



## Centro de Estudios Paideia/Politeia RELEED TEXTOS FUNDAMENTALES

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Sesión Sábado 25 de Abril – 9.30 a 13 horas

Lector: Ramón Eduardo Ruiz Pesce

Fecha tope para entregar críticas/Cuestiones/Comentarios: Lunes 20 Abril

Autor: **Miguel de Unamuno**

Texto: *El sentimiento trágico de la vida*

### I.- Ubicación en el plan de investigación

**República, Escuela y Democracia**  
*- Paideia/Politeia del Homo Sapiens-Amans al Homo Patiens-Amans*

**I.- Cuestiones Fundamentales de la *Antropología Política***

...

### Cuestión 4: Símbolos Existenciales: ¿Quiénes somos?

- Amor y Muerte. Los extremos de nuestra existencia personal

1. Franz Rosenzweig. *La Estrella de la Redención*
2. **Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida***
3. Romano Guardini. *La muerte de Sócrates*
4. Emmanuel Levinas. *Entre Nosotros*
5. Alain Finkielkraut. *La Sabiduría del Amor*



---oOo---

**Informe de Lectura de la obra:**  
*Del sentimiento trágico de la vida*

**Autor: Miguel de Unamuno**

Lector: Ramón Eduardo Ruiz Pesce

Lugar: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales – 25 de Mayo 471

Día y hora: Sábado 24 de Abril de 2009 – De 9.30 a 13 horas (Primera Parte)

**I N D I C E**

**Primera Parte**

**I.- *Sentimiento trágico de la vida: El contexto “de carne y hueso”***

A.- Contexto de carne y hueso de su biografía *histórico-política*

B.- Contexto de carne y hueso de su biografía *filosófica*

b.1.- Unamuno u Ortega y Gasset. Verbigracia: San Juan de la Cruz o Renato Descartes; sujeto amante o sujeto pensante

b.2.- La *metafísica religiosa y poética* de Don Miguel de Unamuno según María Zambrano

C.- Miguel de Unamuno: Filosofía, Tragedia y Cristianismo

c.1.- ¿Para qué filosofar? Para vivir, para nada más

c.2.- La crisis del 97, *memento mori* y tragedia de la existencia

c.3.- *Intrahistoria quijotesca* o “idolatría del progresismo”

c.4.- Filosofía y Religión: La tragedia de la existencia según Unamuno

**Segunda Parte**

**II.- *Sentimiento trágico de la vida: El texto de “carne y hueso”***

A.- El hombre de carne y hueso y el hambre de inmortalidad

B.- La esencia del catolicismo y la disolución racional

C.- En el fondo del abismo: amor, dolor, compasión y personalidad



D.- De Dios a Dios: fe, esperanza y caridad

E.- Religión, mitología y apocatástasis: el problema práctico

F.- Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea

“Dime quién soy’, es la pregunta de Unamuno...  
‘Quién soy’, esta es la verdadera y mortal duda”  
María Zambrano<sup>1</sup>

## I.- Sentimiento trágico de la vida: El contexto “de carne y hueso”

### A.- Contexto carne y hueso de su biografía *histórico-política*

1. Don Miguel de Unamuno es un polemista inmortal. Como el Cid campeador, legendariamente, sigue librando su buen combate desde su inmortal Salamanca, por los campos de Castilla, o en nuestras tierras, las tierras de sus hermanos iberoamericanos. Hoy, en los albores del Siglo XXI, seguimos librando batallas para honrar (o deshonrar) la deuda que tenemos los hombres todos respecto del Quijotismo inmortal de *su* filosofía. (**Critica semántica: el “su” en cursiva obedece a la imposibilidad de “encasillarlo” como filósofo. Unamuno, en su genio creador, fue un escritor total, metido a ensayista, poeta, novelista, dramaturgo, político, místico, hereje. En palabras de Fernando Savater, en el prólogo a la obra de exposición, editada por Altaya, dice: “Un metomentodo, cuyo vigor e interés estriba precisamente en no querer resignarse a hacer algo como es debido, es decir, exclusivamente...”**)
2. ¿Honrar su memoria? Créase o no, hoy, más de setenta años después de su muerte, España –o alguna España, al menos- no honra a Miguel de Unamuno como debiera. Es lo que ha mostrado recientemente, de un modo lúcido y apasionado, un escritor argentino -Albino Gómez- al evocar que don Miguel, el pensador liberal y joven rector de la Universidad de Salamanca, terminó despojado de su cargo por el franquismo en el poder, y no fue rehabilitado *post mortem* ni siquiera como concejal del Ayuntamiento, debido a las presiones políticas del Partido Popular de Aznar sobre los socialistas de Zapatero.
3. Con verdadera sorpresa, dice Albino Gómez, nos enteramos que Miguel de Unamuno (1864-1936) no fue rehabilitado como concejal del Ayuntamiento de Salamanca, del que había sido despojado por la dictadura franquista, por la completa oposición del Partido Popular –presidido entonces por Aznar-, que cuenta allí con mayoría absoluta.<sup>2</sup> Don Miguel se había presentado como candidato a concejal por la conjunción republicano-socialista para las elecciones del 12 de abril de 1931. Es elegido y el 14 de Abril proclama la República en Salamanca; el filósofo declaraba entonces que comienza “una nueva era y termina una dinastía que nos ha empobrecido, envilecido y

<sup>1</sup> María Zambrano; *Unamuno*; Barcelona, 2004, pg. 92

<sup>2</sup> Albino Gómez; “70 años después, España no honra a Miguel de Unamuno”; Diario Perfil, Buenos Aires, 14 de enero de 2007, Sección “El Observador”, pp. 14-15



entontecido”. **(Comentario: no se entiende la futilidad de los “reconocimientos” cuando la tradición y la institución van de contramano de la revolución y/o subversión de las ideas unamunianas. En tanto que –desde nuestro leal saber y entender- se puede inferir que Don Miguel tenía la mirada puesta en el futuro. Resulta baladí, entonces, y cuando no una “hipocresía ontológica”, que las instituciones retro-traigan amonestaciones y estigmas que lesionaron al hombre de carne y hueso. Por lo tanto, para los estudiosos y educadores sólo amerita la memoria y el perdón que desbrocen el camino hacia un auténtico pluralismo de las ideas y por añadidura de las vidas).**

4. En 1901 el joven Unamuno es nombrado rector de la Universidad de Salamanca; y en 1914 el ministro de Instrucción Pública lo destituye del rectorado “por razones políticas”, convirtiéndolo en mártir de la oposición liberal. En 1920 es elegido por sus compañeros de claustro decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Y, por otra parte, es condenado a dieciséis años de prisión por injurias al rey, pero la sentencia no llegó a cumplirse. En 1921 es nombrado vicerrector, pero sus persistentes ataques al rey y al entonces dictador Primo de Rivera hacen que éste lo destituya nuevamente y lo destierre a Fuerteventura en 1924, **y de allí París y Hendaya**. Estos avatares dan cabal testimonio de su colaboración por la causa de la República Española. Ésta hace justicia reponiéndolo en el cargo de rector de la universidad salmantina. Se presenta a elecciones a Cortes y es elegido diputado como independiente por la candidatura de la conjunción republicano-socialista.<sup>3</sup> Sin embargo, dice Albino Gómez, el escritor e intelectual que en 1931 había dicho –con toda razón- que él había contribuido más que ningún otro español –con su pluma, con su oposición al rey y al dictador, con su exilio...- al advenimiento de la República, empieza a desencantarse. En 1933 decide no presentarse a la reelección. En 1935 es nombrado ciudadano de honor de la República. Pero, fruto de su desencanto, su temple polémico sale al cruce con sonoras críticas a la reforma agraria, a la política religiosa, a la clase política, al gobierno republicano, a Azaña...
5. En ese contexto, quizá, se pueda comprender que al iniciarse la Guerra Civil en 1936, año en que habría de morir, don Miguel apoyara a esos militares rebeldes alzados en los que quiso ver a un conjunto de regeneracionistas<sup>4</sup> autoritarios (de su España, que siempre le dolió), dispuestos a encauzar a la deriva del país. No obstante lo cual, ese entusiasmo precipitado por la sublevación de los “nacionales” se tornó pronto en desencanto, especialmente ante el cariz que toma la represión en Salamanca. A principios de octubre, Unamuno visitó a Franco en el palacio episcopal para suplicar inútilmente clemencia para sus amigos presos; pero ya entonces se arrepiente públicamente de su apoyo a la sublevación. Y entonces se dio la famosa escena que pinta de cuerpo entero al inmortal hombre de carne y hueso, don Miguel de Unamuno. Durante los actos de celebración del Día de la Raza, el 12 de octubre de 1936, en el paraninfo de la universidad salmantina, tras una serie de discursos atacando a la “anti-España”, Unamuno criticó duramente la rebelión liderada por Franco, sentenciando al final: “*Venceréis, pero no*

<sup>3</sup> Más adelante incursionaremos en los avatares del socialismo unamuniano.

<sup>4</sup> El “regeneracionismo” expresa **(completar en qué consiste)**



*convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta; pero no convenceréis, porque convencer significa persuadir*". Brutalmente le contesta el general "nacional" José Millán-Astray (quien sentía una profunda enemistad por Unamuno, que lo había acusado inopinadamente de corrupto), gritando: "A mí la Legión"; "viva la muerte" (lema de la Legión) y "abajo la inteligencia". Unamuno contesta: "viva la vida", casi un insulto a la Legión.

6. "Viva la vida" puede ser la cifra y símbolo del "hambre de inmortalidad" de "todo hombre de carne y hueso"; de allí se puede conjeturar que vivir la vida es una buena clave de lectura para el texto *Del sentimiento trágico de la vida*; además de ser una consecuencia de su filosofía. Antes de proseguir con esta introducción histórico-política al libro que nos ocupa, recojamos unas últimas anotaciones de Albino Gómez, quien brinda su aproximación personal e intelectual a la vida/obra mayor de Unamuno, que el escritor y diplomático argentino leyó cuando tenía dieciocho años, es decir "cuando, tal vez por la edad, uno adhiere a algo o a alguien de una manera total, o lo rechaza del todo. Obviamente yo –dice Gómez- adherí de manera absoluta a ese extraordinario pensador y mi admiración intelectual por él no menguó a pesar del paso de las décadas, (y) de todo lo vivido y leído desde entonces". Y recomienda convencido que esos textos unamunianos, *Vida de Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*, deberían ser de lectura, si no obligatoria, al menos muy recomendada a los jóvenes en el último año de la enseñanza secundaria, como una escuela de autenticidad de vida, de integridad ética y de pensamiento. **(Comentario: por esas paradojas que tienen "lo instituido" cabe recordar que "Del sentimiento trágico de la vida" y "Agonía del cristianismo" fueron declarados heréticos por poner en cuestión la existencia de Dios e inscriptos en el Index Librorum Prohibitorum". A los dos libros mencionados sugeridos por Gómez añadiría un tercero: "San Manuel Bueno, mártir").**
7. Entre valiosos estudios sobre Unamuno, Gómez destaca "el excepcional trabajo *El drama religioso de Unamuno* del padre Hernán Benítez<sup>5</sup>, quien tenía la prevención al comenzar ese estudio que se las iba a ver con un masón redomado, con un sofista de peligro, con un nihilista solapado... pero, a medida que avanzaba, se fue persuadiendo de que la verdad era todo lo contrario. Este energúmeno español –como lo llamaba Ortega y Gasset-, "pese a sus bramidos y pataleos, en el fondo era un niño, sólo un niño, cuyo corazón moría de miedo de morir y cuya despabilada inteligencia ardía en ganas locas de verle las tripas a Dios, como otros niños se las querían ver al osito de raso".<sup>6</sup>
8. Nuestro polemista inmortal fue un "filósofo de combate", dice Gómez, que decía que su obra consistía en "quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la afirmación... es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes". De lo cual el articulista sostiene que don Miguel supo desde su juventud que su filosofía no sería escéptica ni dogmática y que respondería, ante todo, a un método de cuestionamiento que pondría en la vida el valor supremo. Nuevamente se resalta aquí el "viva la vida" como la clave hermenéutica "de carne y hueso" de la vida/obra unamuniana. Y, además, en

<sup>5</sup> Un jesuita allegado al matrimonio de Juan Domingo y Eva Perón.

<sup>6</sup> Albino Gómez; op.cit., pg. 15



lugar de avalar la razón, Unamuno legitimó el dolor existencial de la duda; y, como veremos luego más circunstanciadamente, desde el punto de vista “epistemológico” nuestro autor atribuía a la cuestión de la verdad una condición pragmática: “Verdad –decía- es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma. ¿Y qué es creer algo de todo corazón y con toda el alma? Obrar conforme a ello...”<sup>7</sup>

## B.- Contexto de su biografía *filosófica*: Filosofía, Mística y Tragedia

### b.1.- Unamuno u Ortega y Gasset. Verbigracia: San Juan de la Cruz o Renato Descartes; sujeto amante o sujeto pensante

1. En otro lugar he aludido a la áspera confrontación entre don Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset<sup>8</sup>; **(Comentario: junto a Ortega y Gasset como adversario referencial de Unamuno, cabe añadir a Eugenio D’Ors, éste último no en discordia sino para la discordia; éstos dos son laicos en todo sentido a diferencia de la temática explícitamente impregnada de religión en Unamuno)** y considero pertinente evocar nuevamente esa disputa en este momento para dar cabal cuenta de esta trama del contexto de la biografía filosófica unamuniana. De una forma contundente y clara ese enfrentamiento entre Ortega y Unamuno fue expuesto tempranamente en una revista cubana en los años 50, texto que reproducimos *in extenso*. Allí se relata lo siguiente:

- “Unamuno y Ortega divergían fundamentalmente en cuatro puntos: *el personalismo, la poesía, España y la mística*. Cuatro temas eternos –dice Diéguez, el autor-.
- Los comienzos de la polémica datan de las cartas cruzadas entre Unamuno y Ortega cuando todavía éste era sólo un principiante. Don Miguel reproduce dos de estas cartas en uno de sus ensayos sobre la juventud, y quien las lea descubrirá en seguida las «pullas» que en ellas desliza Ortega contra el imperio del «ego» (*personalista*) en Unamuno y sus contemporáneos. El joven Ortega y Gasset se declaraba partidario de la objetividad en todo, porque según declaraba en su ensayo sobre Renán, no concibe «*que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas*»; mientras que Unamuno había postulado su *firme creencia* «*en los hombres antes que las ideas*», marcando la ruta auténtica de la subjetividad.
- En lo que respecta a *España* la visión de Ortega es totalmente negativa, sólo ve en ella el lado de «sombra, estulticia e incapacidad». Le señala un camino de salvación: Europa. Unamuno comentaba esa postura en una carta a

<sup>7</sup> Albino Gómez, op.cit., pg. 15

<sup>8</sup> Ramón E. Ruiz Pesce; “*San Juan de la Cruz, sujeto pobre y herido -El alma desnuda recuerda y espera en vías de carne y tiempo-*”; *Communio* –Revista Católica Internacional-, Buenos Aires, Año 9, Nro.2, Junio 2002. pp.57 a 69.

