesto que representa la lógica del mundo. Racional es lo que se ciñe a los límites de la naturaleza, lo que sigue el devenir de universo y la sucesión del tiempo. En este sentido, es racional que el hombre se vea encaminado a la muerte, es un flujo normal, que sigue la lógica del mundo orgánico. Pero también está lo que corresponde al sentimiento, que no acepta la actitud aniquiladora de la razón y se aferra a la vida, se aferra a la existencia. Para Unamuno el hombre no quiere morir y por eso pone todo su empeño en creer que el universo tiene vida y, después de su muerte, el individuo perdurará en posteridad de los tiempos, en cuerpo y alma. Se aferra el hombre a su parte de materia, a pesar de que el devenir del cosmos sugiere que su cuerpo es perecedero y algún momento, a la brevedad fatal, caducará, sumiendo al individuo en la oscuridad de la nada. Lo que corresponde al sentimiento es lo *contraracional*, lo que no es opuesto a la razón, sino lo que ni siquiera la incluye, es decir, le es totalmente contraria.

Como puede verse, son dos sentidos muy distintos del conflicto de contrarios. Ambos pensadores pertenecen a épocas distintas y por lo tanto su espíritu es muy diferente. Sófocles fue un hombre del siglo V antes de Cristo, un hombre fuertemente arraigado en la mitología, la cual forjó su carácter y su grandeza. Unamuno, por su parte, fue un hombre del siglo XIX y del siglo XX d. c. Vivió una época de crisis en su patria, transcurrió de una dictadura otra, de un exilio a otro. Pensador moderno forjado en el espíritu de su época. Ya Nietzsche había

matado el cristianismo y la figura del dios judeocristiano no poseía la influencia de otros siglos. Son dos periodos distintos, pero un mismo modo de concebir la existencia: un modo trágico.

En el capítulo uno se abordó la noción de lo trágico en el filósofo francés Clement Rosset, rescatando tres ideas principales, que Rosset considera como parte elemental de la tragedia: *lo irreconciliable, lo irresponsable y lo indispensable*.

Recordando lo planteado en el primer capítulo, Rosset (2010) manifiesta que en lo irreconciliable hay dos ideas que lo conforman: lo insuperable y lo irremediable. Primero, sucede que lo trágico no puede superarse ya que es parte esencial de la vida misma del individuo. En Sófocles el ejemplo más claro de esto es el de Edipo. El hijo de Layo se va de Corintio tratando de huir del destino que el oráculo de Loxias le vaticinó: asesinar a su padre y unirse en matrimonio con su madre. Pero el devenir del orden divino le condujo a la situación de la que el héroe huía. Sucede, así, que Edipo no pudo superar la fatalidad que le fue vaticinada. Lo trágico se impuso a su voluntad de huir, sumiéndolo en la desgracia.

Sucede lo mismo con Filoctetes, quien prefirió aferrarse a su dolor, provocado por una herida en la pierna que no se curaba, a permitir que se cumpliera lo profetizado por Apolo: que el héroe participaría con las armas de Heracles en la victoria final de Grecia sobre Troya. A pesar de que toda la voluntad del héroe se dispuso a evitar que estos hechos tuvieran lugar en el tiempo, es el mismo Heracles quien le manda a dejar que las cosas ocurran como la palabra divina lo ha mandado.

Entonces, lo trágico en Sófocles también participa de la idea de lo insuperable, ya que sus héroes no pueden vencer la fatalidad, no pueden huir, tienen que entregarse a ella. Se entiende, así, que la tragedia es irremediable, que sucederá de una forma u otra, aunque el hombre quiera sortear el destino de un modo distinto, la fatalidad siempre alcanzará la existencia humana pues no hay más remedio, debe ser así.

Lo que se entiende como lo irreconciliable es que cuando el individuo da cuenta de lo trágico, se opera en él una caída de valores y de modos de concebir el mundo. La moral del mundo está basada en lo que el francés llama la idea del *ídolo anti- trágico*. Por eso cuando lo trágico se presenta con su lógica destructora ante los ojos del hombre, en este sucede un rompimiento con toda una moral ancestral.

Ahora, se afirmó, en el capítulo que corresponde al poeta de Colono, que uno de los aspectos fundamentales del pensamiento sofocleo es la relación hombre y lo divino. Esta relación es lejana, hombres y divinidades están separados y los dioses ya no representan la figura paterna que representó en siglos pasados. Como señaló José Lasso de la Vega (2003) Sófocles vive una época de crisis en la que el espíritu del hombre griego sufre cambios. Es una época de quiebre y tránsito, el griego ha visto como el edificio mitológico que le sostenía la realidad palideció ante la nueva explicación del mundo dada por la filosofía. Como sucede en épocas de tránsito, el espíritu del hombre se encuentra en crisis y sufrimiento. A Sófocles le toca vivir justo ese momento en que se transita de un paradigma a otro. Es así como en su obra está imantada por la fuerza de una caída, un derrumbe de creencias, comportamientos, modos de ver el mundo y vivir. En este sentido, el pensamiento trágico de Sófocles contiene la idea de lo irreconciliable, ya que los héroes no pueden reconciliarse con los dioses y recuperar la comunicación de épocas pasadas. La relación ha cambiado y en ese cambio se sostiene el drama trágico.

