

## *Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno*

El interés que en Miguel de Unamuno despertó la filosofía de Arthur Schopenhauer resulta evidente sólo con atender al hecho de que una de las primeras traducciones que de las obras del filósofo alemán se realizaron al castellano fue la de Unamuno de la obrita de Schopenhauer *Sobre la voluntad en la naturaleza* en 1900. En diversos textos de Unamuno se llevan a cabo, además, alusiones directas al pensador alemán<sup>1</sup> y, por otra parte, encontramos en aquéllos, asimismo, algunas citas de otras obras que, parece posible presumir, llegaron al español por la mediación del alemán<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras Completas*, Prólogo, edición y notas de M. García Blanco, Afrodisio Aguado, S. A., Madrid, 1958, Tomo XVI, págs. 274-5 y 372-5 (todas las citas de esta obra se harán por esta edición, y a partir de ahora utilizaremos para referirnos a ella la abreviatura STV). Nos limitamos aquí a dar las referencias a Schopenhauer que se encuentran en STV, porque es ésta la obra del pensador español que vamos a tratar en este artículo; es posible, sin embargo, encontrar a lo largo de toda la obra de Unamuno otras muchas alusiones al filósofo alemán. Además, simplemente con los dos textos citados, creemos que es posible apercibirse de que Unamuno no supo, o no quiso, entender correctamente la filosofía de Schopenhauer. Especialmente esclarecedor en este sentido nos parece el texto de la página 373: «para Schopenhauer es este mundo el peor de los posibles, porque conspira a destruir la voluntad, porque la inteligencia, la representación anula la voluntad, su madre». No creemos que hagan falta muchos comentarios, ya que Schopenhauer va a afirmar justo lo contrario: gran parte de los «dolores» de este mundo, dejando de lado el hecho de que se deriven ya del carácter mismo de la voluntad como esencia de lo real, provienen de la individuación, de que la realidad única que es la Voluntad se manifieste por medio de una multiplicidad de seres individuales, y la imposibilidad de erradicar ese dolor se deberá, por otra parte, muy fundamentalmente, a que el conocimiento, la conciencia no puede imponerse jamás a la Voluntad.

<sup>2</sup> El caso más claro creemos que es la afirmación recogida de los «*Upanischadas*», —la transcripción del nombre ya parece dar una pista—, «¡Eso eres tú!» (STV, pág. 173), que es presentada por Schopenhauer en multitud de ocasiones en diversas obras suyas. Por

Si parece, pues, posible hablar de una influencia directa de la filosofía de Schopenhauer sobre el pensar de Unamuno, resulta todavía más claro que ambos se inscriben, de alguna manera, en una misma línea de pensamiento. Una corriente de tradición filosófica en la que se otorga una primacía a elementos irracionales o arracionales frente a la razón; en la que se concede una importancia muy fundamental, al menos desde una cierta perspectiva, a lo concreto e individual; en la que, sin embargo, se tiene conciencia de una solidaridad de la naturaleza, de una hermandad con ella; en la que la filosofía se alinea con la poesía y con el arte más que con la ciencia; en la que, además, aquélla, la filosofía, tiene un papel que cumplir para la vida. Pero, ¿se modulan de igual manera estos factores de coincidencia en los dos autores?

No vamos a intentar aquí llevar a cabo un análisis, más o menos sistemático, de la presumible influencia que la filosofía schopenhaueriana tuvo en el pensamiento de Unamuno. Las relaciones de parentesco entre ambos autores se postulan habitualmente sobre todo en función del *voluntarismo* presente en el pensar de ambos, esto es, de la concesión de preeminencia a la voluntad frente a la razón, en definitiva, por el *irracionalismo* de fondo de estos dos pensadores. Conocida es, también, la afirmación de que el distanciamiento de la perspectiva unamuniana de la visión de la realidad sostenida por el filósofo alemán se produjo en virtud de la percepción, por parte del pensador español, de la necesidad de otorgar un mayor papel e importancia a la razón, o acaso a la racionalidad, desde una reflexión fundamentalmente política.

Se tiene, no obstante, con demasiada frecuencia la impresión de que aquello que se ha de entender por «irracionalismo» es algo bien definido, bien determinado, que apenas si admite matización. Pues bien, lo que pretendemos con estas páginas es, básicamente, mostrar que esto no es así; que bajo el título común de «irracionalismo» pueden situarse concepciones que divergen bastante entre sí, incluso en lo que se refiere a su valoración de lo racional y lo irracional; que, en fin, aquello que etiquetamos como «irracionalismo» en Schopenhauer no se identifica, al menos de un modo total, con la visión irracionalista que parece mantener Miguel de Unamuno en un momento determinado del desarrollo de su pensamiento, aquel, en concreto, que queda plasmado en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, la obra del pensador español que se considera generalmente como la más explícita y estrictamente filosófica.

---

ejemplo, limitándonos a la obra fundamental de Schopenhauer nos la encontramos en los siguientes textos: SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Diogenes Verlag, Zürich, 1977, libro III, parágrafo 44, vol. I/1 pág. 280; libro IV, parágrafo 63, vol. I/2, pág. 442; libro IV, parágrafo 66, vol. I/2, pág. 464; libro IV, Suplementos, cap. 47, vol. II/2, pág. 704 (todas las citas de la obra fundamental de Schopenhauer se harán por esta edición, citando por este orden libro, parágrafo, o capítulo si es de los Suplementos —E—, volumen y página. La sigla será WWV).

Para el examen de esta cuestión vamos a distinguir tres capítulos fundamentales, identificados, debido al carácter primordialmente negativo que presenta en principio el concepto de «lo irracional» en oposición a lo que se entienda por «razón» y al valor que se conceda a ésta, con tres niveles de evaluación de la razón: la valoración de la razón en relación con la realidad en general, el valor que se le otorga en aquello que se presenta como su ámbito más propio, el conocimiento, y, por último, el valor de la razón con respecto al hombre y su vida.

## RAZÓN Y REALIDAD

Todo pensamiento filosófico en un sentido pleno persigue alcanzar a descubrir qué sea lo más íntimo, el fondo, en su formulación más tradicional la *esencia*, del ser. Aquello que se reconozca como la esencia de la realidad no podrá ser, evidentemente, nada que se localice tan sólo en una parte de lo real, sino que ha de ser algo que esté en alguna medida presente en todo lo existente.