Azorín que éste hizo pública: «esos papanatas que están bajo la fascinación de esos europeos». La alusión era demasiado directa para que Ortega no se sintiera herido: «Yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas... Debía contestar con algún vocablo grueso, o, como decían los griegos, rural a Don Miguel de Unamuno, energúmeno español». Compara a Unamuno «con uno de esos bárbaros mozos lugareños que en los bailes de los pueblos castizos, se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza; entonces comienzan los golpes a ciegas y de bárbara barahúnda. El señor Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual. No es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las tardes salmantinas les vendrá de que las piedras aquellas, venerables, se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice, cuando en la tarde, pasea entre ellas».

- Por último, Ortega ataca el  *fervor místico*, que para él resultaba insufrible, de Miguel de Unamuno, basándose en aquella afirmación de que «si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste». «Lo único triste del caso —escribe Ortega— es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada, el pardo sayal de Juan de Yepes».
- Unamuno no se molestó en contestar públicamente a Ortega; no era éste su tono. Pero en el último capítulo «*Del Sentimiento Trágico de la Vida*», reafirma su posición: «¿Qué significa, por ejemplo, en la historia de la cultura humana nuestro San Juan de la Cruz, aquel 'frailecito incandescente' como se le ha llamado (léase Ortega), culturalmente y no sé si cultamente, junto a Descartes?... Otros pueblos han dejado sobre todo instituciones; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier crítica de la razón pura».<sup>9</sup>

2. Ensayando una aproximación  *filosófica* a Juan de la Cruz, Pedro Cerezo Galán, evocó en ocasiones el agrio incidente de 1909 entre Ortega y Unamuno que acabamos de referir. Mas él lo puso bajo una nueva luz, que iba más allá de las invectivas que se cruzaron de “papanatismo” (europeizante) y de “energúmeno” (español). Lo que Unamuno hacía en la denuncia de dicho papapanatismo, provocativamente, era —como vimos— contraponer la mística castellana a la ciencia europea; Ortega, sintiéndose aludido, recogió el guante replicando aquello de “a Don Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras, y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes”.

3. Más allá de las discordantes actitudes filosóficas de ambos, Cerezo Galán sostiene que fue un gran acierto unamuniano la elección de la pareja Descartes-Juan de la Cruz, ya que ambos representan experiencias de interioridad, cristiana y agustiniana, para más datos, y en los albores de la modernidad el francés y el español determinarían dos

<sup>9</sup> José Sobrino Diéguez; “Ortega y Gasset: ¡Yo te perdono!”; Prensa Libre, La Habana, Cuba, 29 de septiembre de 1952, pg. 2



modelos contrapuestos de subjetividad; digamos una subjetividad *objetivante* (Descartes-Ortega) y una subjetividad *subjetivante* (San Juan de la Cruz-Unamuno): el yo autónomo soberano, en Descartes, frente al yo abierto como por una herida, por la pasión de trascendencia, en Juan de la Cruz.

4. Y esta metafísica de la subjetividad cartesiana iba a tener una resonante y prolífica descendencia, que arranca con el autor de las “meditaciones metafísicas” (Descartes) y desemboca en las fenomenológicas “meditaciones cartesianas” (Husserl), pasando por las críticas de Kant y las fenomenologías, las lógicas y las enciclopedias de Hegel; sin omitir, por cierto, las críticas a la subjetividad enarboladas por Nietzsche y consumadas por Heidegger; quienes no por impugnar la subjetividad cartesiana, suscribirían *in toto* la subjetividad herida y pobre de San Juan de la Cruz.
5. Va de suyo que Juan de la Cruz no pretende “ser más que hombre”, y pocos como él han combatido tan decididamente la “sed de alumbriamiento” en la España del Siglo XVI, pero como buen cristiano está dispuesto a acoger “la oscura noticia amorosa de la fe”, como dice en *Subida al Monte Carmelo* (S II, 24,4). En Juan de la Cruz la condición temporal de la existencia no está absorbida por la eternidad; la experiencia espiritual sanjuanista, no es una evasión sino una radicalización de la existencia en su propio y único fundamento absoluto; es por ello que la memoria y la esperanza de esta experiencia transformadora del *homo viator* San Juan la expresa poéticamente hablando de vivir “en vías de carne y tiempo”. Ahora bien, esta radicalización en la existencia es posible en tanto el fundamento del sujeto no es el “cogito” cartesiano, sino el “amor” cristiano. Ya Franz von Baader había corregido a Descartes con su formulación en pasiva del principio, aumentando la “r”, quedaba pues afirmada la existencia no en el pensar del sujeto sino en el ser pensado; sutil y trascendente paso del “*cogito, ergo sum*”, al “*cogito~~r~~, ergo sum*”; -*soy pensado luego soy*-.  
6. Pedro Cerezo Galán vuelve a contraponer en este contexto la autolegitimación soberana del *cogito*, siempre presente a sí misma, con el olvido de sí y la voluntad libremente desposeída de Juan de la Cruz. Ya Heidegger había señalado pertinentemente que el “*cogito*”, era esencialmente “*voló*” o “*voluntas*”, “voluntad de sí, autoafirmación del propio ser como fundamento (*subiectum*); así en la autonomía moderna del *cogito* se anuncia la voluntad soberana, la autoconciencia como autodeterminación hegeliana. La autoestima racional cartesiana se troca en autónoma y plena disposición de sí; allí el sujeto moderno se encuentra confiado exclusivamente a sí mismo. Este sujeto racional, se preocupa esencialmente de hacer el mundo a su medida; a la de su voluntad, y sólo entonces puede reposar en la certeza de saber que su obra es producto de su autodeterminación. Desde este razonamiento Walter Schulz y Cornelio Fabro han podido inferir que el *principio de inmanencia* cartesiano conduce históricamente al ateísmo, es decir, a un discurso de una omnímoda voluntad de poder cerrada a la trascendencia.
7. El sujeto pobre y herido de Juan de la Cruz, en las antípodas de este sujeto pensante, autónomo y autodeterminado, sólo puede vivir la experiencia interior del espíritu, dejándose trascender en la raíz de su acto, “*saliendo de sí, por olvido de sí, lo cual se hace por el*





*amor de Dios*” (C 2,20). Al extremo *acontecer apropiador* (el “*Ereignis*” heideggeriano), el sujeto pobre y herido sanjuanista se asienta, como recuerda Cerezo Galán, en esta “extrema *expropiación*” (*Enteignis*, dicho en alemán); expropiación “que acontece en la última noche de desolación, la noche pasiva del espíritu, en que la fe ha de quebrantar el poder el último y más secreto ídolo”. Así se cierra este contrapunto entre el sujeto cartesiano y el sujeto sanjuanista, señalando que si la seguridad cartesiana significaba estar en lo cierto, porque el mundo ha sido constituido metódicamente como el haber propio de la autoconciencia, el olvido de sí sanjuanista depone todo cuidado, confiándose a lo seguro, no en sí y por sí, sino en la mano de Dios; no “cura” o preocupación heideggerianas, sino incuria o despreocupación de quien, abandonado a la mano de Dios, puede cantar “dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado”.

8. Frente al *cogito ergo sum* cartesiano, que en el fondo es un *volo ergo sum*, quiero luego existo, existo como voluntad de poder, Juan de la Cruz podría haber exclamado, invirtiendo el sentido de la proposición cartesiana, como Augusto Pérez, el personaje unamuniano de *Niebla*, ***amo, ergo sum***; expresión que también estampó el filósofo tucumano Benjamín Aybar en su *Ontología del alma*. Pero, en la línea paulina del *Himno a la Caridad*, de la Primera Carta a los Corintios podría retraducirse como ***amor, ergo sum (soy amado, luego soy)***, o, aún mejor, ***amamus, ergo sumus (somos amados, luego somos)*** (**Comentario: en el caso de la obra unamuniana que se analiza, la verdad primera tal vez no sea el cogito cartesiano sino *sum, ergo cogito*. Lo primitivo, “no es que pienso, sino que vivo”. Como lo dice el lector en su texto –más adelante- tal afirmación entraña una de las más fecundas convicciones de la filosofía contemporánea de Shopenhauer a Nietzsche y de Bergson a Husserl, el verdadero problema de la reflexión no es la identificación de mi existencia con la actividad pensante, sino identificar la realidad y el modo de ser de ese yo que piensa. Dice Unamuno, en el libro de marras: “Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos casar a la vida con la razón!”**).
9. Con esta refundación de la metafísica San Juan de la Cruz, olvidado por la modernidad, ponía en entredicho ese *principio inmanencia* que presidía el nuevo espíritu secular y moderno patrocinado por la metafísica del *cogito-volo*; esa constitución del sujeto soberano del sentido del mundo nos ha arrojado a una nueva noche; no “noche de la fe”, repitiendo con Cerezo Galán a Heidegger, sino la “noche desolada y sombría del nihilismo”. Y es aquí que la experiencia sanjuanista de la noche puede convertirse en un “camino de esperanza”, experimentando la menesterosidad de una cultura de la saciedad y la abundancia que vocifera ante la desolación de un mundo que padece el abandono de estar cerrado y clausurado sobre sí mismo; Juan de la Cruz nos ayuda a comprender esta clamorosa ausencia de Dios en un mundo devastado y desencantado; esta ausencia y silencio de Dios es su modo de hacerse presente, con una presencia que se rehúsa y deniega para hacerse sentir en el vacío de su ocultación.
10. Experimentado desde la fe este nihilismo nuestro no es sin más miseria, sino experiencia de una sustracción; y si el reconocimiento que estamos haciendo de los límites



de la voluntad de poder pudiera ser un acicate para traspasar los límites del principio inmanencia y de abrirnos a la trascendencia del espíritu; entonces y sólo entonces la noche oscura de la fe será capaz de fecundar y orientar, “en par de los levantes de la autora” sanjuanista, la otra noche cultural del nihilismo. Y este emblemático *homo patiens amans* sanjuancruciano expresa con la mejor poesía el sentimiento *místico* de la vida, que tras el “mal del siglo” insuflará la metafísica religiosa y poética del sentimiento *trágico* de la vida de Don Miguel de Unamuno.

### **b.2.- La metafísica religiosa y poética de Don Miguel de Unamuno según María Zambrano**

1. En el prólogo del libro *Unamuno* de María Zambrano se presenta a ambos poetas y filósofos españoles como hermanados en un “pensamiento poético”<sup>10</sup>. Y toda esta obra de la filósofa española está escrita, se nos dice, desde la complicidad que nace de compartir un mismo territorio a partir del cual lanzarse a la tarea de pensar. Y es por ello que “bien podría haber aplicado Unamuno a Zambrano el calificativo de `hermana menor`, dada la proximidad o cercanía de sus pensamientos... (pero) sobre todo, (esta fraternidad poética entre ambos proviene de) la manera o modo de filosofar, que cabría resumir con la reiterada frase unamuniana: `discurrir por metáforas`. Ambos autores reivindican la capacidad cognoscitiva de la metáfora como forma originaria con la que el hombre percibe el entramado de relaciones de lo real, frente al hieratismo del concepto, contraponiendo, de este modo, a la verdad lógica la verdad poética”.<sup>11</sup>

2. Y ambos pensadores, de carne y hueso, defienden esta sabiduría poética como el prototipo de la filosofía española, que don Miguel bautizará como el Quijotismo. Y esa manera de filosofar genuina de la tradición cultural hispana, añade Mercedes Gómez Blesa, fue reacia siempre a un excesivo abstraccionismo, que se traduce en un rechazo de la forma sistemática como forma de discurso que encorseta el movimiento intrínseco de la vida. Y frente al *logos* descarnado de la filosofía idealista noreuropea, inhábil, según Unamuno y Zambrano, para habérselas con la vida. Es por esto que para ellos la “filosofía patria” o “filosofía nacional” aparece, claramente, como una salida de la crisis de la razón moderna, pues se trata de una filosofía cuya principal seña de identidad es un apego amoroso, poético del mundo, a lo concreto, a la materialidad de las cosas. Y en la cultura hispana, concluye, hasta la mística mantiene ese contacto con la materia.

3. Zambrano presenta a Unamuno en la tensión entre su “inserción en Europa” y su “toma de posesión del idioma castellano”, y en él, del “alma española”. Por su europeísmo nos lo presenta como contemporáneo, de la misma generación, de Freud, Bergson y Husserl, pero reconoce que es aventurado afirmar, sin más que pertenece a la misma generación siendo español, pues los españoles “no somos sincrónicos con Europa... es demasiado visible nuestro anacronismo”.<sup>12</sup> Y a pesar de su disparidad, Bergson, Freud y Husserl, tienen algo en común, común también con don Miguel, algo que podríamos llamar el aliento, el espacio vital que han cubierto; y en sus obras una dirección común: “el río de la conciencia”, la misteriosa realidad, ese algo que no es cosa y sostiene a las cosas. Y si llegó a ingresar en la cultura europea, dice Zambrano, no perdió la carta de naturaleza hispánica; y siguió estando en el mismo lugar que cualquier otro intelectual español: en el

<sup>10</sup> María Zambrano; op.cit., edición e introducción de Mercedes Gómez Blesa, pp. 9-25

<sup>11</sup> María Zambrano, op.cit., p.13

<sup>12</sup> María Zambrano, op.cit., p.14



desierto. Y allí Unamuno, conservando la indomable libertad del desierto hispánico, fue miembro pleno de la cultura europea.

4. Europa no fue su suelo sino su horizonte; y en él se recorta “su función en la vida española”. En la cual salta a la vista la genialidad específica de Unamuno, que es su inmensa capacidad de expresión. Genio de la expresión y de la revelación por la palabra, sostiene Zambrano. Genialidad que se manifiesta en su prodigiosa toma de posesión del idioma castellano que originariamente le fuera tan extraño; y “fue menester que filológicamente tomase posesión de un idioma que originariamente no sentía manar vivo desde la sangre. Hubiera sido capaz de inventar un idioma entero; de tan hondo llega su ímpetu expresivo, porque es, ante todo, expresivo, es decir, habla de sí mismo, no sólo desde sí mismo, de su propia vida, su figura soñada, creada y recreada...”<sup>13</sup>.