En la filosofía de Unamuno también se manifiesta esta idea de *lo irreconciliable*. Recuérdese que se dijo que para el vasco la vida y la razón están en constante conflicto y también lo están el hombre de carne y hueso contra el mundo orgánico. El individuo no puede superar el hecho de que su vida está condenada a la muerte, va a morir en algún punto en la línea del tiempo. Esto es insuperable ya que no existe posibilidad de evitar la muerte.

La lógica del mundo, una lógica de la aniquilación es una fuerza mayor al individuo, que define el devenir de su vida y desde que nace tiene el hombre asegurada la muerte. Entonces puede afirmarse que la muerte es un destino irremediable para el individuo, que irremediablemente se verá en la oscuridad de la nada, en el cese de su vida. Se encuentra en un momento de tránsito, su existencia es un paso de la nada a la nada, su ser es un estado momentáneo de la nada y no puede ser de otro modo, porque lo trágico es lo irremediable. Esto quiere decir que al individuo le espera la desintegración en el vacío y que su vida no es más que un gesto de la nada. Entonces, la lucha entre la razón y el sentimiento es irremediable, el hombre se aferra constantemente a su materia, quiere perpetuarla y esto será así siempre, pues no hay modo de que escape a la muerte. Irremediablemente ha de extinguirse.

Unamuno también plantea *lo irreconciliable* de la tragedia. Su filosofía es un rechazo a la idea del hombre racional, que ha fundamentado la cultura occidental en el transcurso de las épocas. Supone una caída de valores morales que sostienen al individuo, pues fundamenta la existencia humana en el sentimiento. Hace un giro del intelecto a la carne. Así toda la concepción racional del hombre se viene abajo pues la razón ya no aparece como el gran atributo humano, sino que existe en relación con otros factores, pero no mantiene relación con la vida. Entonces, no puede el individuo reconciliarse con el código de creencias que forjó su espíritu, ya que el conocimiento de lo trágico rompe algo en su interior, produce un viraje existencial, ya no se trata de razones, sino que ahora el cuerpo es puerta de entrada a la existencia. No se trata tanto de estar arrojado al mundo, sino de que el mundo está arrojado dentro del hombre.

La idea de *lo irresponsable* consiste en que el individuo no tiene responsabilidad alguna en la tragedia, no la causa. Lo trágico es una entidad externa al hombre, tiene su propio modo de representarse. Recuérdese que Rosset afirmaba que se presentaba en un tiempo distinto al tiempo de la conciencia.

Se afirmó en páginas anteriores que una de las mayores diferencias entre Sófocles y Esquilo es que en las tragedias del primer trágico la noción de castigo es fundamental. Al héroe le deviene la fatalidad a modo de castigo. En cambio, en el poeta de Colono no existe ninguna noción de castigo. La tragedia es inmerecida. Si bien los actos de los héroes los colocan en el drama, estos actos no son el sustento de la tragedia. Véase a Edipo nuevamente y pregúntese sobre su culpa. No tiene ninguna, es claro que el hijo de Layo trató con todas sus fuerzas y voluntad de huir de su destino, sin embargo, la *Moirá* lo alcanzó y cayó en desgracia.

Como ya se dijo a partir de lo planteado por Lasso de la Vega, la culpa de Edipo no parece existir, pues no actuó con premeditación, sino que fueron las fuerzas del orden divino que lo colocaron el momento justo para el cumplimiento de lo profetizado. Edipo es culpable solo porque así lo quiso el orden cósmico. Pero una culpa verdaderamente deliberada no hay. Solo hay un hombre golpeado por una potencia que le rebasa.

También puede recordarse el caso de Antígona y quizá sea el ejemplo más claro de esto. La hija de Edipo enterró a su hermano contra lo mandado por Creonte y la ciudad de Tebas, pero en respeto de la ley divina. Respeto la voluntad de los dioses, que dictaba que

los parientes deben ser enterrados con honores. Esta acción la condena a un drama personal que culmina en su muerte.

A pesar de que sus acciones no rompieron ninguna ley divina, Antígona fue abandonada a la fatalidad por las divinidades. Ninguna deidad acudió en su ayuda, ninguna esperanza le fue dada. Pareciese que los dioses le dieron una lección, un castigo. Sin embargo, esto no es así. Lo que sucede es que al dios no le importa el destino humano y el hombre está en total soledad en el mundo. Antígona no merecía la fatalidad que vivió, no tuvo responsabilidad alguna en su drama trágico. Este le vino de manera externa y la pobre hija de Edipo nada pudo hacer, sino recibir la fiereza de la tragedia que no merecía.