La razón, tanto para Unamuno como para Schopenhauer, —y a partir de aquí puede decirse que es desde donde se funda el irracionalismo de ambos—, no es ninguna hipotética entidad subsistente de alguna manera por sí misma, sino una capacidad cognoscitiva, un modo de conocimiento<sup>3</sup> es, además, una forma de conocer que pertenece con exclusividad únicamente a uno de los múltiples seres diferentes que componen la realidad: al ser humano<sup>4</sup>. Desde estas premisas resulta obvio que la razón no pueda identificarse con la esencia que subyace a todo lo real, sino que es, por el contrario, un producto de la naturaleza misma, uno de los elementos componentes, entre otros muchos, de ella. Por consiguiente, lo real es, al menos en su fondo originario, para Schopenhauer y Unamuno, carente de razón<sup>5</sup>.

Nos podemos preguntar, no obstante, si estas afirmaciones bastan para adjudicar a la realidad el calificativo de «irracional». En relación a esto es curioso comprobar que Schopenhauer, al que suele considerarse como uno de los más claros representantes del irracionalismo en filosofía, jamás realiza de un modo totalmente explícito la afirmación de que la realidad sea irracional<sup>6</sup>, lo que no sucede en el caso de Unamuno,

<sup>3</sup> Cfr. STV pág. 152; WWV, I, 8, vol. I/1, págs. 69, 71.

<sup>4</sup> STV pág. 152; SCHOPENHAUER, A., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, en Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Diogenes Verlag, Zürich, 1977, cap. V, parágrafo 26, pág. 113 (todas las citas de esta obra se realizarán según esta edición, citando por este orden capítulo, parágrafo y página. Como abreviatura se utilizará VW).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> El texto en el que parece insinuarse de una manera más clara la irracionalidad de lo real es acaso aquel último que hemos citado de *El mundo como Voluntad y representación*, en el que se afirma que la Voluntad, que va a identificarse como el «en sí» del mundo es «un impulso irracional (*unvernünftig*)». El vocablo alemán «*unvernünftig*» posee, sin embargo,

que, no sólo asevera la irracionalidad de lo real, sino, más aún, su «anti-irracionalidad»<sup>7</sup>. ¿Quiere esto decir algo?

En nuestra opinión, apunta a una diferencia en lo que pueden considerarse como los planteamientos metafísicos de base de ambos autores. Para los dos, el núcleo de lo real va a encontrarse en su aspecto *volitivo*, se identificará con la *voluntad*<sup>8</sup>, pero la voluntad significará para cada uno de ellos la esencia de la realidad de un modo muy distinto.

Para el alemán, la verdad fundamental, el «pensamiento único» desde el que va a articularse toda su visión de la realidad, es que el mundo es *representación* y el mundo es *Voluntad*<sup>9</sup>; es representación, en tanto que mundo para el conocimiento, un mundo, en definitiva, ilusorio e inesencial, de seres individuales<sup>10</sup>, y es Voluntad, en tanto que esencia única de todo lo real<sup>11</sup>. Para Unamuno, la verdad básica es que existen *individuos*, todavía más, *personas*<sup>12</sup>. Es decir, en la filosofía de Schopenhauer se da una búsqueda, y, supuestamente, un hallazgo, de una esencia común de todo lo real más allá de las realidades individuales, de los seres particulares y concretos. Unamuno, en cambio, no se plantea una investigación de lo que haya más allá de los propios seres individuales, —a no ser en un más allá trascendente que se busca desde unas exigencias de carácter existencial—, sino que, en todo caso, intenta descubrir cuál sea la esencia *en* esos seres individuales. Dicho de otro modo, Schopenhauer determina a la Voluntad universal, como realidad última y unitaria, esencia única de todo lo existente; en Unamuno, en cambio, nos encontramos con una metafísica de la persona en la que ésta no se trasciende en la busca de una realidad última comunitaria para todos los seres, una esencia de «lo real», y si la esencia de todos los individuos presenta una misma naturaleza, es *su* voluntad, no se intenta hallar para ello ninguna justificación, un fundamento argumentativo que dé razón de ello, sino que aparece, de alguna manera, como una feliz coincidencia. En suma, creemos que puede afirmarse que en el caso de Schopenhauer nos encontramos con un planteamiento metafísico de mayor radicalidad, y, si es lícito emplear esta palabra hablando de metafísica, permítanosos afirmar que, también, de mayor rigor.

Este hecho marca ya unas diferencias en cómo hemos de entender en cada caso esa palabra «voluntad» para hacer referencia a la esencia de todo lo existente. En Schopenhauer nos encontramos con una *Voluntad* que hay que distinguir de las *voluntades* individuales, porque si éstas son lo más próximo a la esencia en los seres particulares y concretos,

---

un sentido eminentemente negativo, privativo, y acaso resultaría más exacta su traducción por «arracional» término que presenta en castellano un significado más neutro.

<sup>7</sup> STV pág. 192.

<sup>8</sup> Cf. STV págs. 275 y 331; WWV, II, 21, vol. II., págs. 154-5.

<sup>9</sup> WWV, I, 1, vol. I/1, pág. 31.

<sup>10</sup> WWV, I, 3, vol. I/1, págs. 34-5.

<sup>11</sup> O.c., II, 21, vol. I/1, págs. 154-5.

<sup>12</sup> STV págs. 173 y 217.

significan lo esencial en ellos<sup>13</sup>, no se identifican, sin embargo, por ello con la esencia<sup>14</sup> que sólo lo es la Voluntad universal, situada más allá de aquel nivel, el de la representación, en el que tiene sentido hablar de individuos. La voluntad de los individuos sigue estando, pues, todavía en el ámbito de la representación para Schopenhauer; es, por tanto, una objetivación de la Voluntad, esencia única de todo lo real<sup>15</sup>, y, como tal, está ligada al conocimiento, a la conciencia, en concreto, a la *autoconciencia*<sup>16</sup>. A partir de este punto podemos ver cómo es esta voluntad individual, que, para el filósofo alemán, no constituye la verdadera esencia, la que se va a identificar con la voluntad como esencia según la concibe Unamuno.

Para el español, la voluntad aparece, en un primer término, emparejada con lo afectivo y lo sentimental en su oposición a lo racional<sup>17</sup>. «Afecto» y «sentimiento» hacen referencia a una subjetividad que los sustenta<sup>18</sup>, a un sujeto que percibe en sí unas influencias en consonancia o no con su querer. Se está tratando aquí, por tanto, de una voluntad ligada a la conciencia, de un sujeto volente que quiere o desea. Unamuno, aunque en otras ocasiones las contraponga<sup>19</sup>, llegará incluso a identificar voluntad y conciencia<sup>20</sup>; esta conciencia que se ve identificada con la voluntad es una conciencia primaria, originaria, que «se siente» y «se toca»<sup>21</sup>, que, en última instancia, hace referencia al cuerpo. Y es que el cuerpo es aquello que hace «despertarse» a la conciencia por los sentimientos que en él se provocan<sup>22</sup>. A través del cuerpo, por consiguiente, se origina la conciencia, el sujeto, y esta conciencia aparece en un primer momento inmediato y originario como voluntad.