5. Y parece, acota nuestra autora, que el último español que habló tanto y tan alto fue Quevedo, aquel español un tanto exasperado y ya un tanto desesperado, como la marca de abolengo de Unamuno. Españoles que en español hablan del *amor como agonía*, amor frente a la muerte, memoria eterna, recuerdo de sí en la materia inerte: “Serán cenizas, más tendrán sentido; / polvo serán, mas polvo enamorado”. Este Quevedo es el último que habla en español, que habla desde ese fondo último del alma española... y don Miguel recuperará esa voz de las entrañas de España. La diferencia entre ambas voces estriba en que el escrito del Siglo de Oro y del Siglo XVII hablan sintiéndose en el centro, con fama o sin ella sentían estar en el centro del mundo, y lo que ocurría más allá se ubicaba en la periferia. Esta conciencia va cambiando y el español se va dejando de sentir en el centro; y comienza a percibir que su vida ha quedado en la periferia.

6. Es por ello que los extranjerismos que se producen a partir del Siglo XVIII son adaptaciones a un mundo al que los españoles se sienten cada vez más extraños. Ese proceso se vivió, afirma Zambrano, como de un creciente hermetismo, de una pavorosa *inhibición*. El fondo último de la vida española había quedado escondido y prisionero. La cultura europea no le proporcionaba manera de expresión; no era su clima adecuado; la razón cartesiana no le había sido propicia. Así vemos que el último esplendor de la Escolástica fue español; tardío esplendor desde el cual el pensamiento español quedó paralizado.

7. El alma española se va cerrando. Nada hay que aclare su misterio; y la cultura moderna, dice, nos condena a vivir de incógnito. “Inhibición del pensamiento (español) ante el esplendor de los grandes sistemas (europeos), ante la majestad y la eficacia del racionalismo, del que sólo tuvimos curiosidad... Y por no haber penetrado efectivamente hasta las creencias del español, la reforma cartesiana, es decir, la razón moderna en su plenitud, que era matemática y que era la afirmación del individuo como tal, la mente española no pudo entrar en el concierto europeo. No era cuestión de dotes sino de que en España no se realizó esa reforma del entendimiento que puso en libertad al individuo, en libertad y soledad, y aceleró la marcha de la razón dominadora”.<sup>14</sup>

8. En este punto Zambrano, quizá sin conocerlo, coincidirá con la fuerte tesis de Emmanuel Levinas –tras las huellas de Franz Rosenzweig- al trazar cierta equivalencia entre filosofía y violencia –o filosofía como violencia-<sup>15</sup>. Y ello, conjetura nuestra autora, porque los españoles, pueblo tan dado a la violencia, no habrían tomado parte en la violencia del entendimiento. Y es que la razón moderna ha estado penetrada de violencia en la misma raíz, violencia por desvelar la realidad y poseerla, lo que se acusa en el perfil de

<sup>13</sup> María Zambrano, op.cit., pp. 46s.

<sup>14</sup> María Zambrano, op.cit., p.50

<sup>15</sup> “De Jonia a Jena”, de Parménides a Hegel... Heidegger y progenie



una razón eminentemente activa<sup>16</sup>. Pero, en su última raíz, esa violencia estaba apoyada, como siempre sucede, en un supuesto religioso actuante bajo la construcción filosófica. Y, añade, bajo la expresión literaria, bajo el pensamiento mismo, latía la cuestión de la reforma religiosa española. Y es en este contexto en que se oye la voz de Unamuno rompiendo el silencio del pensamiento; atreviéndose con ímpetu desconocido a plantear la cuestión religiosa, tabuizada para la filosofía cientificista y positivista de fines del Siglo XIX y comienzos del XX.

9. Se trata aquí, pues, de la *cuestión religiosa* en España; de lo que don Miguel enuncia diciendo: “En España no hemos tenido Reforma”. Frase que puede interpretarse, al menos, en dos sentidos, pues tanto puede aludir a que los españoles no fueron penetrados por la Reforma protestante, como enunciar que no se verificó la Reforma que movimientos espirituales como el erasmista prometían de manera inminente. Unamuno aludía a la grave cuestión afirmando: “Yo creo que nuestros místicos españoles del siglo XVI preludiaron una verdadera reforma española, indígena y propia, que fue ahogada en germen luego por la Inquisición”.<sup>17</sup> De aquí retomamos el punto antes tratado del cruce entre razón y fe, entre la “ciencia europea” (o sea, la claridad y distinción del racionalismo inaugurado por Descartes) y la “mística española” (o sea, la noticia oscura de la fe de San Juan de la Cruz). Y es que la razón cartesiana, continúa Zambrano, ha sometido la religión y su ancho espacio al tribunal de la conciencia. Y la religión española, dice, es cosa bien diferente a la cartesiana, está más cerca de religiones primarias y primeras; “más cosa de piedad que de fe individual”; donde piedad, aclara, es la forma primeramente accesible de lo religioso.

10. Y cuando irrumpe la voz de Unamuno habla obstinadamente como en España no se había hablado, dice Zambrano. Habla de cosas que no se hablaban, al menos que no se hablaban hace tiempo. ¿Y de qué hablaba? Quería despertar a la aletargada alma española de su somnolencia; quiso despertar el ansia de vivir, la voluntad de existir, la fe en la resurrección. Y el espacio que se fue abriendo ante la voz de Unamuno fue el inmenso de tres siglos silenciosos. Lo que va a hacer es sencillamente hablar, gritar a veces, descubrir en palabra lo escondido en el silencio, expresar el alma acallada y, a fuer de tan callada, adormecida; irrumpir con una especie de cristianismo entre dos seculares tradiciones españolas no cristianas. Sea como fuese, concluye Zambrano, Unamuno es el primero que irrumpe rasgando el silencio que pesaba sobre nuestra vida, desatando el nudo que apretó en su garganta la España del XVII.

11. Y cuando don Miguel alzaba la voz no se arredraba ante reyes, dictadores y mandamases de la política, de la sociedad, de las artes o de la ciencia; y la generación europea en la que parece inscribirse su biografía, apunta Zambrano, es aquella en la que se destacan Bergson, Husserl y Freud, la que comulgan en haber descendido a fondos antes inexplorados. Aunque, en realidad, se trata de un conflicto, uno de los conflictos más pavorosos y sutiles que se hayan planteado, en el cual había llegado a estar prisionero el europeo de ese tiempo. Y esa situación, precisamente, es la que determina el arranque de la obra de Unamuno; es un conflicto percibido desde distintos ángulos, pero es el mismo conflicto. Es el conflicto entre la conciencia y lo que no lo es.

12. En Bergson y Freud, añade Zambrano, se hace patente tal conflicto; no tan rápidamente en Husserl, por ser su obra un método de origen y raíz científica. Y este conflicto entre la conciencia y lo que no lo es se agudizó en el siglo XIX tras el romanticismo, que es como una salida estética de él. Pero, decaído el ímpetu romántico, el

<sup>16</sup> Contraponiéndose a la pulsión “fáustica” del filosofar que permite trazar otra coincidencia, *avant la lettre*, con la “pasividad más pasiva que toda pasividad” de Emmanuel Levinas

<sup>17</sup> Cit. por María Zambrano, op.cit., p.51



conflicto reaparecía, mejor dicho, aparecía desnudamente, escueto, ineludible. En este demoníaco juego de conciencia y no conciencia, dice Zambrano, cuando somos más conscientes somos más inconcientes. Ésa es la prisión última en la que se debate el hombre que ha partido de la evidencia incontestable de su conciencia, en aquella aurora moderna del *cogito* cartesiano, en el siglo XVII, en la hora en que España empezaba su repliegue y ensimismamiento que le lleva, paulatinamente, a apagarse en una atmósfera clara y asfixiarse en un aire rarificado.

13. La cuestión es que tratando de vivir conforme a esa evidencia “clara y distinta” la conciencia europea advierte azorada que crece lo contrario. Y ese pavoroso crecimiento de los contrarios habría hecho sonreír a Heráclito, desde su pensamiento de la *armonía de los contrarios* que forman el ser, aquel cruel y cauto “*el combate (la guerra) es el padre de todas las cosas*”. Así la conciencia, haz luminoso, no es el centro del hombre. Eso es lo que mantenía en vilo al “drama de la conciencia europea” que se había empeñado a marchar desde la decisión de vivir “desde la conciencia”. Había aspirado a lo máximo, a crear la ciencia y la moral desde la autonomía de la conciencia; era la promesa de la gran liberación; la de una razón que caminaba por su cuenta, desasida de todo, de toda última motivación que no fuese la conciencia.

14. Como se advierte, un propósito tan peraltado constituía forzosamente una religión; había nacido una religión nueva: la de la conciencia, dice Zambrano. Y así había sucedido, efectivamente, la Reforma protestante había sido *la religión de la conciencia*. Y eso permanece hasta nuestros días en que se habla de fe religiosa como un “hecho de conciencia”, y como tal algo propio del individuo. Y esa concepción de fe y de religión penetró y embebió por entero la cultura europea. Y el espíritu de la Reforma protestante se infiltró, a pesar de todas las barreras, en las sociedades católicas, deslizándose hasta el centro de sus más hondas creencias. Tratándose aquí de la creencia extendida a partir del descubrimiento cartesiano –de raíz católica pero insuflando ya un talante “protestante”–, de que “el hombre consiste en conciencia”, de que es la conciencia la totalidad de su ser. Pero la réplica más terrible a esa “ortodoxia” de la religión moderna de la conciencia ha ido creciendo desde diferentes lados de la vida, del arte, del pensamiento; y, al fin, hizo surgir esos testigos desesperados, como “este nuestro don Miguel o como su hermano mayor, el danés Kierkegaard”, sostiene Zambrano.

15. Lo que acontece es que conciencia e inconciencia se implican de manera demoníaca, cuando se hace de una sola de ellas el punto de partida. Y eso es lo que constituye lo que Paul Hazard llamó “la crisis de la conciencia europea”. Y ese drama de la conciencia consiste, justamente, en que lo conciente, tomado como punto de partida radical, hace crecer a su contrario, lo inconciente; y lo inconciente se dice de varias maneras diversas en Freud, Bergson y Husserl, que hay que considerar en la singularidad de sus aportes.

16. La ciencia con *Freud*, dice Zambrano, se da cuenta de que existe alguna realidad misteriosa operante en grado sumo, que puebla el mundo luminoso y seguro de una ciudadela moderna y esencia de lo europeo, que se sentía segura de sí misma; la vida era más libre, más rica y más flexible que nunca, y, sin embargo, surge amenazadora esa entidad misteriosa, ese “yo en sombra” que tiene todos los caracteres contrarios de la conciencia, la cual es inmediatez, claridad, posesión de sí, identidad, mismidad. Eso otro, el “ello” inconciente, es mío y no lo conozco, actúa y dispone de mi vida, puede adueñarse de ella, y es la contradicción pura.

17. *Husserl* arranca de un punto que, se podría decir, está en las antípodas al de la *interpretación de los sueños (Traumdeutung)*: el mundo de las leyes matemáticas, del conocimiento matemático, es decir, de la Lógica. La primacía de la conciencia había convertido todo acto



de conocimiento en hecho de conciencia sin más; la conciencia es *unidad*, algo que habían subrayado apodóticamente los idealistas alemanes bajo el nombre de *Espíritu* (Geist); coronando su marcha filosófica en el *Espíritu Absoluto* de Hegel. Pero la ciencia, advierte Zambrano, corría fascinada por los hechos, por la *pluralidad* de los hechos. La situación de la que parte Husserl, tras las huellas del magisterio de Franz Brentano<sup>18</sup>, es la de lanzarse al rescate de esa peculiaridad unificadora de la conciencia, que estaba siendo fagocitada por la plurificación de los hechos de conciencia. La confusión había llegado a tal punto que los hechos de conciencia diluían su significación específica entreverado con el resto de los hechos. Dadas así las cosas, la realidad se había hecho inmanente, indiscernible de la interioridad de la conciencia, y, por otra parte, la conciencia misma se había espacializado. Husserl emprendió el rescate lógico, no psicológico, de la conciencia, y para ello tuvo que entrar en el “río de la conciencia”, en su fluir constante para captar lo que de ella apuntaba hacia algo diferente, para captar identidades significativas, objetos ideales que hicieran posible el conocimiento científico.

18. Y es *Bergson*, completa Zambrano, quien tiene que rescatar lo psíquico, extrayendo la cualidad indivisible de la cantidad innumerable. La conciencia misma se había perdido en eso otro que era su sombra: la subconciencia como un espacio material en que, nuevamente, la especificidad de la conciencia se diluía en la pluralidad de hechos de conciencia que habían caído en el mismo plano de los demás hechos.

19. La salida de esta crisis de la conciencia, dice Zambrano, “no podía ser otra que trasladarse *más allá de la conciencia y de lo otro de ella*, para descubrir algo, un centro en el hombre, si se trataba de conocer al hombre, que incluyera a la conciencia y a la subconciencia e inconciencia”.<sup>19</sup> En el umbral que nos conduzca al aporte de Unamuno en esta trama y drama de la conciencia cabe acotar aquí cómo este “más allá de la conciencia y de lo otro de ella” preanuncia el núcleo de la “*conciencia no intencional*” con la que Emmanuel Levinas produce un giro radical al magisterio fenomenológico de la *conciencia intencional* de Husserl.

20. Todo se reduce aquí, en suma, a que la conciencia se ha convertido en “el demonio más tentador de Europa”. Según el cual la conciencia es, al mismo tiempo, medida, seguridad, algo que nos es inmediato, que podemos creer que somos nosotros mismos. Para los pocos que sabían los riesgos de vivir según la conciencia era una vida difícil y heroica, dice Zambrano. Para los más, en cambio, para el hombre europeo que se alimentaba de ideologías, vivir según la conciencia resultaba algo llano y sencillo; bastaba buena fe, buena voluntad, lo cual dependía también de la propia conciencia, que era juez y parte.

21. Y esta primacía de la conciencia, más que con conflictos de conocimiento y ciencia, está enlazada con un conflicto religioso, con la situación religiosa de la última Europa, que llega a su mayor tesitura, precisamente, cuando la voz de Unamuno empieza a hacerse oír. Más allá de que esta situación religiosa de la vida europea sea consecuencia de la creencia de vivir según la conciencia, o que, por el contrario, una cierta religión –la protestante–, haya determinado esa creencia, no es óbice para dejar de dimensionar y constatar dicha conflictividad religiosa. Y aquí, sostiene Zambrano, reside la singularidad de don Miguel, quien, intempestivamente, se lanza a hablar de lo que no se hablaba. Pues, la apariencia que ofrecía Europa entonces era la de “una gigantesca inhibición, “como si hubiese dejado de hablar de aquello que más le importa. No es que viva en silencio, ciertamente, sino que, por

<sup>18</sup> Cuyas lecciones (Vorlesungen) también fueron atendidas por el joven Sigmund Freud.