En el pensamiento de Miguel de Unamuno también puede hablarse de la idea de *lo irresponsable*. En el español la tragedia responde a un conflicto entre la vida y la razón, entre el hombre y la muerte. El hombre es un ser para la muerte, nace con la certeza de su aniquilación. Nace para morir y, como ya se dijo, este hecho es insuperable. Estar en el mundo pone al individuo a la espera de su propia negación. Esto no puede ser de otra forma. Por más esfuerzo que un hombre ponga en extenderse en la infinitud del universo, su vida tiene ya una fecha de caducidad. El existente no tiene ninguna responsabilidad en esto, así funciona su cuerpo y su existencia. Así funciona el mundo y el hombre es solo un ser pequeño en un universo inmenso. En este sentido, en Unamuno lo trágico responde a la idea de irresponsabilidad.

El individuo no es causante de lo trágico. Ya se dijo que esta categoría responde más al sentimiento. Lo trágico es una entidad externa al hombre que se presenta e impone su lógica, contraria al tiempo y al devenir de la conciencia humana. El individuo no participa de la tragedia, más bien recibe sus efectos en su estado de ánimo y en su psiquismo. No se trata de una condición ontológica que haga del hombre un ser trágico, sino de una condición ontológica que existe a la par del mundo y del hombre, se trata de un mecanismo trágico, retomando a Rosset (2010), que se presenta cambiando momentáneamente el curso de la realidad. Entonces, el hombre no es responsable de su situación trágica. Lo que sucede es que su modo de existir, merced al cuerpo, se enfrenta a la lógica destructora de la naturaleza, entonces surge en él un modo de ver la vida, un sentimiento de que su existencia es trágica, porque responde a un conflicto, a un enfrentamiento, la certeza de que su vida es una lucha por *sobre-vivir* en un mundo que le conduce a su propia inexistencia.

La tragedia en Unamuno no es una realidad, como si de un motor inmóvil se tratase, sino que es un sentimiento que deviene de una eterna lucha de contrarios que comienza con la existencia humana enfrentándose a su propia naturaleza.

También la tragedia es indispensable, esto quiere decir que debe ocurrir, debe existir, pues su existencia hace consciente al individuo de su propio valor individual. Para Clement Rosset lo trágico es el instituto de vida fundamental y el hombre no estimaría el valor de su vida, sino se le presentara la vía trágica.

En el capítulo dos se afirmó que Sófocles es el poeta del dolor absoluto y este dolor deviene de la propia configuración existencial del individuo humano. En su pensamiento, el hombre es un ser que está fuera del centro del orden cósmico. No participa de las fuerzas que mueven la realidad. Esta excentricidad humana es una condición indispensable de la existencia del individuo. El hombre no tiene otro modo de ser en el mundo que no sea bajo su condición de excéntrico. No comparte las características de los dioses, no es un ser divino, no es infinito, al contrario, es perecedero, su cuerpo tiene un cese en su existir. Y está condición de ser contrario a lo divino, a estar fuera del orden cósmico, es condición indispensable del hombre.

El drama trágico hace al héroe consciente de su propio valor como individuo, obtiene el conocimiento de su propia yoidad y se aferra a esto, a pesar del dolor. El drama de Filoctetes es un ejemplo de lo que se dice. El hijo de Peante se aferra a su soledad y se niega a verse curado de su herida y del dolor intenso que esta le causaba. Todo por evitar que se cumpliera el designio de Apolo, poniendo toda su voluntad en vencer el orden cósmico. Es sumamente interesante que el héroe apueste por conservar su dolor, como si este tuviera más sentido que verse librado de su herida. ¿Por qué optaría Filoctetes por permanecer en su sufrimiento, si la solución a su dolor es ceder al oráculo que profetizó que solo con las armas de Heracles se vencería a Troya? El héroe ha entendido que el dolor es parte de su ser y que no puede renunciar a este, no puede salvarse de él. De algún modo, siempre le alcanzará.

Sumido en el dolor físico y destrozado en el sufrimiento por verse en completa soledad, privado de su *polis* y del favor de los dioses, el hijo de Peante prefiere continuar así a actuar movido por un Oráculo que él no pidió. Ha entendido que está solo en el mundo, que solo se tiene a sí mismo para sortear las fuerzas del mundo. Su drama trágico le ha

enseñado el valor de su vida. Y en su soledad se aferra a sí mismo, pues es lo único que tiene. Prefiere el dolor, pues es garantía de libertad.