Pero el cuerpo da lugar al sujeto todavía en otro sentido. El cuerpo es, además, aquello que individualiza a un ser<sup>23</sup>, es la realidad inmediata de todo «yo»<sup>24</sup>. Todo individuo, en suma, se reconoce primeramente como tal en su cuerpo<sup>25</sup>. Ahora bien, si es el cuerpo lo que posibilita la individualidad y lo que abre el camino a la conciencia y, podemos decir, las dos cosas al mismo tiempo, o, más aún, como una misma cosa<sup>26</sup>, y esto se experimenta como voluntad, ésta es la esencia, pero la esencia de

<sup>13</sup> WWV, II, I, vol. I/1, págs. 148-9.

<sup>14</sup> O.c., II, E, cap. 18, vol. II/1, págs. 229-30.

<sup>15</sup> *Ibidem*; O.c., II, 18, vol. I/1, pág. 145.

<sup>16</sup> VW, VII, 40, pág. 157.

<sup>17</sup> STV págs. 142, 236-7 y 243.

<sup>18</sup> O.c., págs. 268-9.

<sup>19</sup> O.c., pág. 276.

<sup>20</sup> O.c., pág. 272.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> O.c., pág. 137.

<sup>23</sup> O.c., pág. 134.

<sup>24</sup> O.c., pág. 211.

<sup>25</sup> O.c., pág. 134.

<sup>26</sup> O.c., pág. 337.

un individuo, y de un individuo en cuanto que es consciente de sí, es decir, de una persona<sup>27</sup>. En definitiva, es la voluntad lo que hace a la persona<sup>28</sup> y es por esto por lo que puede llamarse «su esencia»; pero es siempre únicamente la esencia de una personalidad.

La voluntad que aparece como esencia en el pensamiento de Unamuno es, pues, un auténtico sujeto volente individualizado. En éste falta, sin embargo, señalar todavía otra característica necesaria: la *finalidad*. La voluntad, entendida realmente como un querer, como volición, es siempre voluntad que apetece algo, voluntad que se dirige a un *fin*. Pues bien, la finalidad a la que, para Unamuno, apunta constantemente la voluntad es la vida, el ser; la voluntad es voluntad de vivir, de perseverar en la propia vida, en la existencia<sup>29</sup>, en una formulación más unamuniana, de «no morir»<sup>30</sup>, es «hambre de ser»<sup>31</sup>. La voluntad es, para el pensador español, una voluntad vital, que, en último término, se identifica con la vida misma, puesto que es lo que la empuja a perpetuarse.

Si volvemos ahora a Schopenhauer, veremos cómo todas estas notas que Unamuno atribuye a la voluntad como esencia del individuo pueden descubrirse también en lo que para aquél es la voluntad individual, objetivación de la Voluntad-esencia universal. En la autoconciencia se desvela, según hemos apuntado ya, la intimidad del sujeto como sujeto volente<sup>32</sup>. Esta voluntad individual, es decir, la voluntad como objeto, se muestra además en la conciencia de sí como la «otra cara» del cuerpo<sup>33</sup>, que, como cuerpo propio del sujeto, es llamado por Schopenhauer «objeto inmediato»<sup>34</sup>, esto es, representa el grado incipiente de la conciencia; asimismo, todos los efectos y todo aquello que se pueda incluir bajo la denominación de «sentimiento» sólo hace referencia, a través del cuerpo, a la voluntad del individuo<sup>35</sup>. Por otra parte, la personalidad va a ser definida por Schopenhauer como «una voluntad equipada con un intelecto»<sup>36</sup>, o, lo que es lo mismo, como una conciencia, y, especialmente, como la individualidad que concierne al ser humano, en cuanto que éste es capaz de alcanzar autoconciencia<sup>37</sup>. La voluntad individual, por último, opera siempre con vistas a fines<sup>38</sup>, reduciéndose

<sup>27</sup> *O.c.*, pág. 268.

<sup>28</sup> *O.c.*, págs. 291 y 317.

<sup>29</sup> *O.c.*, págs. 275 y 306.

<sup>30</sup> *O.c.*, págs. 272.

<sup>31</sup> *O.c.*, págs. 135-6; *Cfr.* págs. 153, 187, 278, 334 y 339.

<sup>32</sup> *VW*, VIII, 40, pág. 157; *O.c.*, VII, 42, pág. 160.

<sup>33</sup> *WWV*, II, 18, vol. I/1, pág. 143.

<sup>34</sup> *O.c.*, I, 6, vol. I/1, pág. 48.

<sup>35</sup> *VW*, VII, 42, pág. 160.

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga und Paralipomena*, en Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Diogenes Verlag, Zürich, 1977, parágrafo 13, vol. I/1, págs. 132-3.

<sup>37</sup> *Cfr.* *WWV*, IV, 55, vol. I/2, págs. 363-3.

<sup>38</sup> *O.c.*, II, 29, vol. I/1, pág. 217.

éstos, en definitiva, a las necesidades vitales, en suma, al mantenimiento de la vida <sup>39</sup>.

Si nos dirigimos, en cambio, a la Voluntad tal y como, para el alemán, ha de entenderse en tanto que «en sí» del mundo, las cosas son muy diferentes. Ciertamente, la Voluntad, como esencia de la realidad, es determinada por Schopenhauer como «Voluntad de vivir» <sup>40</sup>; según reconoce nuestro propio filósofo, la palabra «voluntad» es tomada, para denominar la esencia que subyace a todo lo real, de la voluntad humana, de la voluntad de la persona, por ser ésta su expresión «más perfecta» y «más clara» <sup>41</sup>, y, además, no sólo se da para el teutón una finalidad en cada uno de los seres individuales, sino que hay, también, una teleología que recorre toda la naturaleza <sup>42</sup>. Pero, en primer lugar, «teleología» significa para Schopenhauer básicamente «unidad», «armonía» <sup>43</sup>: la finalidad interna de cada ser indica que sus partes están constituidas de tal modo que, en su colaboración, son eficaces para subvenir a las necesidades del individuo, y la finalidad externa de la naturaleza señala que las diversas partes que componen a ésta, esto es, los diferentes seres que forman parte de ella, están configuradas de forma que resultan compatibles unas con otras para que aquélla persista, o, dicho de otra manera, para que la vida se mantenga en todas sus formas. Así pues, esta doble teleología lo que trasluce es, en última instancia, que hay una misma y única realidad por debajo de todo lo existente <sup>44</sup>, pero no hace necesario que en esa realidad subyacente tenga que descubrirse a su vez ninguna finalidad, ya que se trata de una teleología que, por decirlo de algún modo, se cierra sobre la naturaleza misma. La Voluntad, en conclusión, como realidad última única, impone una finalidad a la naturaleza, pero sólo en el sentido de que todos los seres que pertenecen a ésta participan de aquélla, y no porque ella «señale» un fin, un sentido, ni a los diversos existentes, ni a la existencia en general.