<sup>19</sup> María Zambrano, op.cit., p. 60, cursivas añadidas.



un lado, van las palabras, por otro, aquello que más importa y que las palabras ya no traducen.”<sup>20</sup>

22. Pero eso que no decimos a los demás nos queda velado también para nosotros mismos. Esta inhibición europea no es sino un enmascaramiento, bajo la divisa de Nietzsche –y tras él de Freud- de que “todo lo que es profundo necesita una máscara”<sup>21</sup>. Y se buscaba lo profundo escondido, relegado, atormentado, para sacarlo a luz. En consecuencia, las religiones se multiplicaban; tras el apagamiento del fervor romántico, en la segunda mitad del siglo XIX, surgen varias religiones: la de la humanidad, la de la naturaleza, la del arte, después la de la música, la del progreso, la de la ciencia... Y la proliferación de tales religiones, afirma Zambrano, crecía paralelamente a la inconveniencia de hablar directamente de religión en los medios sociales cultos. Hoy diríamos que entonces no era políticamente correcto hablar de religión en el sentido tradicional; si se podía o exigía apelar a algunas de las religiones arriba mencionadas, y, bajo ellas, había otra, más recóndita y más firme: “*la religión del yo*”.

23. En ese suelo europeo las filosofía se convierte en ideología, dice Zambrano; y las ideologías son una “encrucijada entre filosofía, religión y política”. Nuestra filósofa conjetura que fue Hegel quien originara este estilo de filosofar; y enseguida le siguió en ese empeño el positivismo de Comte. Desde tal punto de vista se podría afirmar que Hegel y Comte conforman el intento de sustituir la religión por la filosofía –como “saber absoluto” o como “conocimiento positivo”-. Esta es la situación de filosofía y religión que atañe principalmente a don Miguel de Unamuno, cuando está aflorando a la vida intelectual, entre los años de 1890 al 1900 en que campea esa extraña inhibición del genio europeo, en que estaba interdicto hablar de religión. Y eso es de lo que, oportuna y más inoportunamente habló Unamuno, polemista inmortal, en su *Del sentimiento trágico de la vida*.

24. Tal drama de la conciencia europea parece ser la situación cultural dentro de la cual don Miguel de Unamuno comenzó su vida, y en la que quedó inscrito para siempre, concluye Zambrano. En Salamanca vivió como hubiese podido hacerlo en Heidelberg, Friburgo o Milán. Su retiro provinciano le pone en comunicación con la vida intelectual de Europa. Por su avidez insaciable de lectura, por su conocimiento de idiomas extranjeros, ajustó más su sincronismo con los problemas de su tiempo. Y desde Salamanca respira esa atmósfera europea que le sitúa y determina; es, en suma, un europeo de su tiempo. Y su tiempo es un tiempo “*comprometido en la búsqueda de ese centro del hombre más allá de la conciencia y de la inconciencia.... Y bajo todo ello, el conflicto único entre filosofía y religión, entre razón y fe, dislocación dolorosísima que padeció cuando duró su vida*”.<sup>22</sup>

## C.- Miguel de Unamuno: Filosofía, Tragedia y Cristianismo

### C.1.- ¿Para qué filosofar? Para vivir, para nada más

1. ¿Para qué se filosofa?, inquiere radicalmente don Miguel, nuestro polemista inmortal. Es decir, completa el cuestionamiento, ¿para qué se investigan los primeros principios y los fines últimos de las cosas? ¿para qué se busca la verdad desinteresada?

<sup>20</sup> María Zambrano, op.cit., p. 63

<sup>21</sup> En el punto siguiente completaremos el contexto filosófico de Unamuno con la presentación de la tesis reciente, quizá la más completa, sobre su vida/obra, el texto que Pedro Cerezo Galán tituló, precisamente, *Máscaras de lo Trágico*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>22</sup> María Zambrano, op.cit., pg. 69; cursivas añadidas



Porque, al decir de Aristóteles, todos los hombres tendemos por naturaleza a conocer; está bien, machaca Unamuno, pero ¿Para qué? Y allí descerraja su disparo filosófico, diciendo que los filósofos usualmente buscan “un punto de partida *teórico o ideal* a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscarle el punto de partida *práctico y real, el propósito*”.<sup>23</sup> Y aun un pequeño yerro en la elección de dónde partimos para filosofar, podría decir don Miguel, irremisiblemente nos conducirá a marrar catastróficamente en nuestro empeño. “La filosofía –sentencia- es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre”.<sup>24</sup>

2. Para no ser confundido con el sólito ensimismamiento o solipsismo del vano primado del “yo”, Unamuno señala enfáticamente que no quiere emplear al “yo” que filosofa, porque quien filosofa, siempre y cada vez, es el hombre de carne y hueso, aquel “que sufre de mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal”, introduciendo de rondón su tesis más cara. No quiere que se confunda al yo “de carne y hueso” con ese otro “yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el yo *teórico* que introdujo en la filosofía Fichte”, remacha. “¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! *Eso es inhumano*. Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí?... El bien –se podría continuar argumentando- se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombre. Y esto –insiste don Miguel- ¿para qué? `Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres’, nos dice Kant. Bien, ¿y para qué? Hay que buscar un para qué.” Y cuál, entonces, es el “para qué” definitivo: “En el punto de partida –concluye Unamuno-, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. PRIMUM VIVERE, DEINDE PHILOSOPHARI (primero vivir, después filosofar), dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho *filosofa para vivir*”, remata Unamuno<sup>25</sup>.

3. Uno podría seguirle el juego a don Miguel instándolo a un “regreso al infinito” de este “para qué del ‘para qué’” que él practica. Para qué respirar, para qué comer, para qué soñar, para qué hablar, para qué escribir,... para qué vivir, en suma. Dónde encontrar un punto de reposo para este ajetreo vital; para un temple agónico como el suyo la existencia es guerra, conflicto y agitación. No hay ni puede haber “consolación de la filosofía” –a la Boecio- para la “*tragedia de la existencia*” –a la Unamuno-. Y es este sino de la tragedia existencial la que va a dotar de unidad a la vida/obra de Unamuno; y esta unicidad del universo unamuniano, dice Zambrano, se la puede captar en cualquier obra de Unamuno; las “pequeñas” o las “grandes” son portadoras de un ritmo singular, intraducible y propio que le hace, a la par, inolvidable y reconocible. Es la marca de la singularidad, dice. Es lo intraducible; “es lo que se podría llamar ‘signo sagrado’, expresión de esa unidad personal de una obra, signo visible y audible de la unidad íntima y profunda que es la individualidad suprema... Unidad anterior a la realización de sus obras, preexistencia de la obra... (Y) en las cosas del arte, también (como en las obras de la naturaleza) se percibe esa pureza

<sup>23</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*; Losada, Buenos Aires, 2008, pg. 30

<sup>24</sup> Miguel de Unamuno, *op.cit.*, p. 31

<sup>25</sup> *Ibidem*, cursivas añadidas





originaria de la unidad flotante por encima de la obra concreta... Es la unidad que confiere inmortalidad...”.<sup>26</sup>

4. Y esa unidad de vida/obra Don Miguel la encontró sin proponérselo, añade Zambrano, y refulge ya desde su primer obra grande: *Paz en la guerra*. Y la encontramos allí tan intensa como en cualquier otra, a pesar de ser de lo más dulce y suave, porque es un adiós que dice a su paisaje natal, al mundo de su niñez y juventud primeras, casi un adiós a su ser de “hombre como los demás”. Rememoración de un vivir dulce, adormecido en la familia, en la ciudad; despedida del Miguel de Unamuno vecino de una calle de Bilbao, que hubiera sido uno de esos hombres de bien que animan las villas, los barrios, que son, en cierta manera, su unidad. Pero, acota Zambrano, ya no lo iba a ser, la otra unidad, su Musa de creador por la palabra, su universo con todas sus criaturas, todos sus pensamientos, le esperaban y, apenas lanzado el adiós, se apoderan de él, irrumpiendo en su alma. Entran todos a la vez y se adueñan de él ya de por vida. Así, antes de que nazcan sus personajes y sus pensamientos, es él, Unamuno, el poseído por ellos, el, por ellos, endemoniado. Inspiración, musa, *daimon* que van alumbrando al creador que antes ha sido endemoniado, poseído, **obsedido** (¿) y enajenado por esa obra preexistente, actuante, impaciente de nacer. Al referirse a esa criatura suya, a la realidad propia del personaje, don Miguel habla en un capítulo que llama allí, precisamente, *La tragedia de la existencia*.

5. Unamuno ha iniciado su marcha “por el camino del pensamiento y el camino de la poesía novelesca”, afirma Zambrano, y siguiéndole en el trazado de ese su primer camino, lo veremos culminar en sus dos obras maestras: *La vida de Quijote y Sancho (1902)* y *Del sentimiento trágico de la vida (1912)*; en ellas se puede trazar “la línea de su plenitud de escritor de pensamiento”, nos dice. Y lo que singulariza este itinerario es que en él don Miguel topa con el límite de su intelecto, en el que expresa un trágico filosofema, la “desesperación de la razón”, desesperación que es, a la vez, el drama personal, el conflicto que le sucede y el tema que le sirve de contenido a su obra escrita. Un tema de pensamiento coincide o se identifica con un íntimo suceso de la vida, encrucijada en la que cruzarán –para siempre– *filosofía, tragedia y cristianismo*; y ello aconteció una noche de marzo de 1897. Pedro Cerezo Galán ha expuesto “la crisis” existencial de Unamuno de forma impar; a él acudiremos.<sup>27</sup>

## C.2.- La crisis del 97, *memento mori* y tragedia de la existencia

6. Se han dado múltiples crisis en la vida de don Miguel, nos dice, pero sólo la crisis de 1897 tuvo una significación decisiva en su pensamiento. Es más, más que de episodios puntuales, debiera hablarse de “una situación de crisis permanente desde que el joven Unamuno entró en contacto asiduo en sus años universitarios con la *cultura moderna* y sintió perder su *fe religiosa*”.<sup>28</sup> Don Miguel se debatía en ese proceso en el que todo fue indecisiones, combates, alternancias y hasta la búsqueda de algún tibio compromiso entre cristianismo y modernidad. Y la última batalla se libra en ese año de 1897, entonces quedará el perfil del *homo patiens amans* que caracterizará al *sentimiento trágico de la vida*, y en el singularizará la existencia del mismo Unamuno. En su Diario y en cartas a amigos va dando cuenta de ese “recrudescimiento de la preocupación religiosa” que va experimentando; en una carta confiesa “...yo también tengo mis tendencias místicas... Pero éstas van

<sup>26</sup> María Zambrano, op.cit., pp. 72s.

<sup>27</sup> Pedro Cerezo Galán; *Las máscaras de lo trágico –Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno–*; Editorial Trotta, Madrid, 1996; pp. 227 ss.

<sup>28</sup> Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 227; cursivas añadidas



encarnando en el ideal socialista, tal cual lo abrigo”; con otro amigo se desahoga diciendo “a mí empiezan a llamarme místico, idealista y qué se yo cuántas cosas más”.

7. Y dichas “tendencias místicas”, se nos dice, conforman su “*alma de sentidor*” que va dando cauce a experiencias trascendentales de su adolescencia, como las de su interés por lo metafísico y religioso, el culto al misterio y revelaciones trascendentes que van troquelando el espíritu del joven Unamuno, y no desaparecerán de su obra aun en los momentos de mayor **criticismo** (***Crítica semántica: si no se refiere al sistema metodológico kantiano sino a la “crisis existencial”, se sugiere reemplazar el concepto***). Pero aquí es preciso delinear cuál es el trasfondo o contexto filosófico en el que estaba **inmerso** (¿) Unamuno, y este pensamiento no era otro que el de humanismo secular, por un lado, y el intelectualismo marcados por Spencer y Hegel, por otro. Unamuno buscaba integrar ese humanismo y ese intelectualismo seculares con un cristianismo residual de su infancia y primera juventud, pero eso llegaría a eclosionar, y ese papel de disparador o catalizador lo operó la crisis del 97, que terminó quebrando “la figura vagamente *dialéctica* de su concepción del mundo, (e) hizo emerger por vez primera el *síndrome trágico*, que ya será en él definitivo”, dice Cerezo Galán.<sup>29</sup>

8. Entre confidencias epistolares y el descubrimiento de su *Diario íntimo* se pudo poner rearmar el relato de la crisis de 1897. Allí un amigo nos refiere que aconteció una noche de marzo de 1897, cuando, ya acostado don Miguel, de súbito le sobrevino un llanto inconsolable... Entonces la pobre mujer –sigue el relato del amigo–, vencido el miedo por la piedad, lo abrazó y acariciándole le decía: ¡Qué tienes, hijo mío? El relato coincide con otros testimonios epistolares y fue confirmado por el propio testimonio de Unamuno en el libro *¿Cómo se hace una novela?*, evocando esa dramática experiencia. Allí se nos cuenta lo siguiente:

En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio, en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobrehumano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobrehumanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ¡hijo mío! Entonces descubrí lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre, que no tiene otra novela que mi novela, ella, mi espejo de santa inconsciencia divina, de eternidad”.<sup>30</sup>

9. Y así, dice Cerezo Galán, queda muy bien documentado cómo el requerimiento de la fe constituyó una “experiencia de *enmadramiento*, de búsqueda de raíces, que le condujo a su “infancia espiritual”. El grito maternal de su esposa no dejará ya de resonar en su corazón como “tierna canción de ultracuna”, y en adelante la fe quedará asociada al renacer de la vida. Para justipreciar el calado de la crisis se nos indica aquí que el disparador de la misma no habría sido, como se suele afirmar, una “neurosis cardíaca”, sino que más bien habría que buscarlo en la enfermedad irreversible de su hijo Raimundo Jenaro, nacido en 1896, y Emilio Salcedo, un calificado biógrafo de Unamuno, al que apela el autor de *Máscaras de lo Trágico*, describe la situación diciendo que ello comportaba “la presencia de la muerte en la casa y el cumplimiento de un temor hace años presentido, la materialización de aquel sueño fatídico, que Unamuno confiara a Concha (su esposa) cuando aún eran novios: ‘soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver que parecía de cera, dije a mi mujer; mira nuestro amor; dentro de poco se pudrirá;

<sup>29</sup> Pedro Cerezo Galán, op.cit, p. 228

<sup>30</sup> Cit. por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p.228



así acaba todo”. Y esa convivencia con la muerte del hijo, amenazante e inminente, fue el hecho decisivo que produciría un vuelco en la existencia de don Miguel; siente renacer su torturada conciencia de culpa, como si él hubiera emponzoñado la fuente de aquel amor. Muy probablemente, conjetura Cerezo Galán, Unamuno vería en la enfermedad del pequeño el castigo a la “soberbia de la vida”, que le había llevado a perder la fe. Pero, la presencia de la muerte era tan sólo una cara con que se le anunciaba la otra presencia, también muda y terrible, de Dios.