En el Pensamiento de Miguel de Unamuno también se puede encontrar la idea de lo indispensable. Al cobrar conciencia de que su existencia es una lucha constante, una tensión inagotable de contrarios, el individuo comprende que el valor de su vida está en sí mismo. El mundo es una fuerza amenazante que con su lógica le conduce a la desaparición, parece que todo el universo conspira para que el individuo culmine en la nada. Su existencia se le antoja como un estado momentáneo de la nada. Pero al tiempo que tiene la certeza fatal de su condición de existencia, el individuo entiende que su vida se limita a sí mismo y ese es su valor. La tragedia no lo sume en la desesperanza, sino que le da la certeza de que su existencia no depende de un agente externo. Se debe recordar que, según el español, la apertura a la realidad es patica, el individuo siente su existencia a partir de la sensibilidad de su cuerpo. Se siente existir como la mera experiencia de ser, sin contenido vivencial. La experiencia de ser es meramente sensible. La existencia es anterior al ser. Entonces, se entiende que el individuo es uno sin igual, que vale por sí mismo pues él es la vía de su propia existencia.

En este aspecto es prudente recurrir a Unamuno (2008)) y su drama *San Manuel Bueno Mártir*. El piadoso San Manuel es un cura que ha entregado su existencia a la religión. Parece que no existe otro hombre tan creyente como él, mujeres y hombres, niños y niñas le consideran tan cercano a Dios que parece se mirara a un santo cuando se le ve. Benevolente, piadoso, dispuesto a ayudar al necesitado cuando el hambre, el dolor, la ruina acechen.

Sin embargo, el cura esconde un lastimero secreto: en toda la largura de su fe, en toda la majestuosidad de su presencia religiosa, el pobre Manuel no cree, no puede creer. Le duele la fe, porque un fantasma de la racionalidad le ha habitado y el triste cura se lamenta en el misterio de su vida. El dolor lo esconde tras su máscara de santo. Pero llega un punto álgido del drama en que el bueno de San Manuel se ve descubierto en su más terrible secreto.

«¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella». «¿Y por qué me la deja entrever ahora aquí, como en confesión?», le dije. Y él: «Porque si no, me atormentaría tanto, tanto, que acabaría gritándola en medio de la plaza, y eso jamás, jamás, jamás. Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y

no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío». (De Unamuno, 2008, p. 165)

El bueno de Manuel no puede creer, es presa de un latente escepticismo vital, pero sabe que en el escepticismo está en medio del vacío, no quiere el vacío y se aferra a la fe, se opera en él una lucha de contrarios, y es así que el cura desesperado suelta una premisa que hiela la conciencia: “hay que vivir, y hay que dar vida” (De Unamuno, 2008, p. 166). Si se recuerda lo que se planteó acerca del pensamiento unamuniano, estas pocas palabras que el español hace decir a su personaje adquieren profundidad. La racionalidad de San Manuel no le permitía creer, pero a pesar de su incredulidad dedica su vida a reforzar la fe de la gente. Sabe que no se puede vivir en la certeza de la nada, en el tremendo vacío que rodea al hombre. Pero lo más interesante es que afirma que hay que vivir, entonces San Manuel se aferra a la creencia de Dios, a la fe, para encontrar un asidero moral.

Tras el desvelamiento de su nadería, San Manuel se rehúsa a su propia incapacidad de creer, quiere que el universo esté lleno de vida, aunque su razón le diga lo contrario. Su existencia es un enfrentamiento vida-razón, en el que el mártir lucha contra su propia racionalidad para no quedarse en el vacío. Es en la certeza del vacío interior y exterior que San Manuel Bueno Martir entiende que vale la pena vivir y luchar, que vale la vida. Entonces, lo trágico es *lo indispensable*.

Unamuno hace de su personaje un reflejo de sí mismo, de sus ansias de creer y de no morir. Lo trágico en el español es lo indispensable pues sin esto no conocería el individuo su propio valor individual y que hay que vivir.

Tanto en Sófocles como Unamuno pueden encontrarse las tres ideas que manifestó Clement Rosset. El francés generaliza y argumenta que esas tres nociones son exigencias de

cualquier pensamiento trágico y, como se puede ver, el pensamiento trágico del poeta de Colono y del filósofo español si funciona a partir de estas tres ideas. Aunque se debe aclarar que no condicionan su pensamiento, es decir, la noción de tragedia en ambos no solo se rige por estas nociones.

Si bien las ideas de *lo irreconciliable, lo irresponsable y lo indispensable* unifican de algún modo el pensamiento de ambos autores, eso no quiere decir que lo igualen.

El concepto de tragedia de Sófocles tiene características propias. Para el poeta de Colono el conflicto trágico se sostiene en la relación entre la esfera humana y la esfera divina. El dios es un ser lejano al hombre y no representa una tutela ni una figura paterna. Sus obras exponen un conflicto latente en su época: vive en un periodo de quiebre y tránsito puesto que el avance de la filosofía colocó a la razón en el centro del universo, provocando una crisis en la que contendían la explicación mitológica del mundo y la nueva concepción racional. Es así como la tragedia sofoclea expone un drama íntimo del individuo griego que atravesaba un momento de crisis existencial. Al encontrarse en una época de quiebre y ajuste, el hombre griego se vio situado en medio de un vacío y ese era su principal dolor existencial. La obra de Sófocles estaba imantada por la fuerza de este dilema.