Las razones por las que la Voluntad no puede designar para la realidad que tiene en ella su esencia ningún fin y por las que ella, en sí misma, no puede presentar ninguna finalidad pueden resumirse en una: la Voluntad no es una entidad dotada de conciencia <sup>45</sup>. El individuo humano, la persona, es, efectivamente, la manifestación más perfecta de la Voluntad, pero no deja de ser *tan sólo* una manifestación, una objetivación de ella, del mismo modo y en igual medida que lo es la naturaleza inorgánica sin asomo de conciencia <sup>46</sup>. La Voluntad es la esencia de *todo*

<sup>39</sup> *O.c.*, IV, 60, vol. I/2, pág. 408.

<sup>40</sup> *O.c.*, IV, 54, vol. I/2, págs. 347-8.

<sup>41</sup> *O.c.*, II, 22, vol. I/1, pág. 155.

<sup>42</sup> *O.c.*, II, 28, vol. I/1, págs. 206-7.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *L.c.*, pág. 206.

<sup>45</sup> *O.c.*, II, E, cap. 19, vol. II/1, pág. 234.

<sup>46</sup> *O.c.*, II, 21, vol. I/1, pág. 155.

lo real, de lo racional, como de lo inorgánico, y, aunque en ella tenga su fuente incluso la racionalidad humana, es, en sí misma, inconsciente<sup>47</sup>. La Voluntad, en definitiva, no es ninguna entidad de carácter personal, es la «cosa en sí», que no sólo permanece como tal inaccesible para el conocimiento, sino que en ella tampoco se da conocimiento ni conciencia.

Llegamos con esto al último punto, al de la caracterización de la Voluntad como «Voluntad de vivir». A partir de lo anterior puede afirmarse ya algo: si la Voluntad es determinada como Voluntad de vivir, esto puede hacerse sólo con un carácter aproximativo, ya que la Voluntad es la «cosa en sí», por definición, incognoscible. ¿Qué sentido tiene, entonces, afirmar a la Voluntad como Voluntad de vivir? La Voluntad es tendencia hacia la vida, impulso de vida<sup>48</sup>, pero es un impulso que no apunta a ninguna meta. Porque no tiene límite, es «una aspiración sin término»<sup>49</sup>, un principio de constante actividad magmática sin legalidad alguna que no se dirige a la consecución de ningún fin predeterminado, no señala hacia ninguna dirección concreta; es, en suma, un impulso ciego, inconsciente<sup>50</sup>, en su acepción más literal, un «sinsentido».

¿En qué medida afecta todo esto al problema del irracionalismo, que es, en definitiva, nuestro tema?

La importancia de la diferencia en los planteamientos metafísicos de Schopenhauer y Unamuno para el tema del irracionalismo va a radicar, fundamentalmente, en el distinto nivel en el que, para cada uno de ellos, se zanja la cuestión del valor de la razón. Para Schopenhauer este tema se resuelve en un nivel anterior a aquel en el que se intenta determinar cuál sea la esencia de la realidad; es decir, cuando se llega al planteamiento del problema de qué constituye el «en sí» del mundo se ha dilucidado ya cuál es el ámbito de validez de la razón, de modo que ya no cabe hacerse cuestión de ninguna posible contraposición entre ésta y la Voluntad. En el pensamiento de Unamuno, en cambio, al carecer de aquel nivel profundo, se suscita el tema de la validez de la razón al mismo tiempo que la cuestión de qué constituya la esencia, apareciendo, entonces, una oposición entre las dos.

Así, para ambos, la esencia de lo real no es lo racional, y la razón se apoya, se erige, en consecuencia, sobre lo irracional<sup>51</sup>; pero, mientras que para Unamuno se establece a partir de aquí un antagonismo entre lo volitivo, lo vital y lo racional, lo inteligente<sup>52</sup>, para Schopenhauer no puede ser así, porque la razón no es, en definitiva, sino un producto,

<sup>47</sup> *O.c.*, II, E, cap. 19, vol. II/1, pág. 234.

<sup>48</sup> *O.c.*, II, E, cap. 28, vol. II/1, págs. 419-20.

<sup>49</sup> *O.c.*, II, 29, vol. I/1, pág. 217.

<sup>50</sup> *O.c.*, II, E, cap. 28, vol. II/1, pág. 420.

<sup>51</sup> STV págs. 131 y 304; *Cfr.* WWV, I, 10, vol. I/1, pág. 86; *O.c.*, II, 21, vol. I/1, pág. 155; *O.c.*, II, E, cap. 19, vol. II/1, pág. 234.

<sup>52</sup> STV págs. 161, 194, 199, 217, 236 y 242.

una derivación más de la Voluntad<sup>53</sup>, que mantiene constantemente, siempre y cuando opere adecuadamente, su continuidad con lo real<sup>54</sup>, no pudiendo entrar en contradicción con ello.

De este modo, para Unamuno la realidad aparece, en su fondo, no sólo como irracional, sino incluso como antirracional, porque razón y vida son dos fuerzas antagónicas que apuntan a lugares diferentes<sup>55</sup>. Para Schopenhauer, sin embargo, no tiene sentido plantearse la irracionalidad de la esencia, porque las limitaciones de la razón ya se han establecido con anterioridad, por una parte y, por otra y en última instancia, porque la razón, y el conocimiento en general, es una fuerza superficial<sup>56</sup>, que no se sitúa en el mismo plano que la esencia y, por tanto, no puede enfrentarse a ella. La razón es, para el alemán, en esencia también irracional y no puede, en definitiva, rebelarse contra aquello que constituye su esencia. La racionalidad no es, en último término, más que una forma de lo real, una forma más de enfrentarse a la vida, de vivir; es, en suma, una expresión más de la Voluntad de vivir.

Queda, pues, concluyendo, en común para los dos autores, que lo real no es, en toda su extensión, racional; que tampoco es racional la realidad en su esencia íntima, y que, por otro lado, la razón se construye, se alza, sobre irracionalidades.

#### LA RAZÓN EN EL CONOCIMIENTO

Los resultados obtenidos en el epígrafe anterior podemos considerar que, desde un cierto punto de vista, han consistido en la eliminación de la razón de aquellos ámbitos que le son ajenos. Si hay, empero, una esfera que aparezca como correspondiendo en propiedad a la razón, es ésta la del conocimiento. ¿Qué valor y qué significado otorgan Schopenhauer y Unamuno a la razón en el terreno cognoscitivo?, ¿qué clase de conocimiento representa y cómo opera?