10. En su *Diario íntimo* queda asentado el testimonio de sus batallas, cavilaciones y meditaciones en aquellos atroces días; y se trata, se nos dice, de unas confesiones al modo agustiniano, por la pasión con que intenta desnudar el alma y analizarse ante la mirada de Dios, aunque falte en estas páginas la voluntad de dar un testimonio de su reencuentro con la fe; mas el tema que cruza esas “confesiones” unamunianas de una parte a otra es el pensamiento atormentado de esta postrimería: *tener que morir*. Se detiene morosamente en esta meditación ante la muerte, un *memento mori* como el que luminosamente brinda santo Tomás Moro, o, más bien, en su caso delata más fuertemente la huella de los ejercicios espirituales del otro gran vasco, san Ignacio de Loyola: “*lo mejor es pensar en ello (en la muerte), porque sólo así se puede llegar a vivir despierto, no en el sueño de la vida*”, dice Don Miguel. Es un momento en el que se suma a la mejor tradición ascética, afirmando que “*sólo se comprende la vida a la luz de la muerte. Prepararse a morir es vivir naturalmente*”.<sup>31</sup>

11. Tal como enseña la ascética clásica, en este *memento mori* reside el valor de la idea de la muerte como desengaño o cura de ilusiones, y de ahí lo saludable de enfrentarse con este acontecer que pone en cuestión el sentido de nuestra íntegra existencia personal, pues no hay nada tan personal y singular como nacer y morir. Y junto a este radical cuestionamiento de la autarquía de la conciencia sobre el mundo que nos impone hacernos cargo del que hemos de morir, la muerte nos abre a “lo otro de sí”, a lo otro de nosotros mismos, en un decir que también tendrá anticipadas resonancias levinasianas. Es por esto que esta crisis espiritual que padece don Miguel ejerce un influjo radical sobre su vida/obra: desenmascara por ilusorio el culto al yo temporal, al nombre o a la fama, y esta obsesión de la muerte va creando un círculo letal, cuanto más se teme a la muerte más se refugia uno en el cuidado del yo, y más se centra en la atención obsesiva de sí mismo; y, recíprocamente, mientras más crece la hinchazón del propio yo, tanto más aumenta el miedo a la muerte que puede hacer estallar todo su universo como una pompa de jabón: “Yo era el centro del universo – dice Unamuno- y, es claro, de aquí ese terror a la muerte. Llegué a persuadirme de que muerto yo se acababa el mundo”.<sup>32</sup>

12. Pero ese miedo, en ese momento, era más pagano que cristiano, terror a la propia aniquilación, “la nada más allá de la tumba”, dice don Miguel. Y las consolaciones filosóficas, ya sea la resignación estoica con ánimo sereno a la necesidad objetiva del mundo –como modernamente se puede leer en la *Ética* de Spinoza-, ya sea en la creencia en la eternidad del espíritu universal –como emblemáticamente plantea el Espíritu Absoluto de Hegel- nunca la resultaron del todo convincentes a Unamuno, y menos tras la crisis del 97 en que advirtió, para siempre, que lo que estaba en juego en la “tragedia de la existencia” es “el destino del yo *personal*”; y esto no significa sólo su desaparición como ser “sólo” natural –*natura naturata*-, sino su aniquilación en cuanto sujeto individual, libre y autoconsciente –*natura naturans*, en términos spinozianos-. Pero no hay que malentender este punto crucial, no se trata sólo de una obsesión “privada” o individual de Unamuno, sino que él las califica del *mal del siglo*. “Lo que más o menos disfrazado entristece a tantos

<sup>31</sup> Textos citados por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 230

<sup>32</sup> Textos citados por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 230



espíritus modernos, el mal del siglo –dice-... lo que perturba a las almas, no es otra cosa que la obsesión de la muerte total”.

### C.3.- *Intrahistoria quijotesca* o “idolatría del progresismo”

13. Ahora bien, una de las consecuencias filosóficas de mayor calado en este trance del *memento mori* es algo tan revolucionario que no se lo suele ponderar suficientemente., y tiene que ver con el descifrar el enigma o misterio de la historia de la existencia del hombre de carne y hueso, que no es sino la *intrahistoria* de la persona que somos cada uno de nosotros mismos. Para Unamuno toda historia es, irremisiblemente, historia *personal*, no historia de la humanidad, del género humano, o de una clase social; y es la conciencia de la muerte la que nos provoca, sirviendo a la vez de desafío y llamada, a la “tarea sustancial de sí mismo”. Ello permite transformar un *egotismo* mundano en otro trascendental.<sup>33</sup>, abriéndolo así a la economía de lo eterno; y, en definitiva, despertar del sueño que es la vida, despertar a la vigilia de la eternidad. Y, al denunciar la intrínseca finitud de la vida, dice Cerezo Galán, la muerte venía a levantar una objeción contra la falsa autosuficiencia de la cultura y su pretensión de responder categóricamente a la cuestión del sentido: “Tócase la *vanidad del progresismo* en el caso de no haber otra vida –dice Unamuno-, y la *idolatría progresista* se desploma”.<sup>34</sup>

14. Por cierto, no es casual que Pedro Cerezo Galán inscriba este *memento mori* unamuniano y que, concomitantemente, exponga esta crítica a la *idolatría progresista* en un capítulo que titula *La ilusión del progresismo*. Sacando partido de ello, quizá sea muy atinado exponer aquí la gran riqueza de la *filosofía de la (intra)historia* lanzada al ruedo por don Miguel. Y es que cuando Voltaire alumbró y “bautizó” el nombre de la “filosofía de la historia” éste venía acunado por el mitema o filosofema del *progreso*; y nacía polemizando con la teología de la historia (cristiana) que se venía cultivando desde San Agustín a su contemporáneo, el obispo Bossuet. Y esta operación ilustrada de *secularización* de la historicidad transmutaba la *teología providente* de la historia en una *filosofía progresista* de la historia.

15. Y en el despliegue de esta idea, en la estación final del periplo “progresista” de la historia, sin duda, encontramos a la mayor o más titánica filosofía racionalista de la historia, la del *idealismo absoluto* de G.W.F. Hegel; de ahí en más la historia habría de ser concebida como el despliegue de la Idea, como el desenvolvimiento de la Razón y de la Libertad, o, sin más, como el decurso de la Historia de Dios mismo; esta filosofía de la historia se asumía como verdadera *teodicea histórica*, en la cual y por la cual todo lo que acontecía, absolutamente todo, era el cumplimiento ineluctable de la biografía divina. Ese connubio de *razón (ilustrada) e historia (romántica)* iba a hacer escuela, y desde esa síntesis dialéctica hegeliana entre razón e historia, se impuso ese “canon” progresista de la historia. Y se impuso, aunque se lo pretendiera subvertir –como en materialismo histórico de Marx-; aunque se lo pretendiera contradecir –como en el *amor fati* y el eterno retorno de lo mismo de Nietzsche-; o aunque se pretendiera “superar” el estadio metafísico por el estadio científico de la historia –como acontecía con el positivismo de Comte-... todos ellos podían negar algo, mucho o casi todo de la filosofía hegeliana, pero conservaban inalterado el mito progresista impuesto filosóficamente por Hegel.

<sup>33</sup> Egotismo: sentimiento exagerado de la propia personalidad

<sup>34</sup> Citado por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 231



16. Hizo falta que irrumpiera en la escena filosófica el danés Kierkegaard, primero, y luego su hermano menor, el vasco Unamuno, para arremeter contra la “idolatría del progresismo”. Poco después, se sumaría a esta cofradía trágica judeocristiana –de la que hablaremos luego- un pensador judío y marxista alemán, Walter Benjamin, quien en su testamento filosófico, *Tesis sobre el concepto de historia*, consumará, a su modo y desde su encrucijada, la revolución filosófico-histórica iniciada por Kierkegaard y Unamuno. A continuación nos detendremos en la exposición de la filosofía de la historia unamuniana para intentar echar luz sobre este segmento histórico-político del contexto filosófico de don Miguel; para lo cual nos valdremos de un sugerente estudio de Nazareno Fioraso titulado, precisamente, *Unamuno y su filosofía de la historia*.<sup>35</sup>

17. Ya vimos que don Miguel sostiene que filosofamos “para vivir”; para vivir como hombres cabales, para *vivir como “el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere-, el que come, bebe, juega, duerme piensa y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”*. Aquí, en estas palabras que introducen su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, condensan toda su filosofía. Fioraso hace arrancar en este punto preciso -el del hombre que muere y que no puede no morir, aunque no quiera-, la reflexión unamuniana sobre la historia. Y es que lo trágico de la vida del hombre nace exactamente en la toma de conciencia de que tiene que morir. El fundamento de esta angustia está en la precariedad y la inconsistencia del ser, carcomido hasta la raíz por la temporalidad que no le permite eternizarse, sobrevivir, permanecer. **(Comentario: Unamuno no quiere morir, pero sobre todo no quiere querer morir, no quiere verse obligado a querer morir en contra del “Sí, quiero morir” del cristianismo. Dice don Miguel: “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”).**

18. La tensión que se crea entre el anhelo de verdadera inmortalidad y la finitud de la vida, continúa Fioraso, genera en el hombre aquella angustia para la que él busca una salida, aun sabiendo que no la hay o, mejor, que no puede existir si el hombre es dejado solo. En esta perspectiva de salvación se inserta la comprensión unamuniana del *sueño*, que va a ser la estructura fundamental de la filosofía de Unamuno, sostiene Fioraso. El sueño es la irrealidad que da sentido a la realidad, la fe que permite al hombre vivir auténticamente. Eso vale para cualquier tipo de fe, sea religiosa, política o científica, como puede ser la teoría de la supervivencia del más apto “no siendo más [esta teoría] que una profesión de fe. [...], una afirmación de vivificante ensueño. Porque esos pueblos e individuos que enarbolan la bandera de la supervivencia del más apto es que creen, creen por fe, creen en su propia mayor aptitud, se creen inmortales o poco menos. Sueñan y porque sueñan obran. ¡Bendito ensueño!” El sueño va a ser fundamental para posibilitar la existencia de la historia, siendo el motor básico del obrar humano. El hombre soñando, es decir creyendo, obra según los dictámenes de su mismo sueño, que de tal manera deviene casi la ideología significativa de la historia.

## **C.2.- Persona y Comunidad: El socialismo humanista de don Miguel**

19. Desde esta atalaya se pueden comprender, quizá, los quiebres y requiebres de las concepciones éticas, políticas y económicas que obsedían a Unamuno, a quien lo encontramos abrazando militantemente la causa socialista de 1894 a 1897 –el año de su

---

<sup>35</sup> Nazareno Fioraso; *Unamuno y su filosofía de la historia*; Universidad Nacional de Colombia; Facultad de Ciencias Humanas y Económicas; Escuela de Historia; Revista Historia y Sociedad; Edición No. 11; Colombia, 2005.



crisis religiosa definitiva-; de todos modos –como veremos- el suyo es un socialismo *humanista*. Como ha mostrado Cerezo Galán, en esta etapa de su maduración como hombre de carne y hueso, don Miguel encarnaba un humanismo secular e integrador de matizadas antropologías políticas, económicas y sociales, que se polarizan entre *el individuo y la sociedad* burguesas, por una parte, y *la persona y la comunidad*<sup>36</sup> atentas a lo espiritual por otro. Aquí se dejan ver las huellas del pensamiento hegeliano que se expresa en la primacía de la comunidad en la noción de “espíritu”, junto con la fuerte vivencia romántica del pueblo, no de la masa, como fundamentos de este humanismo.

20. A la trascendente cuestión de la intersubjetividad Hegel la llamaba “nosotros”: “un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo”; ese es el vínculo entre “espíritu y comunidad” (Geist und Gemeinde). La recepción unamuniana de Hegel le conduce a entender al yo “como último estrato conciente de una tectónica psíquica que, por abajo, hunde sus raíces en lo inconsciente o **intraconsciente comunitario nacional (¿Existe alguna relación con el “inconsciente colectivo” de Jung?)**, y por arriba, está abierto a la comunidad universal... El yo no es (aquí) un puerto absoluto de arribada, sino un cruce de caminos. De un lado, un epi-fenómeno del espíritu colectivo tribal y familiar, la comunidad de la tierra y de la sangre... del otro, en lo que tiene chispa de conciencia, de personalidad individual, es un pro-fenómeno, *sit venia verbo*, que tiene que trascender su propia y particular frontera para realizarse en comunidad espiritual”.<sup>37</sup> Quizá aquí un campesino o, en general, un “hombre natural” (no aculturado, si eso fuera posible) está más próximo al hombre espiritual, que cree en el reino universal comunitario; y, utilizando un lenguaje hegeliano, nos dice, que hay poner el énfasis no tanto en el yo, como en el *nosotros*, la verdadera realidad del espíritu.

21. Y aquí, aun bajo el influjo hegeliano, arraiga una primera comprensión en la tensión entre individuo y persona, o entre personaje histórico y persona *intrahistórica* (entre máscara y rostro, cabe añadir). En definitiva, siguiendo el curso de esta lectura, la personalidad histórica, ya sea ésta individual o colectiva, es principio de individuación o diferencia hacia el exterior (ad extra); la persona, en cambio, es el principio de participación en la comunidad *universal* del espíritu (ad intra). Y Unamuno precisará años más tarde que “la noción de persona se refiere más bien al contenido, y la de individuo al continente espiritual”; es decir, la primera encierra el fondo genérico y sustancial humano; la segunda define la forma externa y temporal de su configuración. Fondo y forma, interioridad/exterioridad, eternidad/tiempo, parejas todas simétricas, constituyen la línea de demarcación fundamental: ‘La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestros límites, o mejor no límites, hacia dentro, presenta nuestra infinitud’”.<sup>38</sup>

22. Cerezo Galán se pregunta si lo que Unamuno perseguía dramáticamente en estos años era un íntimo ideal de integración entre la racionalidad moderna y el cristianismo. Y es que entonces la tensión existencial se daba entre fray Luis de León, realizando el ideal de la salud, la integración de la sabiduría clásica y el cristianismo en el Logos cristocéntrico como

---

<sup>36</sup> Emmanuel Mounier forjó una obra que encarna, como el que más, una comprensión y compromiso filosófico y militante por una “revolución personalista y comunitaria”, algo de lo que se puede dar cuenta a partir de su “afinidad electiva” con la obra de don Miguel de Unamuno, a quien consagraba intensas lecturas. La relación de este “personalismo comunitario” unamuniano con Jacques Maritain, a pesar de su vecindad cordial, guarda no pequeña distancia intelectual, como la que hay en un converso (Maritain) que entiende la fe como un “no dudar” y un agonista cristiano (Unamuno) que vive en la tensión de creencia e increencia, en el entrelazamiento de la fe y la duda.