De igual forma, un concepto importante en el pensamiento sofocleo es el de *Excentricidad humana*, al menos desde la postura de José Lasso de la Vega. Como se explicó, va de la mano a la relación dioses-hombres. El individuo es excéntrico porque no participa de las fuerzas que mueven el mundo y está a merced de estas. Pero hay aquí un sentido importante que recalcar, no solo se trata del mero hecho de ser externo de la realidad, sino que el hombre griego quiere la tutela de las divinidades, quiere esa relación padre e hijo ya perdida. Ese es el dolor de los héroes trágicos de Sófocles, pues están solos en el mundo y lo saben, pero al mismo tiempo añoran la comunicación y el lazo con los dioses. Esto es un reflejo de la misma crisis de la que se hablaba en el párrafo anterior. El individuo no solo se ve en medio de un vacío, sino que no quiere ese vacío y añora el mundo ya perdido. Es esa su tragedia, está solo en el mundo, a merced de sí mismo, de sus propias circunstancias.

Sófocles es el trágico del dolor absoluto, sin fin. Esto es así porque el individuo está en medio del vacío que queda entre una época y otra, entre un paradigma y otro. Ahora, en medio de este vacío al hombre solo le queda un camino y es dejarse llevar por el devenir a un mundo nuevo y añorar aquella época que ya no volverá. Sófocles es el poeta del dolor

absoluto porque expone a hombres que sufren el vacío de una época a otra y la añoranza de lo perdido, pero saben que eso que con tanta fiereza añoran ya no volverá. Y así su dolor no tiene fin.

Recapitulando, hay tres nociones fundamentales en el pensamiento trágico de Sófocles: la idea de la lejanía en la relación hombre y lo divino, la idea de la excentricidad humana y, por último, la idea del dolor absoluto y la soledad sin fin.

En Miguel de Unamuno es distinto. Si se recuerda se afirmó primeramente que, en la filosofía del español, existir es sentirse existente, es decir, tener la experiencia de existir, sin un contenido vivencial *a priori*. Desde esta idea ya se asoman las implicaciones trágicas. El individuo que existe se abre a la realidad mediante el cuerpo, en este sentido, al sentir su ser, lo siente a través de su cuerpo, siente la individualidad que la materia le otorga. Al sentir su individualidad, se entiende que está teniendo conciencia de sus límites, pues él mismo se encuentra limitado en un yo y lo que el existente experimenta es su propio ser, no el del mundo ni del otro. Como ya se dijo, Cerezo Galán (1996) afirma que el individuo se encuentra arrojado al mundo y que a partir de una *autocomprensión hermenéutica* da cuenta de las condiciones mediante las que se encuentra en el mundo.

Entonces, al sentir sus límites, sucede que el hombre tiene conciencia de sí mismo y según Unamuno la conciencia remite necesariamente a una finalidad. Entonces en la experiencia sensible del yo, el individuo tiene conocimiento de sus límites y, como la conciencia remite a una finalidad, también se proyecta hacia un fin determinado. El primer dilema que se presenta es que si bien por sus condiciones existenciales, el individuo se proyecta hacia un fin determinado en el tiempo, su propia yoidad le encierra en sí mismo.

Quizá hasta este punto la contradicción no es clara, pero es aquí donde debe recordarse cuál es esa finalidad a la que aspira la conciencia: Unamuno la llama *el inmortal anhelo de inmortalidad*. Aquí se le ha mencionado más como el anhelo de *sobre-ser*, exceder los límites del propio ser. El problema en Unamuno parece sencillo y de cierta forma lo es: Don Miguel no quiere morir, quiere ser inmortal, subsistir en el tiempo en cuerpo y alma. Pero en este trabajo se profundizó más en su pensamiento y se entendió que el fin último de la conciencia humana es extenderse a lo infinito del Universo, excediendo los límites del ser propio. En otras palabras, tener más ser del que ya se tiene.

Aquí ya puede verse la contradicción y la raíz del conflicto trágico: el individuo siente sus límites y busca al mismo tiempo exceder su ser. Pero por sus propios límites esto resulta una imposibilidad, porque el yo está encerrado en la materia. Recuérdese que el único modo de ser en la realidad es merced al cuerpo y que el yo es una unidad cuerpo-conciencia. Entonces no puede un individuo desprenderse de su materia y no puede existir sin esta. Así que todo anhelo por sobre pasar los límites del yo, es un anhelo de existir de más mediante el cuerpo, ya que este es el único modo de ser del hombre en la realidad. Ahora el cuerpo es perecedero, tiene una fecha de caducidad. Entonces hay un conflicto entre el *Ser* y el *sobre-ser*, el cual se traduce en un conflicto entre la vida y la muerte.