Antes de intentar dar respuestas a estas cuestiones, nos gustaría hacer constar, empero, una precisión. En el pensamiento de Unamuno no nos encontramos realmente con una teorización propiamente dicha del concepto de razón. No ocurre lo mismo en el caso de Schopenhauer, en cuya filosofía hay una gnoseología clara y, dentro de ésta, una concepción bien determinada de lo que significa la razón. Como lo que aquí pretendemos llevar a cabo es un estudio comparativo de ambos autores y, además, no en torno al tema de la razón en sí, sino en cuanto que éste nos puede servir de guía para la comprensión de qué hay que entender por «irracionalismo», no consideramos necesario, y, acaso, tampoco fue-

<sup>53</sup> WWV, II, 21, vol. I/1, pág. 155.

<sup>54</sup> Cfr. WWV, II, 27, vol. I/1, págs. 203-4.

<sup>55</sup> STV pág. 241.

<sup>56</sup> Cfr. WWV, II, E, cap. 19, vol. II/1, pág. 234.

ra oportuno, realizar un desarrollo completo de la concepción de la razón de Schopenhauer. Nos vamos a limitar, por consiguiente, a ofrecer aquellos puntos en los que se pueda establecer una comparación entre ambos pensadores y que tengan interés para el problema del irracionalismo. Dicho esto, podemos proseguir.

Tanto en el caso del alemán como en el del español vamos a encontrarnos con una comprensión bastante tradicional de la razón: la razón es la facultad de los *conceptos*<sup>57</sup>, es decir, es la potencia cognoscitiva cuya operación consiste en la *elaboración* y el *manejo* de conceptos<sup>58</sup>. Si atendemos ahora a qué son los conceptos, obtendremos, de nuevo en continuidad con la tradición, que son aquellas entidades mentales que surgen como resultado de un proceso de *abstracción*<sup>59</sup>. El conocimiento de razón se identifica, pues, con el conocimiento conceptual y, en definitiva, con el *pensar*<sup>60</sup>, y los conceptos son *meras* abstracciones.

Simplemente de lo que hasta este momento hemos dicho puede derivarse ya un rasgo fundamental que es atribuido por Schopenhauer y Unamuno a la clase de conocimiento alcanzado mediante la razón: el conocimiento racional no es un conocimiento directo, inmediato, sino un conocimiento *secundario* y *reflejo*<sup>61</sup>. Porque, si abstraer es distinguir y destacar aquello que de común y, supuestamente, fundamental hay en una serie de realidades concretas e individuales, dejando de lado lo que de particular hay en cada una de ellas, para aunar todo ello en un nuevo contenido mental de carácter general, si los conceptos son puras abstracciones, esto es, entidades de este tipo, y la razón estriba tan sólo en la obtención y el operar con conceptos, el conocimiento racional, para poder tener lugar, ha de partir de una captación previa de esas realidades concretas e individuales<sup>62</sup>. El conocimiento de razón es, por tanto, un conocimiento *derivado*, pues aquélla no puede funcionar legítimamente de forma absoluta, es decir, de un modo independiente y apoyándose por entero en sí misma, puesto que, de esta manera, únicamente nos ofrecería unos conceptos vacíos, sin referencia alguna a la realidad, y, en definitiva, ficticios<sup>63</sup>.

---

<sup>57</sup> Unamuno va a hablar indistintamente de los «conceptos» o las «ideas» como los «instrumentos» de la razón. Sin embargo, puesto que en Schopenhauer tienen las «Ideas» un significado muy específico y claramente diferente del de los conceptos, —circunstancia sobre la que el filósofo alemán no se cansa de insistir—, consideramos conveniente, por mor de la claridad, utilizar siempre el término «concepto» para referirnos, tanto en el caso de Schopenhauer como en el de Unamuno, a los contenidos mentales propios de la razón.

<sup>58</sup> Cfr. STV págs. 233, 287 y 317; VW, V, 26, pág. 113; WWV, I, 8, vol. I/1, pág. 71.

<sup>59</sup> Cfr. STV pág. 127; VW, V, 26, págs. 113-4; WWV, I, 9, vol. I/1, págs. 73-75.

<sup>60</sup> STV pág. 152; VW, V, 27, pág. 117.

<sup>61</sup> STV págs. 149 y 152; WWV, I, 8, vol. I/1, págs. 66-9.

<sup>62</sup> STV pág. 305; WWV, I, 8, vol. I/1, pág. 66.

<sup>63</sup> Cfr. STV págs. 127, 213, 250 y 287-8; VW, V, 34, págs. 128-140; WWV, I, 7, vol. I/1, págs. 55-6.

Nos hallamos, así, ante un nuevo sentido de la afirmación de que la razón no se levanta sino sobre lo irracional: el conocimiento racional tiene que fundamentarse, si quiere seguir mereciendo tal título, sobre un conocimiento primario de carácter irracional, pues no está mediado por la razón, que se identifica, para nuestros dos pensadores, en último término, con la *percepción*<sup>64</sup>. En caso contrario, lo que nos daría sería simplemente algo por entero arbitrario, que no tendría por qué corresponderse en nada con la realidad, sobre la que asegura, sin embargo, ofrecer información.

Esta forma de entender la razón y su funcionamiento tiene todavía, no obstante, un significado más profundo en relación con la valoración del conocimiento obtenido por medio de ella. Para estos dos pensadores —lo que está claramente afirmado por Schopenhauer<sup>65</sup>, quedando solamente implícito en el caso de Unamuno—, la razón no supone, realmente, un auténtico conocimiento en su sentido más propio; a saber, no aporta, de hecho, ninguna nueva información al sujeto cognoscente, sino que tan sólo sistematiza, ordena, «hace manejable», la verdadera *aprehensión de la realidad que se realiza en una forma de conocimiento previa, en la percepción*<sup>66</sup>, que es, en rigor, el auténtico conocimiento. La razón apunta a la *ciencia*, que es un conocimiento dirigido al conocimiento<sup>67</sup>; es en definitiva, *reflexión*, un conocer del conocer<sup>68</sup>.

Pero, aún más: no es sólo que la razón sea una potencia cognoscitiva de segundo orden, que el conocimiento racional, que únicamente puede ser comprendido como tal en un sentido lato, sea un conocimiento «de segunda mano» que tiene que basarse y mantener constante su referencia a un conocimiento primario y fundamental, sino que, en el proceso de abstracción que conduce a los conceptos, las realidades concretas e individuales de las que se tomó conciencia en una captación originaria pierden su auténtica realidad, su «vitalidad»<sup>69</sup>. La razón esquematiza, petrifica, aniquila y «mata», en última instancia, la realidad tal y como tiene existencia en los individuos<sup>70</sup>; la razón analiza lo real, disolviéndolo en una multiplicidad de notas sin contenido concreto<sup>71</sup> y elimina, de este modo, en cada ser los caracteres particulares que le hacen ser precisamente lo que es, que le confieren una realidad propia<sup>72</sup>, ofreciendo

<sup>64</sup> STV pág. 305; WWV, I, 10, vol. I/1, pág. 86.