<sup>37</sup> Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 190

<sup>38</sup> Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 191



Mediador, por un lado, el propio Hegel, que en el otro cabo histórico de la modernidad – del humanismo temprano moderno al idealismo tardo moderno–, había interpretado *especulativamente* el misterio de la encarnación como símbolo del espíritu absoluto; y la posición del propio Unamuno bascula entre esta versión especulativa hegeliana y la más directa y religiosa de fray Luis de León. Pero en uno u otro caso, conformaba un humanismo cosmopolita o universal, para el cual el individuo es más un punto de repulsión que de integración; y la persona, en cambio, es un principio de comunión y participación, pues *persona y comunidad* son conceptos correlativos.<sup>39</sup>

23. Aquí se nos enseña que Unamuno considera al individuo como un “átomo social”, producto de la ideología burguesa, y más concretamente del sistema económico capitalista. Y así lo muestra en el ensayo de 1896 que titula *La dignidad humana*, y en él es donde mejor se percibe el vínculo entre el kantismo de fondo y el socialismo ético al que adscribe don Miguel: “Lo que algunos llaman individualismo –dice- surge de un desprecio absoluto precisamente de la raíz y base de toda individualidad, del carácter específico del hombre, de lo que nos es a todos común, de la humanidad”.<sup>40</sup> Se trata pues, de cambiar el signo del proceso capitalista burgués; y de ponerlo al servicio del hombre, no del individuo, que es siempre egoísta e interesado, sino de la persona, porque sólo entonces está al servicio de la vida universal. En ese momento él pensaba que el hombre sano y fuerte es el que aspira a integrar su espíritu en el espíritu común; y ello, a diferencia del culto castizo al individualismo, “misticismo de borrachos y morfinómanos”, lo llama, permitiría consagrar los mejores esfuerzos en el cultivo de la persona, como un misticismo de la comunidad.

24. En ese fuego se fraguaba su ideal socialista; y el socialismo se le aparecía como una nueva religión, profundamente liberal, y, como repetía varias veces, el cristianismo se le aparecía como la religión que “predicaba la fraternidad de toda humanidad”. Y en este tránsito por el socialismo, don Miguel fue también, a su modo, un marxista, mas fue un marxista heterodoxo, nos dice Cerezo Galán; y estos meandros por los idearios políticos permitirá aproximarse al sentido del socialismo unamuniano en el contexto de toda su obra hasta la crisis del 97. Y si bien es cierto la motivación a abrazar el socialismo por parte de don Miguel, fue el entusiasmo por la ciencia, un mínimo de conciencia de la realidad de los problemas sociales enfocados históricamente y desde la perspectiva de la economía política, no hay que desconocer la importancia de la reprobación juvenil unamuniana del socialismo desde la actitud radical liberal-libertaria; de allí que resulte convincente que se nos señale aquí el concurso fundamental del motivo ético-religioso.

25. En la primera formulación de su esperanza en el socialismo, Unamuno conjuga al liberalismo, como la actitud de apertura al reconocimiento del valor del individuo como un fin en sí, no instrumentalizable, y a un sentido de la utilidad, que ha de acabar siendo social; del otro lado el industrialismo iba conduciendo necesariamente hacia una sociedad integrada y cooperativa. Complementariamente, se nos dice, a Unamuno le fue ganando la convicción de que la única alternativa al anarquismo tenía que venir del ideal socialista. Así iba templando sus dilemas y aporías juveniles en torno a la tensión individuo/sociedad, pues de este modo en este socialismo humanista que se perfilaba, al reconocer el valor absoluto de la persona, se reforzaba la autonomía del individuo y, a la vez, se integraba a un orden comunitario; con lo cual la persona como agente moral servía de base para redefinir los conceptos de libertad e igualdad. Y aquí fue la influencia del Kant moral, conjetura Cerezo Galán, quien impactó más sobre Unamuno, dándole impulso teórico fundamental

<sup>39</sup> Punto en el cual vemos que Unamuno también se adelantó en varias décadas a la revolución personalista y comunitaria propugnada desde Francia por Maritain y Mounier.

<sup>40</sup> Cit. por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 196



para su apertura al socialismo; sin descartar la honda influencia de Hegel, que persistía en torno al tema de la comunidad universal como orden del espíritu. Es más, la línea se completa con Rousseau, continuándose –como vimos- en Kant y Hegel, y eso marcaba una tendencia socializadora que le fue **condujendo (conduciendo)** hacia Marx.

26. Sentado este marco de la fuerte impregnación humanista del socialismo de Unamuno, retornemos ahora a la recepción unamuniana de Marx para avanzar luego a la crítica unamuniana de Marx. Es innegable, se nos dice, que en el joven Unamuno palpitaba una fuerte sensibilidad social, que fue madurando al contacto con los problemas urbanos y rurales de su nuevo medio en Salamanca, y en contraste con los de su Bilbao natal; su alma liberal-libertaria, de profunda impregnación ético-religiosa, le sensibilizaba especialmente para esta problemática, que la expresaba –por ejemplo- en una temprana queja por una libre competencia que consagraba la desigualdad de oportunidades: “Es fácil predicar individualismo y libre competencia. Esto fuera bueno si las condiciones del orden social humano nos pusieran a todos en iguales condiciones para luchar”, dice don Miguel.<sup>41</sup> En otros pasajes censura acremente al militarismo por su disciplina de autómatas, o se pronuncia a favor del impuesto progresivo sobre la renta.

27. En 1984, en vísperas de su ingreso en el Partido Socialista Español, Unamuno confiaba en el socialismo como en una especie de religión secular, y tenía para con Marx una respetuosa admiración. Decía entonces: “Ha acabado por penetrarme la convicción de que el socialismo limpio y puro, sin disfraz ni vacuna, el socialismo que inició Carlos Marx con la gloriosa Internacional de los Trabajadores y al cual vienen a refluir corrientes de otras partes, es el único ideal hoy vivo de veras, es la religión de la humanidad”.<sup>42</sup> Y entendía al socialismo, ante todo, como “una gran reforma moral y religiosa, más que económica”, y esto lo decía en su época de mayor aproximación al marxismo; y confesaba a un amigo en una carta “yo también tengo mis tendencias místicas, pero éstas van encarnando en el ideal socialista, tal cual lo abrigo. Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marciano y se ve algo más que lo puramente económico”.<sup>43</sup>

28. El rasgo diferencial del socialismo de Unamuno es su carácter humanista, se nos dice, es decir, fundado en una nueva concepción del hombre, tributaria del idealismo ético, de inspiración kantiana. Y, es elocuente el recurso unamuniano a apelar a las categorías de persona y comunidad frente al individualismo burgués, su insistencia en la crítica a la alienación, su defensa del hombre nuevo, su exaltación de los valores morales específicamente socialistas, sus énfasis (tan kantianos) en los ideales de cosmopolitismo y pacifismo<sup>44</sup>... todo lo cual muestra que lo que le interesaba fundamentalmente no era una teoría económica, sino una nueva actitud basada en la libertad y en la solidaridad: “Que el socialismo **ewsd** libertad, libertad, verdadera libertad, el hombre libre en la tierra libre, con el capital libre. Hay que fomentar el santo sentimiento de solidaridad frente al brutal individualismo egoísta de los hartos de la casta expoliadora”.<sup>45</sup>

29. Lo que don Miguel expresaba, inequívocamente, era un socialismo humanista y un marxismo poco ortodoxo, pues el suyo iba adquiriendo cada vez una impronta más fuerte de la fuente ético-religiosa; en este contexto cabe evocar que en la revista *Lucha de Clases*, el

<sup>41</sup> Cit. por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 203

<sup>42</sup> Cit. por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 204

<sup>43</sup> Cit. por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p. 205

<sup>44</sup> Ideales cosmopolitas y pacifistas bajo el auspicio del ilustrado Kant, y, por contrario imperio, distanciándose del romanticismo nacionalista del Völkgeist (Espíritu del Pueblo) de Herder, o, incluso, de la “ontología de la guerra” propugnada por Hegel

<sup>45</sup> Ibidem.





órgano socialista de Bilbao en el que había colaborado asiduamente, llevó a cabo una interpretación de las virtudes teologales en clave secular socialista; o, dicho a la inversa, una lectura de las virtudes socialistas en clave teologal. Era conciente que estas actitudes y gestos suyos le enajenaban la simpatía de sus correligionarios socialistas que le tachaban de desviacionismo hacia el idealismo y la mística; pero él no cejaba en su empeño de que había que cambiar radicalmente la actitud. Para él era una cuestión de fondo, dice Cerezo Galán, por lo cual se lanzó a la campaña de rectificar el carácter “anticatólico e irreligioso” mayoritario del socialismo español, porque, a su juicio, ése era un “error muy craso (el de) pensar que el catolicismo del pueblo español es incompatible con el socialismo”. Por supuesto, nos aclara, que no se trata de ningún “socialismo cristiano”, sino de algo más sustantivo, de una interpretación del socialismo como una religión secular y civil, compatible con los principios éticos del cristianismo.

30. Para don Miguel en esa época el cristianismo era considerado como ético y reformado, y repensado desde la subjetividad moderna, comenzaba a perfilar al socialismo como la religión del porvenir, porque el gran sueño de la comunidad universal era precisamente lo que caracterizaba al socialismo Y las nuevas condiciones sociales propugnadas por el socialismo, harían verdadero y real el sentido cristiano de fraternidad. Por lo cual el socialismo se presentaba una realización histórica y secular del cristianismo. Lo dice sin cortapisas: “*El socialismo es el verdadero liberalismo y el verdadero cristianismo también*”.

### C.3.- La idolatría del progresismo o la *intra*historia quijotesca de don Miguel

31. Para pasar a la crítica de Marx, y por elevación criticar al propio Hegel, el punto de inflexión es la crisis del 97, y tras ella la “quiebra de la ilusión progresista” que está preluando el núcleo originario del “sentimiento trágico de la vida”. La ruptura es con la dialéctica; la que irrumpe es la tragedia. La quiebra de la concepción dialéctica del mundo deja sueltas y enfrentadas a la verdad y a la razón, y, más grave deja enemistadas a la razón y a la vida. Lo que la crisis le ha revelado, de una vez para siempre, a Unamuno es que el humanismo secular, y toda secularización, es insuficiente para dar cuenta del sentido de la vida. Antes de la crisis don Miguel ya clamaba ante el socialismo vulgar y dogmático, abogando porque la preocupación social no apagara el interés religioso, pero después de la crisis, la cuestión estalla: “Lo malo del socialismo corriente –dice- es que se da como doctrina única, y olvida que tras el problema de la vida, viene el de la muerte. Del mismo seno del problema social resuelto (¿se resolverá algún día?) surgirá el religioso: la vida ¿merece la pena ser vivida?”<sup>46</sup>

32. La crítica del progresismo, como era de esperar, acabó afectando a los fundamentos de su filosofía de la historia, y aquí la contraposición se da entre el *egotismo* –preocupación por el destino personal- y la *humanidad* –preocupación por el destino de la especie o concernimiento por el destino del género humano-. Y la “enfermedad del siglo” no consiste en otra cosa que lo que su nombre indica “*saeculum*”, la *secularización* –o, el *secularismo*, más bien- como sustitución de la inmortalidad cristiana (personal y existencial) por la realización de la inmortalización de la humanidad o de la especie; qué es la muerte se preguntaba Marx en sus *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*: “la dura victoria de la especie sobre el individuo”, se respondía con hálito spinoziano-hegeliano.

33. “¿La humanidad? ¿Y quién es esa señora?”, ironiza Unamuno en *Amor y Pedagogía*. Y a quienes se esfuerzan en educarnos en los ideales de la cultura y de la ciencia, les espeta “¿Y para qué quiero la ciencia si no me hace feliz?” Esta novela es una utopía negativa que en modo esperpéntico pinta el trágico fracaso al que conduce una educación que pretende

<sup>46</sup> Citado por Pedro Cerezo Galán, op.cit., p.257



ignorar las exigencias del sentido de la vida. Las consecuencias inevitables de ello son el hastío, el *spleen*, y, al cabo, el suicidio. Para Unamuno, tras la crisis, está meridianamente claro que ni el progreso científico-técnico ni el humanismo secular e inmanente tienen la posibilidad de llenar el espantoso vacío de sentido que consume la vida cuando ésta ha perdido una finalidad que trascienda la muerte; de allí el hambre de inmortalidad personal para don Miguel, o sea para todo hombre de carne y hueso.

34. Y en este contexto de su peculiar filosofía de la historia Unamuno va perfilando su crítica al marxismo; que no es otra que la crítica a la teoría histórica del “judío saduceo Carlos Marx”<sup>47</sup>. Ya en 1899 había sostenido que “la llamada concepción materialista de la vida, la de Marx, que en el fondo de todo proceso social veía como *última ratio* al factor económico, nos muestra no más que una cara de la realidad”. Aun aceptando la teoría del factor económico como motor de la realidad, Unamuno reprocha a Marx el no haber comprendido que la causa final de ésta es el momento espiritual, el momento religioso. Y llegará también a preguntar “¿No creéis que su [de Marx] famosa concepción materialista, [...] de la Historia, le brotó de un hambre espiritual, de un terrible complejo de hondas raíces seculares acaso?”, es decir, que también la filosofía materialista de Marx tenía un fondo casi metafísico-religioso, siendo este el verdadero sentido históricovital del hombre. El fondo metafísico de Marx no es otro que la teoría de *la tarea mesiánica del proletariado*<sup>48</sup>, teoría que sobrepasa la simple concepción materialista de la historia, a favor de una interpretación que, al fin y al cabo, no es más que *visión religiosa*. Eso pasa porque no es posible sustraer la esfera espiritual del hombre, es decir que él no puede, y no debe, reducirse a ser un sencillo trabajador, una fuerza de trabajo comprada y puesta a producir”<sup>49</sup>.

35. Son los hombres los que hacen la historia, añade Fioraso, y es la historia, como obra humana, como realidad del hombre que vive, la que se impone sobre la realidad. También con sus filosofías, determinando los hechos y los fenómenos, los hombres producen una historia que se impone sobre esos mismos hechos, aun las doctrinas de Marx, “el judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, han producido cosas. Entre otras la actual revolución rusa (inspirada o referida a Marx). Por lo cual anduvo mucho más cerca de la realidad histórica Lenin, cuando le dijeron que algo que él afirmaba se reñía con la realidad, replicó: ‘¡Tanto peor para la realidad!’”.