La tragedia responde a una tensión de contrarios. El cuerpo tiene una naturaleza perecedera. El yo es una unidad cuerpo-conciencia, es lógico pensar que el hombre tiene un cese en su existencia. Pero sucede que se empeña por *sobre-ser*, por exceder los límites de su existencia y de su vida, quiere *sobre-vivir*, es decir, vivir de más, perpetuar su vida. Y la naturaleza del mundo orgánico, que es a la vez su naturaleza al tener un cuerpo, le condena a la muerte, a la oscuridad de la nada.

Es aquí donde surge el punto cumbre de lo trágico en Miguel de Unamuno: la tensión constante del sentimiento y la razón. La razón es para Unamuno un enemigo mortal. Su problema con este atributo es que está ceñido por sus propios límites, lo que hace que solo acepte aquellas cosas a las que puede otorgarle una explicación racional. Pero para Don Miguel la vida es algo que excede a la razón. Cuando el vasco habla de sentimiento realmente está refiriendo a su concepto de carne. Es la carne a partir de lo cual el individuo se abre a la existencia, no la razón. Ser es posterior a existir, el individuo primeramente existe como pura sensibilidad, como pura carne de ser. La razón existe en relación con el lenguaje, que es ya parte de la una reflexión objetivadora. Entonces lo racional no alcanza a explicar al hombre y es la vida del individuo algo *contra-racional*, que ni siquiera incluye a la razón.

Entonces, se tiene que existe un conflicto, primero, entre el propio modo de ser del hombre, el cuerpo, y la naturaleza del mundo. Conflicto que se traduce en la tensión vida-muerte y así se llega a la lucha entre la carne y la razón. El hombre no quiere morir y pone todo su empeño en esto, a pesar de que el propio mundo le asegura su aniquilación y su paso posterior a la nada.

Lo trágico en Miguel de Unamuno está en esta constante tensión de contrarios, pero lo que realmente importa en su pensamiento es la actitud del individuo ante esto, la forma en que el hombre aprehende en toda su carne las implicaciones de su conflicto existencial. Si se acepta que la existencia humana tiene una fecha de caducidad, que la vida del hombre tiene un paso al vacío de la muerte, sucedería que el ser no sería más que un estado momentáneo de la nada. Unamuno no puede aceptar esto y pregunta que de ser esto así, entonces ¿cuál sería el sentido de la existencia del hombre y de todas sus creaciones?

El vasco no puede simplemente aceptar esto, pues para él supondría condenar a la humanidad a la nada. Y afirma que, ante el anuncio de la muerte y el abismo, el hombre pone todo su esfuerzo en extender su vida más allá de los límites del tiempo, en ser inmortal, en *sobre-vivir*. Porque el mundo se le antoja una nadería y de quedarse con la certeza de su aniquilación, no le sería posible vivir, se hundiría en un dilema existencial atroz e interminable. No habla de un hecho, habla de un sentimiento trágico de la vida. Esto quiere decir que el individuo siente en toda su carne el sentimiento de que su vida es una tensión de contrarios, de que su voluntad se enfrenta a la lógica del mundo y que su vida es ya un enfrentamiento con la muerte. Es el sentimiento de que es un ser para la muerte y no quiere, se rehúsa a morir. La vida no es trágica en sí misma, se trata de un sentimiento trágico de la vida de un hombre que sabe que va a morirle el cuerpo y la conciencia y pone todo su esfuerzo y voluntad en aferrarse a la existencia. La tragedia es una lucha entre el hombre y el mundo.

Son claros los aspectos que separan el pensamiento trágico de Sófocles y el de Miguel de Unamuno. El griego posa su tragedia en el conflicto hombre-dios y el español posa su tragedia en el conflicto sentimiento-razón, vida-muerte.

Quedan unos puntos que dilucidar, el primero es que tanto en Sófocles como en Unamuno la tragedia responde más al sentimiento que a un hecho. La fatalidad existe y se presenta a los héroes sofocleos, pero lo trágico tiene, por ejemplo, más relación con las lamentaciones y el sufrimiento existencial de Edipo, que con sus ojos desgarrados y su madre y su padre muertos. Así también, la tragedia tiene más relación con el sufrimiento moral de Antígona, que con el hecho de que sea sentenciada a la muerte y se suicide.

Se afirmó que en Sófocles lo que sostiene el drama es la relación hombre-dios, ya sea en el sentido de lejanía, en el sentido de excentricidad o en el sentido de soledad absoluta.

Ciertamente, la tragedia tiene que ver con la lucha entre la voluntad humana y la voluntad divina, pero lo que importa ante todo es la soledad moral y el dolor del hombre, por eso Sófocles no escatima en lamentos ni en emoción, es así como *Electra* es quizá el drama más emotivo de las tragedias griegas. Sí, la situación es importante, pero en lo que siempre se prioriza es en resaltar que el individuo ha quedado solo, que tiene un dolor sin fin, un sufrimiento sin salida.