<sup>65</sup> Cfr. *O.c.*, I, 6, vol. I/1, pág. 51; *O.c.*, I, 12, vol. I/1, pág. 92.

<sup>66</sup> STV, pág. 305; VW, V, 27, pág. 116; WWV, I, 12, vol. I/1, págs. 89-90.

<sup>67</sup> STV, pág. 142; VW, V, 27, págs. 117-8; WWV, I, 10, vol. I/1, págs. 86-7.

<sup>68</sup> STV págs. 149 y 152; VW, V, 27, pág. 117; WWV, I, 8, vol. I/1, págs. 66-8.

<sup>69</sup> STV, págs. 217-8 y 305; WWV, I, 8, vol. I/1, págs. 66-7.

<sup>70</sup> STV, págs. 127, 312, 217-8, 287-8, 290 y 293; VW, V, 26, págs. 114-5; *O.c.*, V, 27, pág. 116; WWV, I, 8, vol. I/1, págs. 66-7; *O.c.*, I, 12, vol. I/1, pág. 94; *O.c.*, I, E, cap. 6, vol. II/1, pág. 78.

<sup>71</sup> STV pág. 305; WWV, I, 9, vol. I/1, págs. 74-5; *O.c.*, I, 10, vol. I/1, pág. 86; *O.c.*, I, 13, vol. I/1, pág. 98.

<sup>72</sup> STV, págs. 127, 217 y 268; I, 13, vol. I/1, pág. 98.

a cambio una *definición* que trueca lo *real* en lo *lógico* como su sucedáneo<sup>73</sup>, la *realidad* en la mera *verdad*<sup>74</sup>.

De todo esto se desprende una valoración de lo concreto e individual frente a lo abstracto y general. Sólo lo concreto, el individuo, posee, para ambos autores, auténtico carácter de realidad; lo abstracto, el concepto general en el que se pretende captar lo que de esencial hay en los individuos, destruye, anula, lo que en ellos hay de más real. En este punto, empero, se va a abrir, de nuevo, una vía de divergencia entre Unamuno y Schopenhauer.

Para este último, los individuos significan lo real frente a lo general abstracto. Sin embargo, en primer lugar, como ya hemos visto, los seres individuales no son lo real en su sentido más auténtico: los individuos no suponen la verdadera realidad, la realidad profunda, originaria y esencial, que sólo lo es la Voluntad única y unitaria, común, en tanto que en ella radica su esencia, a todo lo existente; frente a ella los individuos son sólo realidades derivadas y secundarias, simples objetivaciones de ella, que poseen, en definitiva, una existencia tan sólo relativa, ilusoria, una realidad que no es auténtica ni esencial. Pero, además, en segundo lugar, si los seres individuales presentan una superioridad en su condición de realidades, pese a ser siempre realidades no esenciales, frente a los conceptos como generalidades abstractas, no va a ocurrir lo mismo frente a toda entidad de carácter general; no sucederá esto, en concreto, en comparación con lo que Schopenhauer va a denominar *Ideas*.

Las Ideas representan para el filósofo alemán, al igual que los conceptos, una generalidad; pero no una generalidad lograda discursivamente, abstracta y, en suma, arbitraria, sino una generalidad determinada y necesaria<sup>75</sup>. Los conceptos son los «*universalia post rem*», las Ideas, los «*universalia ante rem*»<sup>76</sup>; esto es, las Ideas suponen un nivel intermedio entre la Voluntad y los seres individuales, son la «especie eterna de las cosas»<sup>77</sup>, la unidad originaria de una multiplicidad, que después se rompe, se fragmenta en una pluralidad de individuos particulares<sup>78</sup>. La Idea expresa una generalidad, pero una generalidad que es, en definitiva, esencial, porque contiene lo que es esencial por derecho propio —si bien sólo lo esencial como objeto, sin que esto deba ser identificado inmediatamente con la Voluntad<sup>79</sup>—, en los seres individuales<sup>80</sup>; es el eslabón entre la Voluntad, esencia única, y éstos<sup>81</sup>.

<sup>73</sup> STV págs. 127, 131, 287, 295 y 415.

<sup>74</sup> Cfr. STV, págs. 231-2; WWV, I, 5, vol. I/1, págs. 42-44.

<sup>75</sup> Cfr. *O.c.*, III, 49, vol. I/1, pág. 296.

<sup>76</sup> *O.c.*, III, E, cap. 29 vol. II/2, pág. 434.

<sup>77</sup> *L.c.*, págs. 432-3.

<sup>78</sup> *O.c.*, III, 49, vol. I/1, pág. 297.

<sup>79</sup> Cfr. *O.c.*, III, E, cap. 29, vol. II/2, págs. 432-3.

<sup>80</sup> *L.c.*, pág. 432.

<sup>81</sup> Cfr. *L.c.*, págs. 432-4.

Esta primacía de lo general, en tanto que esto se identifica con la Idea, frente a lo individual ha de ser, no obstante, matizada. Para Schopenhauer va a darse una gradación, una jerarquía entre las distintas Ideas, que va desde las fuerzas más elementales de la naturaleza hasta los seres más complejos y desarrollados<sup>82</sup>. En esta escala se parte, por consiguiente, de aquello que es más común, más indeterminado, más general, hasta alcanzar los seres con una individualidad más acentuada<sup>83</sup>, llegando a afirmar Schopenhauer que, en el género humano, cada hombre, cada persona es, de alguna manera, dada la acusada individualidad que presentan todos ellos, una Idea<sup>84</sup>. Así pues, la Idea más elevada es aquella que expresa la esencia de la realidad objetivada más individualizada<sup>85</sup>. De este modo, mientras nos mantengamos en la esfera de la representación, de los objetos, lo individual sigue conservando de alguna forma su supremacía.

Por lo que respecta a Unamuno, la afirmación de lo individual como real va a mantenerse sin matizaciones. La realidad está para el español, como ya hemos señalado, directamente en los individuos y, si éstos han de ceder su puesto será tan sólo ante las personas, por cuanto éstas suponen la individualidad elevada a su máxima potencia.