36. La realidad es un producto humano, no algo fijo y absoluto, y si el hombre al hacer historia produce algo que va contra el sentido común de la realidad, será esta última la que tenga que ceder, porque es sobrepasada por la historia producida. Walter Benjamin, en sus *Tesis de filosofía de la historia*, paragonaba el materialismo histórico al autómatas que jugaba al ajedrez, figura que toma de un cuento de Edgar Allan Poe, *El jugador de ajedrez de Maelzel*. Este autómatas pareciera poder ganar el juego a todos los desafiantes. En realidad en su interior tenía un enano jorobado, imbatible en el ajedrez, que lo maniobraba por medio de

---

<sup>47</sup> Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Madrid, EspasaCalpe, 1975, p. 101. Los saduceos eran el partido opuesto a los fariseos, rechazaban la tradición oral, la resurrección y la existencia de los ángeles, cf. *Ibid.*, p. 97: “Para los judíos saduceos racionalistas, el Mesías es el mismo pueblo judío, el pueblo escogido”. Sobre la preferencia de Unamuno por éstos, identificados con los materialistas, frente a los fariseos, es decir los idealistas, cf. Unamuno, *Diario íntimo*, Cuadernillo 2, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 79: “Los que más persiguieron a Jesús y aquellos contra quienes más dirigió sus invectivas fueron los fariseos, que creían en la resurrección de la carne, los idealistas de entonces, y no contra los saduceos”.

<sup>48</sup> Walter Benjamin resignificará revolucionariamente al marxismo, precisamente, subrayando –contra la letra de Marx el espíritu judaico que subyace a su obra, como veremos un poco más adelante.

<sup>49</sup> Cf. Nazzareno Fioraso, *op.cit.*



unos hilos, y en la metáfora de Benjamin representa la teología. El filósofo alemán sostenía que “siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos ‘materialismo histórico’. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como es sabido, es hoy pequeña y fea, y no debe dejarse ver en modo alguno”. En la perspectiva de Benjamin la teología tomaba la forma de una *teología del proletariado*, en una óptica de sustitución de la divinidad por la clase obrera, y de una justificación “mesiánica” del materialismo histórico. En el momento la teología sería pequeña y fea en tanto inepta para hacer su deber, que era el de justificar el ascenso inevitable del pueblo al poder, y sólo en el momento que el materialismo la quisiera a su lado, ella tendría un sentido. Mas no es otro que una falsificación, porque quien va a ganar siempre tiene que ser la historia como producto humano, es decir, el hombre, no el proletariado como mesías de sí mismo, sostiene Fioraso. El materialismo histórico no puede satisfacer al hombre en su hambre de inmortalidad, porque logra dar sólo una respuesta negativa a este deseo, negando cualquier cosa que sobrepase lo material y lo sensible, sostiene Unamuno; y así es como si no existiera la inmortalidad del hombre de carne y hueso habría que inventarla, imaginarla, quizá soñarla *quijotesca*mente.

37. Quizá no existan dos escritores que en el siglo XX hayan revolucionado la filosofía de la historia más significativamente que Miguel de Unamuno y Walter Benjamin, y ello ha de ser argumentado sin desconocer ni minimizar la gran significación que en este campo merecen las obras, sin duda señeras, de *Ser y Tiempo* de Heidegger y de *Verdad y Método* de Hans Georg Gadamer, y no es el caso de que ambas obras –la de la ontología fundamental heideggeriana y la de la hermenéutica filosófica gadameriana–, no hayan consagrado sus mejores esfuerzos a tematizar la cuestión de la temporalidad y de la historicidad existenciales, pero las suyas –diría don Miguel– siguen padeciendo la grave falencia de la abstracción; o sea no atienden a lo único que la filosofía ha de atender: a la vida concreta y singular del hombre de carne y hueso.

38. Aquello en que Unamuno y Benjamin comulgaban entrañablemente era en denunciar militantemente la quiebra de *la ilusión del progresismo*, corazón de la moderna filosofía de la historia de matriz hegeliana o ilustrado-romántica. Es más, esa desmitificación del ineluctable progreso no sólo no pagaba tributo a un positivista “desencantamiento del mundo” del que hablaba Max Weber, sino que –todo por el contrario– el español y el alemán “resacralizaban” o, si se quiere, “reencantaban” la historia del hombre y de los pueblos; algo permite comprender aun mejor que en ambos se trataba no sólo de la ruptura con una “ilusión”, sino –sin más– de la denuncia de la “*idolatría del progresismo*”. Algo que se puede fundamentar sólidamente, atendiendo a las constantes referencias unamunianas a la base espiritual y metafísico-religiosa de la trama de la existencia y la historia del hombre de carne y hueso; o, en el caso de Benjamin, si nos atenemos a la metáfora del jorobado, imbatible ajedrecista, que libraba el buen combate de la revolución emancipadora del *materialismo histórico* –simbolizando en un “combatiente”, que no era sino un muñeco *mecánico*–, animado éste, a su vez, por el *espíritu* teológico y redentor de todo el hombre y de todos los hombres –simbolizado en el jorobado, que operaba como *ghost in the machine* (el espíritu en la máquina)–. Hasta allí la proximidad entrañable entre ambos; veamos ahora en qué se diferencian.

39. La singularísima síntesis entre teología y política, o entre redención y revolución llevada a cabo por Benjamin da cuenta de un pensamiento y una escritura que, diría Unamuno, “discurría en metáforas”, y la más famosa entre ellas es, sin dudas, la de la “Tesis IX” de sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, en la que apela a un cuadro de Paul Klee, titulado *Angelus Novus*, que él interpretó como el *Ángel de la Historia*; éste tiene sus alas plegadas hacia atrás, porque desde el paraíso sopla un viento huracanado; y ve aterrado,



con los ojos desorbitados, un cúmulo de ruinas, destrucciones y muertes que se van acumulando sin fin; eso simboliza la historia del hombre, y es lo que llamamos *progreso; progreso como catástrofe*. Y hasta allí pareciera que no difiere mucho del celo metafísico-religioso que don Miguel consagra a su quijotesca intrahistoria; pero no, la diferencia capital estriba en cuál es el sujeto de la historia en uno y otro caso: en la intrahistoria unamuniana no es sino el destino inmortal del hombre de carne y hueso, y en la teología-política de la historia benjaminiana se atiene a un colectivo, el de la “teología mesiánica del *proletariado*”. La historia es irremisiblemente personal o impersonal (aunque el colectivo se pretendiese suprapersonal); ésa es la divisoria de aguas entre ambos.

40. Para cerrar este acápite de la filosofía de la historia unamuniana, volvamos pues a la crítica a Marx, el judío saduceo, que niega o reniega de la cuestión de la inmortalidad, o que apostasía de los sueños, que son la materia que entretajan nuestras historias, dicho en espíritu de don Miguel. Una de sus obras más visitadas y bellas es *El Cristo de Velázquez*, una poesía donde muestra, casi, su compasión para estos saduceos, que no logran vivir una vida auténtica, habiendo renunciado al sueño, comenta Fioraso. Pero lo que los saduceos quieren es “despertar” a los otros hombres, de modo que también a ellos les sea negada la autenticidad del vivir. No hay maldad en eso, sólo que los saduceos se equivocan, y creen verdadera la vida falseada por la razón y el materialismo, y falsa la que sobrepasa los simples límites de lo sensible:

Dobla tu frente, triste saduceo,  
contempla el polvo, que es tu fuente;  
y mira que con la torre de Babel el cielo  
no has de romper, y que la vida toda  
no es sino embuste si no hay otra allende.  
[...]  
Sé que preguntas, saduceo triste,  
con risa amarga, qué mujer tendremos  
después de muertos. Dime, mas de vivos  
¿qué vida es ésta si esperamos sólo  
a lo que sea cuando no seamos?

41. Fioraso concluye diciendo que la filosofía tiene que lograr saciar esta hambre de inmortalidad del hombre, y no buscar eludirla o engañarla. Pero desear o, mejor, querer la propia persistencia no significa vivir sólo en función de ella, esperando morir. La muerte siempre tiene que estar presente en nuestra vida, pero solamente para dar sentido a la vida, es decir a la agonía, no para anular la vida de aquí en la espera de la venida de la del más allá.

¿qué vida es ésta si esperamos sólo  
a lo que sea cuando no seamos?

#### C.4.- Filosofía y Religión: El *cristianismo trágico* en el Quijotismo de don Miguel

42. Siguiendo a María Zambrano ya referimos en qué medida la unidad de la vida/obra de don Miguel de Unamuno en cómo se relacionan el creador con su criatura, el poeta con su poema, el autor con su obra. Hay tres nombres que aluden a ello: “inspiración, musa y



*daimon*”; y quien de veras ha llegado a ser creador –dice Zambrano- ha sido antes endemoniado, poseído, obsesido y enajenado por esa obra preexistente, actuante, impaciente de nacer. Es por ello que los demonios que pueblan la biografía de don Miguel está tanto en obras “grandes” o “pequeñas”, en las tempranas o en las maduras. Y uno de los demonios principales se llama “tragedia de la existencia” que recorre el itinerario desde el libro “de mocedad” *Paz en la guerra* (1897) hasta los libros madurados hacia las cumbres de *La vida de Quijote y Sancho* (1905) y *Del sentimiento trágico de la vida* (1913)

43. El itinerario de la escritura va ascendiendo hacia “su desesperación de la razón”. Unamuno **no es un irracionalista (Pregunta: ¿es romántico? El romanticismo como afirmación de las posibilidades infinitas de la conciencia, no temporal ni extensivamente, sino en potencia emotiva y volitiva. Tal vez vida, fe y razón sean la tríada inconciliable donde subyacen en el pensar unamuniano.)**, en absoluto, pero la madre de todas sus batallas las libra contra la razón, y lo hace porque la razón es la enemiga de la vida. Leamos *in extenso* ese antológico texto que da cuenta de esta enemistad entre razón y vida:

“Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida. / Es una cosa terrible la inteligencia, tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible... no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto... Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?

No hay sino leer el terrible PARMÉNIDES de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que ‘el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación a sí mismo, y unos a otros’. *Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica*”.<sup>50</sup>

44. Don Miguel siempre se sintió y “se” vivió como un ser contradictorio; y a mucha honra. Pues su combate final –insobornable e inlaudicable- siempre fue por los sueños, por el ideal, por la insaciable hambre de inmortalidad *personal*. Por ello se ha dicho bien que Unamuno es un “existencialista” únicamente en su experiencia biográfica por sus íntimas *contradicciones vitales* entre fe-razón, finitud-inmortalidad, ciencia-mística, pero no en la expresión de *su pensamiento*, siempre que no nos confundamos entre paradoja y contradicciones. Y no es casualidad el hecho de que la teoría de la ‘*dulce y salvadora incertidumbre*’ desemboca en una lógica, una estética, una ética, etc., por la razón que no tiene

<sup>50</sup> Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*; op.cit., pp. 84 s., cursivas añadidas, versales en el texto



que concebirse todavía en sentido intelectualista y racionalista.<sup>51</sup> Y esto da pie para incursionar brevemente en la *fe agónica* y el *agónico cristianismo* que caracteriza a don Miguel, hombre de carne y hueso. Y esto nos conduce a la cuestión crucial de cómo vive su fe un cristiano agónico, un cristiano trágico. Y es muy elocuente al respecto visitar un cruce epistolar entre Miguel de Unamuno y Jacques Maritain, en un artículo de Jiménez Lozano, publicado a cuarenta años de la muerte de don Miguel, donde hace un balance de la respuesta existencial de ambos a la cuestión de la fe.

45. Cuando Unamuno publicó su *Agonía del cristianismo*, dice Jiménez Lozano, envió el libro a Jacques Maritain y éste le escribió una carta, inédita hasta ahora (1977), bastante incomprensiva para el rector de Salamanca. Maritain está muy lejos de Pascal y no quiere oír hablar de una *fe agónica*, esto es, en lucha. «*La verdadera agonía -le escribe a Unamuno- no es la de una fe que duda (concepto absurdo), sino la de una fe que vence al mundo porque no duda... Quizá un trapense de Dueñas muere en este momento, para obtener su conversión*». Pero, vistas las cosas con la perspectiva que nos dan setenta años que van desde esta carta, tendríamos que apostillar más bien a Maritain que a Unamuno, y esto para decir, por ejemplo, que posiblemente todo el problema del catolicismo de ahora mismo está en que ha leído y ha asimilado más a Maritain que a Dostoievski o, podríamos decir, a Unamuno. Es decir que, tras el Vaticano II, en cuyas declaraciones sobre la Iglesia y el mundo moderno ha habido una gran impronta maritainiana, muy necesaria, y positiva, por lo demás, se ha dado, sin embargo, un excesivo sociologismo y una cierta preterición de los problemas últimos. El propio Maritain escribió *El campesino del Garona* para morigerar –en parte- ese “excesivo sociologismo” y una “cierta preterición de los problemas últimos”. Para convencerse de ello, continúa el articulista, quizá sólo sea preciso y suficiente pensar que el fenómeno mismo tan aparentemente espiritualista como el del «caso Lefèbvre» es sólo un *sinistro* resurgir del “maurrisismo” contra la actual postura de la Iglesia en el plano socio-político, no tan decididamente partidaria de seguir siendo una garantizadora del orden social y de la moral estrictamente conservadora. Ni qué hablar de la actualidad del hoy en que escribimos (Abril del 2009) de los que podríamos llamar errores prudenciales cometidos por el papa Benedicto XVI al levantar la excomunión que pesaba precisamente sobre los “lefèbvrístas”. Desde otro punto de vista, en fin, Unamuno fue el gran adelantado de un «cristianismo civil» (**Comentario: este planteo está en sintonía con Herbert Haag, quien dice: “Al igual que Jeremías rogó por la caída de Jerusalén, nosotros debemos rogar por la caída de la institución eclesiástica, a fin de que Dios pueda empezar cuanto antes a escribir en los corazones de los hombres lo que realmente quiere decirles”. “Pero llega la hora, y ya estamos en ella, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad. Entonces serán verdaderos adoradores del Padre, tal como él mismo los quiere. Dios es espíritu, y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad” Jn. 4, 23-24**) como él decía para señalar un modo de vivir la fe cristiana al margen de los esquemas clericales, y, sin duda alguna, él fue un heterodoxo, pero eso no impide en absoluto que, al menos en estos aspectos que he señalado, no dijera verdades muy precisadas de recordación, precisamente, ahora, en estos instantes, cuarenta años después de su muerte... setenta y tres años después, también.