Unamuno le pone de título al libro que condensa su pensamiento “Del sentimiento trágico de la vida de los pueblos y los hombres” no del hecho trágico de la vida o las situaciones trágicas, habla de un sentimiento. Porque la tragedia si bien responde a una lucha de contrarios, vida-muerte, razón-sentimiento, hombre-mundo, lo que realmente importa es que al individuo le duele el mundo porque este le condena a la muerte, el hombre sufre las condiciones de su existencia al entender que su propio modo de ser lo conduce a su aniquilación personal y su posterior desintegración en la nada.

Conclusiones

Sófocles y Miguel de Unamuno son actualmente considerados como dos Clásicos de la tradición occidental. Sófocles vivió en el siglo V a. c, en el pleno apogeo del periodo clásico de Grecia. Su vida transcurrió entre el quiebre y tránsito de un paradigma a otro, en su época la filosofía tomó más fuerza y empezó a desarrollarse plenamente como la ciencia que en la actualidad se realiza. Una disciplina cuyo principal sustento es la racionalidad. Entonces, el poeta de Colono vio caer de la cima del mundo el arquetipo mitológico que explicaba y sostenía el occidente antiguo, la razón ocupaba su lugar y el hombre griego se encontraba en un vacío existencial. En el hueco entre una época y otra radica el dolor y justo ahí estaba el hombre.

Miguel de Unamuno vivió entre la España del siglo XIX y el siglo XX. Su labor fue amplia, no solo se redujo a la filosofía, también abarcó la poesía, la novela, el ensayo. Su filosofía, esto es su modo de entender el mundo, fue un intento por recuperar y poner en el centro de la actividad filosófica al hombre de carne y hueso, el cual la tradición filosófica, enamorada de la razón, había dejado en el olvido. Para él la filosofía comenzaba y terminaba en el individuo y esta era una forma de entender la existencia, la realidad y el universo. La más grande premisa de su pensamiento es que la vida del hombre es una constante tensión de contrarios: vida-muerte, sentimiento-razón, hombre-naturaleza. El hombre es escenario de una lucha y la siente en toda su existencia.

El pensamiento de los dos autores que aquí se analizaron es un pensamiento trágico. Esto quiere decir que se sostiene en una tensión de contrarios y que contemplan la existencia del individuo como una tragedia, un drama en el que el existente se enfrenta al orden del mundo. Esto de manera general. Pero a pesar de la distancia temporal entre los dos su pensamiento tiene puntos de coincidencia y puntos de choque en que ambos toman caminos distintos en su interpretación de la vida del hombre. En este sentido existen disyuntivas entre el pensamiento de los dos. Una disyuntiva refiere a algo que se separa de otra cosa a la que estaba relacionado, y para que se opere una contradicción se necesita anteriormente una unidad. Entonces, entre el pensamiento de Sófocles y el de Miguel de Unamuno existen disyuntivas.

Para empezar, una coincidencia entre ambos es que para los dos la existencia humana acaece en una constante tensión de contrarios. El hombre se enfrenta a la lógica bajo la cual funciona el mundo, devenir que lo lleva directo hacia su desgracia. Pero las formas en las que funciona la tensión, es lo que marca la separación entre ambas posturas. Para Sófocles, las fuerzas detrás de la realidad llevan a los individuos a la fatalidad. Estas fuerzas son las divinidades que imponen su voluntad al hombre. En Unamuno el hombre se enfrenta al mundo orgánico, a la naturaleza que lleva a su muerte y desintegración en la nada.

Tanto en el pensamiento de Sófocles como en el de Unamuno puede interpretarse a partir de las tres ideas que conforman lo trágico, según Clement Rosset: *lo irreconciliable*, *lo irresponsable* y *lo indispensable*. Si se analiza y se compara la noción de tragedia de ambos, puede concluirse que la tragedia separa definitivamente al individuo de un modo anterior de concebir su existencia, supone una caída de valores morales, de paradigmas y de arquetipos. El sujeto descubre que todo el paradigma que fundamentaba su vida y realidad no le dotaban de valor existencial, descubriendo también que el valor de su ser radica en sí mismo. El vale por lo que es, porque existe solo a partir de sí mismo. De igual manera la idea de lo irresponsable es una constante en la noción de tragedia de ambos. En Sófocles los héroes no tienen responsabilidad directa en su drama, este deviene de la voluntad divina y del orden cósmico. En Unamuno el individuo no es responsable de ser el escenario de un conflicto trágico, no es responsable de su propia aniquilación en la nada. Sino que es su propia naturaleza de la cual él no puede desprenderse, es un ser para la muerte y, aunque se empeñe en negarlo, no está en sus fuerzas vencer a la lógica del mundo.