Y es que la individualidad sin más sigue teniendo para Unamuno un carácter en cierto sentido abstracto, hace referencia a una extensión, a una indeterminación, presenta una índole todavía negativa<sup>86</sup>. La personalidad es, por contra, algo pleno de contenidos, enteramente positivo, afirmación de una esencia<sup>87</sup>. Lo individual supone, de alguna manera, algo concreto todavía indeterminado; lo personal, lo concreto en su perfecta concreción, porque es lo individual diferencial<sup>88</sup>, lo individual con conciencia de sí<sup>89</sup>.

Hasta el momento, parecen deducirse, según todo lo que hemos expuesto, tan sólo aspectos negativos en la consideración que de la razón tienen tanto Schopenhauer como Unamuno. ¿No podrá afirmarse, sin embargo, también algo positivo de ella desde el pensamiento de nuestros dos autores?

## HOMBRE Y RAZÓN

Desde todo lo desarrollado en los epígrafes anteriores puede concluirse ya que la esencia del ser humano no la va a constituir la razón,

---

<sup>82</sup> Cfr. *O.c.*, II, 25, vol. I/1, págs. 175-7.

<sup>83</sup> Cfr. *O.c.*, II, 26, vol. I/1, págs. 178-9.

<sup>84</sup> *O.c.*, II, 28, vol. I/1, pág. 211.

<sup>85</sup> *L.c.*, pág. 205.

<sup>86</sup> STV, pág. 298.

<sup>87</sup> *Ibidem.*

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> *Ibidem.*

sino que aquélla va a encontrarse, como sucede en todo lo existente, en el elemento volitivo, en la voluntad <sup>90</sup>. No obstante, la razón se ha determinado como algo que corresponde específicamente al hombre y, consecuentemente, parece preciso analizar qué papel representa ella en la vida del ser humano, si se pretende llevar a cabo una evaluación del significado de la racionalidad y el irracionalismo.

Lo primero que hay que señalar a este respecto es que, si la razón supone algo secundario —afirmación que, con posterioridad, habremos de matizar— en el ser humano, esta situación la comparte con todo el conocimiento en general. La voluntad, lo afectivo, el sentimiento, es lo primero y originario también en el hombre y, frente a ello, el conocimiento, y, como parte de él, la razón, es tan sólo lo derivado y secundario <sup>91</sup>. Pero, ahora, «derivado», ¿en qué sentido?; porque ya no nos estamos refiriendo a las relaciones de las potencias cognoscitivas con una hipotética esencia que subyace a todo lo existente, ni tampoco hablamos de las relaciones de prelación de dos formas diferentes de conocimiento.

La mejor respuesta a esta cuestión creemos que se halla en el retruécano que realiza Unamuno a partir del viejo aforismo latino «*nihil volitum quin praecognitum*», convirtiéndolo en «*nihil cognitum quin praevolitum*» <sup>92</sup>; o, esta vez en palabras de Schopenhauer, es la voluntad del individuo la que «pone en marcha» el proceso cognoscitivo, «impulsando al intelecto conforme al interés» <sup>93</sup>. Es decir, el querer es algo previo al conocer y es únicamente la voluntad quien activa el conocimiento: aquélla es el motor de éste. El conocimiento no es, pues, un puro conocer por conocer con un mero fin especulativo, sino que tiende a un fin práctico <sup>94</sup> y podemos decir que sólo conocemos lo que nos interesa.

El conocimiento poseerá, así, para nuestros dos pensadores, a fin de cuentas, un sentido originariamente vital, un valor para la vida, puede afirmarse, incluso, que un carácter eminentemente supervivencial: conocemos porque nos es necesario para vivir y conocemos aquello que nos es necesario para vivir <sup>95</sup>; detrás del conocimiento se esconde siempre la voluntad de vivir, de ser <sup>96</sup>. ¿Qué valor tendrá, entonces, el conocimiento racional, en concreto, para la vida?, ¿qué sentido tiene la posesión de la razón por el hombre?

Si hay dos definiciones clásicas del ser humano, éstas son aquella que le caracteriza como un «animal racional» y aquella en que es determinado como un «animal social». La definición, si bien no nos puede

<sup>90</sup> *O.c.*, pág. 276; WWV, II, 21, vol. I/1, pág. 154.

<sup>91</sup> STV pág. 304; WWV, II, E, cap. 19, vol. II/1, pág. 234.

<sup>92</sup> STV págs. 241 y 265.

<sup>93</sup> VW, VII, 44, pág. 163.

<sup>94</sup> STV, págs. 141-2; WWV, II, E, cap. 19, págs. 238-243.

<sup>95</sup> *Cfr.* STV, págs. 148-52; WWV, II, E, cap. 19, pág. 238.

<sup>96</sup> *O.c.*, II, 27, vol. I/1, pág. 204.

dar la esencia de una realidad, puesto que está construida con conceptos y, por ello, lo que en ella queda expresado no es ningún ser concreto y efectivamente existente, sí nos ofrece en cierta medida aquello que distingue específicamente a un ser. De este modo, si la razón no constituye la esencia del hombre, aquello que le hace ser, sí representa aquello que constituye al hombre como tal hombre, como ser específicamente humano —aunque incluso esto sea puesto en duda por Unamuno en alguna ocasión<sup>97</sup>, no así por Schopenhauer, que acepta claramente la razón como rasgo distintivo del hombre<sup>98</sup>, matizando, eso sí, el valor que haya de concedérsele a esta afirmación por tratarse precisamente de una definición<sup>99</sup>—, y esto, para nuestros dos autores, va a estar indisolublemente ligado a lo social. Es decir, que, para Schopenhauer y Unamuno, aquellas dos definiciones vienen a expresar lo mismo, se da una reciprocidad entre lo racional y lo social. El lazo de unión, el eslabón entre ambos va a dispensarlo el lenguaje, la palabra.

En primer lugar, aquello que expresa la palabra es el pensamiento, el conocimiento racional, el concepto<sup>100</sup>. El lenguaje no se reduce a meros nombres propios con referencias concretas, sino que, fundamentalmente, tiene la capacidad de atesorar significaciones generales. El individuo, lo irracional, es, realmente, inefable<sup>101</sup>.

Esta capacidad de ser expresados por las palabras, esta relación inmediata entre palabra y concepto, va a deducirse, en el caso de Schopenhauer, de un carácter propio de los conceptos, que es, además, el que les confiere todo su valor. Para el filósofo alemán, el valor primordial de los conceptos estriba en su capacidad de sustraerse a la sujeción al momento presente, de liberarse del poder del tiempo<sup>102</sup>, proyectándose hacia el futuro y hacia el pasado<sup>103</sup>. El concepto, en definitiva, permite «fijar» y «conservar» el conocimiento<sup>104</sup>.

De aquí se van a derivar unas relaciones de alguna manera inversas en el caso de Schopenhauer a las que considera Unamuno establecidas entre palabra y concepto. Para el español, la razón tiene su origen en el lenguaje<sup>105</sup>; éste es, por tanto, previo a aquélla. Para el alemán, sin embargo, si bien el lenguaje es el «instrumento necesario» de la razón<sup>106</sup> y ésta necesita de aquél para poder desarrollarse<sup>107</sup>, la razón es algo ante-

<sup>97</sup> STV, pág. 129.

<sup>98</sup> Por ejemplo, WWV, I, 8, vol. I/1, págs. 67-8.

<sup>99</sup> Cfr. WWV, II, E, cap. 18, vol. II/1, págs. 232-3.

<sup>100</sup> STV, pág. 152; VW, V, 26, pág. 115; WWV, I, 11, vol. I/1, pág. 88; O.c., I, E, cap. 6, vol. II/1, pág. 77.

<sup>101</sup> Cfr. STV, pág. 382; *Parerga und Paralipomena*, parágrafo 311, vol. II/2, pág. 636.

<sup>102</sup> WWV, I, E, cap. 6, vol. II/1, pág. 77.

<sup>103</sup> Cfr. O.c., I, 8, vol. I/1, pág. 68.

<sup>104</sup> O.c., I, 6, vol. I/1, pág. 51; O.c., I, 12, vol. I/1, pág. 92.

<sup>105</sup> STV pág. 152.

<sup>106</sup> WWV, I, 8, vol. I/1, pág. 69.

<sup>107</sup> VW, V, 26, pág. 116.

rior, es ella la que posibilita, como la forma de conocer poseía *a priori* por el sujeto que es, el lenguaje.

En ambos casos, empero, la conexión entre palabra y concepto va a conducir a que el conocimiento tenga que ser formulado, por fuerza, racionalmente <sup>108</sup>. Porque sólo de esta manera resulta manejable, por una parte, y transmisible, comunicable, por otra, el conocimiento <sup>109</sup>. Y es así como el lenguaje enlaza la razón con lo social.

De nuevo aquí, sin embargo, se darán estas relaciones en un sentido inverso en el caso de Unamuno y en el de Schopenhauer. Para el pensador español, el lenguaje surge de las necesidades de comunicación planteadas por la vida en sociedad y es, por consiguiente, de la sociedad de donde «brota» la razón <sup>110</sup>. En la filosofía del teutón, en cambio, al concedérsele al concepto un valor en sí mismo, es éste, en primera instancia, el que hace posible la sociedad, puesto que es él el que abre la posibilidad de «toda actividad sostenida, ensamblada y sistemática» <sup>111</sup>, y, por tanto, de toda actividad colectiva <sup>112</sup>, aunque esto no debe conducirnos a identificar la razón como el motor de la vida en comunidad.

Y es que, esta vez tanto para el alemán como para el español, es, en cierto sentido, este carácter social de la razón lo que permite preservar una determinada validez para ésta. Si cada ser humano pensara con unos conceptos exclusivamente propios, se impediría toda comunicación y se eliminaría todo posible valor de la razón. Pero los conceptos son patrimonio compartido de una sociedad <sup>113</sup>, y es así como se salvan de una total arbitrariedad.

Las pretensiones de este artículo han sido, desde el principio, modestas. No hemos intentado en ningún momento llevar a cabo un análisis sistemático y en profundidad de los pensamientos de Schopenhauer y Unamuno, ni de la totalidad las relaciones que se puedan establecer entre ambos, ni siquiera en torno al tema de la valoración de la razón y el irracionalismo. Este artículo ha sido siempre, muy al contrario, por «vocación», esquemático e, incluso, en cierta medida, aporético, por cuanto lo que perseguíamos era, fundamentalmente, poner una serie de cuestiones «sobre la mesa». Nos gustaría, sin embargo, presentar como cierre algunas conclusiones de carácter muy general.

En primer lugar, creemos que puede deducirse de lo expuesto una conclusión con un sentido muy amplio para el irracionalismo: que al irracionalismo no hay que identificarlo necesariamente con un «todo vale», sino que su significado consiste primordialmente en una conside-

<sup>108</sup> Cfr. STV pág. 241; WWV, I, E, cap. 6, vol. I/1, págs. 77-8.

<sup>109</sup> Cfr. STV pág. 152; WWV, I, E, cap. 6, vol. II/1, págs. 77-82.

<sup>110</sup> STV pág. 152.

<sup>111</sup> WWV, I, 12, vol. I/1, pág. 69.

<sup>112</sup> L.c., pág. 93.

<sup>113</sup> Cfr. STV, págs. 218, 283 y 380.

ración de la realidad en la que el núcleo y el fundamento de ésta no se halla en la razón, y, por consiguiente, en la que la realidad no aparece como penetrada de racionalidad a cada paso. Lo que el irracionalismo persigue, en principio, es «poner a la razón en su sitio».

Si atendemos ahora a lo que pueda sacarse en conclusión de la comparación, en concreto, entre Schopenhauer y Unamuno, veremos cómo, no sólo una concepción irracionalista no implica por fuerza la negación de todo valor a la razón, sino que, incluso, un irracionalismo más radical no conduce por necesidad a una menor valoración de la razón.

El irracionalismo, tanto de Unamuno como de Schopenhauer, pasa por tres niveles. Estos son, siguiendo un orden de más superficial a más profundo, primero, la *determinación del conocimiento de razón como un conocimiento secundario* que, además, nos aleja de la realidad; segundo, el descubrimiento de que el conocimiento en general, quedando incluido en ello, por tanto, la razón, es algo derivado, incluso en el ser humano; por último, la consideración de que en la esencia, en el fondo de la realidad, *no se encuentra la razón, sino que aquélla presenta unos caracteres que, en cierto modo, la oponen a ésta.*

En este último nivel, lo que Schopenhauer nos presenta como la esencia de la realidad está, en un principio, mucho más alejado de la razón y la racionalidad que aquello que nos propone Unamuno. Sin embargo, o tal vez precisamente por esto, para el español se establecerá una oposición mucho mayor entre razón y realidad que para el alemán, que sabrá, además, reconocer un valor en sí misma para la razón.

Y es que concebir la realidad de fondo como irracional no significa que tenga que considerarse a la razón como algo «extraño» a la realidad misma. La adjudicación de un carácter irracional a lo real en su intimidad a lo que apunta es, por el contrario, a que la misma razón se apoya sobre la irracionalidad; no significa negar la continuidad de la razón con la realidad, ni rechazar para aquélla todo valor como conocimiento, sino, acaso, simplemente, reconocer que la razón no puede alcanzar a *conocer y comprender toda la realidad, porque el hombre, su poseedor, no es más que una pequeña parte de ella.*

Ana Isabel RÁBADE OBRADÓ