Tanto en el poeta de Colono como en el filósofo vasco lo trágico es *lo indispensable* ya que sin esto el individuo no daría cuenta de su propio valor existencial. Si la senda de lo trágico le estuviera negada al hombre no acaecería el derrumbe de valores que le dejan en la completa soledad y vacío, en el abismo, y le enseñan que su existencia tiene valor en la medida en que refiere solo a sí mismo, que él es la medida de su propia vida.

Otra disyuntiva entre los dos es que la tragedia de Sófocles se sustenta en la relación hombre-dios, la cual es mediada por la excentricidad humanada, es decir, por la naturaleza del hombre de ser distinto a los dioses y de estar fuera del orden cósmico. La soledad del héroe privado de la tutela divina es la raíz de lo trágico, pues de esto deviene el dolor de

saberse solo, a merced de la voluntad y designio de las divinidades, las cuales no les importa su acontecer en el mundo.

En Unamuno la tragedia consiste en que la esencia de todo individuo es el conato, que el hombre existe en el esfuerzo por seguir siendo y por perpetuar su existencia que se ve amenazada por el mundo y su lógica que lo destruye todo. La conciencia del existente es conciencia de finalidad, el individuo se esfuerza por seguir siendo y por *sobre-ser*, pero la naturaleza del mundo le asegura su propia aniquilación personal. Ese es el conflicto trágico y el dilema al que se enfrenta el hombre de carne y hueso.

Ahora, algo que resaltar es que Sófocles no teoriza, tal cual, sobre la tragedia, sino que lo que se interpreta sobre su modo de ver la vida, se encuentra entre sus obras, entre las tragedias que escribió y el modo en que manejó el drama de sus personajes. Pero no es un filósofo. En esta investigación se analizó el concepto de lo trágico en Sófocles a partir de la interpretación que José Lasso de la Vega hizo del pensamiento del griego.

Mientras que Sófocles no teoriza, tal cual, sobre la tragedia, Unamuno si lo hace. El español si dice lo trágico es esto y lo otro. Esto marca una diferencia entre ambos y un modo distinto de acercarse a su pensamiento. Para entender la noción de tragedia del español hay que leer su obra completa, pero sobre todo su obra cumbre *Del sentimiento trágico de la vida*, para entender su visión sobre la existencia humana y responder por qué puede considerarse su quehacer como un pensamiento trágico. A Sófocles hay que leerlo entre líneas y tratar de encontrar a ese hombre que nos habla de una existencia trágica y que se perdió en el abismo de la muerte hace ya más de dos mil años.

Referencias

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de cultura económica.
- Adrados, Francisco. (1992). *Sófocles: Edipo Rey*. Madrid, España: Ediciones Clásicas.
- Bade, Rodrigo. (1977). *La batalla de Salamina*. Chile: Revista de Marina, volumen (2), 55-66.
- Bowra, C. M. (1983). *La Atenas de Pericles*. Madrid, España: Alianza
- Colli, Giorgio. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, España: Tusquets.
- De Unamuno, M. (1984). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, España: Los grandes pensadores.
- De Unamuno, M. (2008) *San Manuel Bueno Mártir*. México: Porrúa.
- Esquilo. (2002). *Tragedias*. Madrid, España: Gredos.
- Fromm, E. (1990). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de cultura económica.
- Gual, C. (2003). *Diccionario de Mitos*. Madrid, España: Siglo veintiuno.
- Hamilton, Edith. (2002). *El camino de los griegos*. México: Fondo de cultura económica.
- Jonquieres, Pilar. (1978). *Nietzsche y la tragedia*. España: El Basílico, volumen (2), 47-52.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura*. España: Alfaguara.
- Kirk, M y Raven, C. (2001) *Los filósofos presocráticos*. Madrid, España: Gredos.
- Lesky, Albin. (1965). *La tragedia griega*. Barcelona, España: Labor.
- Moreno, R, Juan. (coord.). (2011) *Unamuno y nosotros*. Barcelona, España; Anthropos.

Padilla, M. (2001). *Unamuno: filósofo de encrucijada*. Madrid, España; Ediciones pedagógicas.

Serrano, S. (1978). *El pensamiento de Miguel de Unamuno*. México; Fondo de cultura económica.

Rosset, Clement. (2010). *La filosofía trágica*. Buenos aires, Argentina: El cuenco de plata.

Sófocles. (2002). *Tragedias*. Madrid, España: Gredos.

Vernant, J. (2009). *Mito y Religión en la Grecia antigua*. Barcelona, España: Ariel.

Zambrano, M. (1993). *Filosofía y Poesía*. Madrid, España; Fondo de cultura económica.

Medios electrónicos

Cazau, Pablo. (2006). *Introducción a la investigación en las ciencias sociales*. Recuperado de <http://alcazaba.unex.es>.