46. En el recorrido estilístico, a la caza de la “unidad de la (vida)obra” unamuniana, María Zambrano da otras pistas para llegar al quicio del “trágico cristianismo”. En su pieza de teatro *El Otro*, nos dice, don Miguel afronta teatralmente su drama “inmortal”; el drama de su destino personal. Es allí donde “está a punto de entrar en aquello que no ha hecho,

<sup>51</sup> Cf. Armando Savignano; “*La recepción de Vico en Unamuno*”; *Cuadernos de Vico*, Sevilla, España, 2003, p.225



en aquello que parecía haberle estado destinado: *la tragedia*. Sólo afronta la tensión, la grandeza de la tragedia en una traducción: la espléndida *Medea* de Séneca. Era lo que le esperaba al no poder trascender su conflicto con el pensamiento, era casi su compromiso al no haber llegado a hacer filosofía. Éste es el verdadero hueco de la obra de Unamuno, su manquedad, su última confusión, pues de haber realizado, al fin, la tragedia, sus grandes temas, temas trágicos que no llegó a resolver en pensamiento, hubiese llegado a una grandeza excepcional... Así pues, *falta la poesía que es lírica y es trágica*. Su poesía que nace del tono de los Salmos... Poesía que irrumpe extraña, desconectada con el ambiente, como grito y expresión irreductible, como lengua de su desnudez de hombre solo, invento del lenguaje de Adán”.<sup>52</sup>

47. Aquí Unamuno, continúa Zambrano, padece la desesperación de la expresión, la desesperación de la creación por la palabra que tropieza con una palabra hecha, ya forjada que él quería instrumento propio. Lucha tremenda por la palabra en que se le pide, a la vez, que sea única, expresión jamás proferida, inédita, recién inventada y que sirva, a la vez, de publicidad. Tal es el sueño de don Miguel, su sueño de poeta, su sueño de creador: sacar de los más hondos abismos de su sentido, de ese pozo de “las oscuras cavernas del sentido”, la palabra blanca, de pureza de cristal, nacida de lo más misterioso de su sueño y de presencia libre, evidente, realidad viva para todos. Nuestro escrito, empero, supo de su fracaso, fracaso de la poesía de todos los tiempos y edades, fracaso de poeta que abarca a todos los poetas, y por eso se aventuró a crear personajes novelescos, “sombras de sueños”, existencias, y tuvo que seguir pensando. El límite de su pensamiento, que no llegó a ser filosofía, le empujó a la novela, y ésta en conjunción con el fracaso poético, le condujo de la poesía al teatro. Y la tragedia, concluye aquí nuestra autora, es la “hija del fracaso de los géneros, de la poesía porque no llega a ser de verdad creación, hija del fracaso de su pensamiento, espejo único adecuado a su figura humana, a su humana desnudez, la tragedia hubiese sido expresión de su pensamiento trágico, de su *trágico cristianismo*, de su novela suicidada, de su personal existencia, de su irreductibilidad”.<sup>53</sup>

48. En este contexto Zambrano evoca a su hermano mayor, el danés Kierkegaard, que en su *Antígona* medita sobre su propia tragedia, para lo cual afirma, como escritor, que sólo se deben escribir obras póstumas; que es tanto como afirmar que sólo los muertos han de escribir; “nosotros los muertos para el mundo...”. Pero don Miguel, por temple vital – agónico- no pudo seguir el consejo de su hermano danés, quien logró soportar la angustia ante la “infinita *posibilidad* de su existencia”, y la soportó “con paciencia oriental”, desplegando “la *pasividad* hecha virtud en una tarea cristiana”<sup>54</sup>. El autor de *Enfermedad mortal* conoce el secreto de la pasividad necesaria en esa acción suprema que es el engendrarse a sí mismo; que es lo que el mismo Unamuno persigue; pero él se lanza a esa empresa con una escritura que tortura a la palabra y se tortura a sí mismo en la palabra; apetencia y anhelo, creencia que determina y explica su actividad infatigable de un forzado de la pluma. **Creencia en la creación por la palabra: *crear es crear***, dirá don Miguel. **(Cuestión semántica: ¿Creencia en la creación por la palabra o por la emergencia de la Fe? La Fe aparece como aspiración antropológica a que exista aquello en lo que decimos crear. Crear lo que no vemos, esto es corroborado en “La agonía del cristianismo”, dice en la introducción: “El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana”).**

<sup>52</sup> María Zambrano, op.cit., p. 78, cursivas añadidas.

<sup>53</sup> María Zambrano, op.cit., p. 79, cursivas añadidas.

<sup>54</sup> *Pasividad* que emparenta íntimamente a Levinas con Kierkegaard, y, por contrario imperio, lo distancia del agonismo unamuniano.



Palabra conformada a su íntima agonía, a su existencia agónica que cree y piensa que vivir es engendrarse a sí mismo. Poeta, al fin, que vivir en afán de crearse creando, de autoengendrarse.

49. Desde este cristianismo agónico se irradia el conflicto que signa a la “existencia trágica”, al *sentimiento trágico de la vida*. Y éste no es sino el conflicto entre filosofía y religión; singularmente el que ha sido prohijado en la “inhibición religiosa europea”, y condujo hacia una “filosofía de la existencia”. Y en tal contexto, nuestro polemista inmortal, valga la redundancia: “siempre fue polémico”; lo característico de Unamuno es estar en polémica con todo; pero no se trata de polémicas filosóficas, pues don Miguel, dice Zambrano, “no quiere salvarse por la filosofía”, y, además de eso, no se fía de la filosofía. Mas no le es ajeno el pensamiento, sino que lo que él vive y significa es un conflicto; todo en Unamuno lo es. Y desde él, se nos ha enseñado, su figura tiene el sentido, ante todo, de ser una “figura religiosa en una época en la que no las había o en que se eludía el serlo”.<sup>55</sup>

50. Y, bajo dicha inhibición religiosa europea, el nudo de la época de Unamuno era, precisamente, el conflicto entre filosofía y religión. Por una parte los ataques de los filósofos a la metafísica, eran ataques al sustrato religioso que inhabitaba al pensar metafísico, y eso ya lo señaló con perspicacia Nietzsche que quiso cortar el paso a todos aquellos como Schopenhauer mismo, que so capa de reducir el mundo a “apariencias”, abría la esclusa para contrabandear a un Dios trascendente, como “autor” de la única realidad verdadera escondida tras lo fenoménico o apariencial. Y va de suyo, aunque Nietzsche no lo diga, que las propias nociones de Bien y Mal, llevadas a la moral por la religión, no son aquí sino racionalizaciones de nociones religiosas; o, si se quiere, el poner los misterios al alcance de todos es lo que, en última instancia, significa la máxima socrática de que “la virtud puede enseñarse”, dice Zambrano.

51. El positivismo, continúa, a su vez, y mucho más sus extremados hermanos, materialismo y pragmatismo, se dirigían contra los sedimentos religiosos de la filosofía, sin duda, para que dejaran hueco a su pretensión religiosa, finalmente declarada por Comte en su delirio, que en esto el delirio suele declarar lo que la cordura encubre. Zambrano dice que si admitimos que la causa de la inhibición religiosa de Europa fue la fatiga y el desencanto que siguieron a las terribles guerras de religión, *el conflicto entre filosofía y religión* sería producto de la inhibición, como consecuencia de que la filosofía se viera forzada a ocupar el lugar de algo que lo dejaba cesante. Y este conflicto era agudísimo en la época de Unamuno, baste con evocar nuevamente arquetípicamente la disputa al respecto entre Unamuno y Ortega en 1909. Y ese conflicto, con sus más y sus menos, lo que vale tanto para Zambrano, promediando el siglo XX, como para nosotros en los inicios del siglo XXI.

52. Resumiendo su posición Zambrano sostiene que el positivismo, sus semejantes y sus derivados, combatían a la metafísica en lo que tenía de religión; pero, por otra parte, la filosofía en el *idealismo alemán* –que influyó, y mucho en el joven Unamuno–, o pretendía ser religión, o se confundía con ella, sin que declarara este empeño. Y es así que a partir del idealismo alemán los límites entre filosofía y religión y los límites entre filosofía y poesía, han peligrado; tómese como muestra, por ejemplo, la relación entre poeta, “que nombra lo santo” y del pensador, “que piensa el ser”, tal como formula su tarea del pensar Martin Heidegger en “consonancia” con la poesía de Friedrich Hölderlin. A veces, añade Zambrano, la poesía ha querido ser filosofía, a veces la filosofía ha sido poética, como en Schelling. La filosofía ha querido suplantar a la religión, como en Hegel; o ha querido hacer también una religión filosófica, como en Schleiermacher.

---

<sup>55</sup> María Zambrano, op.cit., p. 82





53. Y todo ello es sumamente grave, advierte Zambrano pues al pretender tomar el lugar de la religión, la filosofía nos deja sin ella, la verdadera religiosidad; y, huérfanos de religiones, como en el perro del hortelano, la filosofía ni come ni deja comer, y eso ha sido así para gran parte de los europeos; al pretender guiar la vida del hombre, la filosofía ha pretendido resolver “los enigmas del universo”, y ha mantenido al hombre europeo en la más “insípida desnutrición”: “ni le ha dado el alimento que necesitaba, el alimento de creencias, de fe, de esperanza, ni le ha enseñado tampoco a vivir heroicamente, al estilo de otro gran suplantador de religiones, a la Nietzsche.

54. Esa pretensión filosófica es gravísima, pues desarraiga nuestras creencias y pretende ocupar el lugar de ellas con “ideas”; pero cabe preguntarse aquí si el lugar que tienen las creencias en nuestras vidas puede ser ocupado por meras ideas. Esto sería como propiciar una “conversión” (metanoia) filosófica; y es cierto, dice Zambrano, que toda filosofía, y quizá más la menos existencialista, es decir, la que más abstracción haya hecho del tiempo y de la irracionalidad del individuo, nos propone una conversión, una tremenda ascesis o “epojé” como la llamará Husserl. Mas esta conversión es anterior, como sucede en el Mito de la Caverna, es el comienzo del filósofo, algo que queda previo a la filosofía, que la condiciona, pero que no la constituye. Por otra parte, la filosofía “existencialista” no exige esta conversión previa, sino que es parte de la persona, de la vida humana, y despliega su pensamiento pretendiendo, nada menos, que sacar a flote la vida misma, es decir, *justificarla*. Pero, inquiere Zambrano, ¿puede ser la filosofía justificación de la vida? ¿no es ya la justificación, en cierto modo, algo eminentemente religioso.

55. Don Miguel sale al cruce de esta cuestión última, afirmando que la filosofía requiere un género de soledad y desarraigo de la vida, “*porque la vida es tragedia siempre*”. Unamuno parte de esta tragedia y le cuesta mucho despegarse de ella, razón por la cual no llegará nunca a hacer filosofía. Él, como Nietzsche, teme que despegarse de la tragedia que es la vida, lo haga por debilidad. Todas las lamentaciones que se encuentran en *Del sentimiento trágico de la vida*, dice Zambrano, parecen tener el mismo sentido de las burlas que Nietzsche lanza contra los idealistas alemanes, o la misma intención que las burlas de Kierkegaard contra Hegel, en una especie de galileano “*eppur si muove*” de la vida, de la tragedia de la existencia humana y de una conciencia despierta que teme abandonarla a costa de un engaño; de una especie de burguesía espiritual repugnante, por igual, al cristiano Kierkegaard y al trágico Unamuno y al heroico Nietzsche, pues ninguno de ellos se entrega a la filosofía ni espera salvarse por ella, sino sólo por la religión, también en el caso del superhombre nietzscheano, que también es un Dios nacido de la soledad humana; Dios al fin parido por el hombre; aunque la peculiar tragedia del autor que firmaba *Anticristo*, es esta versión “suprahumana” es contraponerse al Dios-Hombre, para soñar ser Hombre-Dios.

56. La lucha en don Miguel no es entre religión y filosofía, como podría de decirse de una lectura ligera de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, sino entre tragedia y religión. Es Job, siempre Job, el personaje en quien quiere convertirse y rechaza al mismo tiempo la conversión: “*Porque todo hombre es, como Job, hijo de la contradicción*”, dice Unamuno. Y lo terrible aquí, dice Zambrano, es que hasta en ese positivismo que Unamuno combate hay un residuo de ese Job que parece ser el substrato más permanente de la vida europea en su perpetua rebeldía. Poco importa lo que se arguya, lo decisivo es que aquí hay un hombre que, frente a la Divinidad, se levanta a argüir. Y nuestro don Miguel se levanta frente a la fe deseada, es decir, frente al Dios que tras ella se esconde, frente al Dios escondido, hablando de razón, de la razón “que es siempre monista o materialista” y va a parar a la creación de Dios por la persona humana: “*crear es crear*”.



57. Pero, ¿qué es lo que combate Unamuno en el positivismo y en el pragmatismo? Es lo que combate en toda filosofía, algo que está en el fondo de toda filosofía, pero aún más está presente en su comienzo griego: *la resignación*. Pero él no está yendo a esta fuente; no combate contra la razón griega, sino contra la razón moderna. Y contra ésta sí la emprende, lanza en ristre, con su quijotismo filosófico: frente a la filosofía hegeliana, poniendo un ejemplar prototípico –como lo hizo Kierkegaard–, frente a la *filosofía* defiende los derechos de la *tragedia*, y luego, apurándola, descubre la semilla salvadora que no es una nueva razón o una nueva idea sino un *nuevo amor*.

58. Y este combate amoroso, continúa Zambrano, tiene lugar verdaderamente entre dos especies de amor: entre el amor que engendra la filosofía, y que es después engendrado por ella, el *amor platónico*; pero este amor marcha encubierto o en paralelo con otro combate amoroso, el “combate contra la razón”. ¿Por qué Unamuno considera a la razón su enemiga? Porque la razón milita contra el ansia de supervivencia, contra su personal hambre de inmortalidad. Pero ¿a cuál razón odia? No era el odio a lo griego que tenía Lutero, don Miguel no lo tenía; tampoco era el odio de Nietzsche contra lo griego-en-lo-cristiano, “el platonismo para el pueblo” del cristianismo helenizado. La razón con la que disputa Unamuno, la razón reinante en su tiempo, es la *razón positivista*, contra la cual combate su *cristianismo agónico y trágico*. Y dicha razón positivista es la que se rinde culto a una “religión de la ciencia”, que se erige como barrera para el ansia de inmortalidad.

59. Y don Miguel, que lucha contra esta razón se apoya en ella y hasta la usa, pues “el último extremo del positivismo es el pragmatismo”, apunta Zambrano. Y Unamuno habla muchas veces como pragmático, y da razones pragmáticas para sostener la fe; en este sentido se puede decir que *Del sentimiento trágico de la vida* es pragmático. Y aquí nuestra autora concluye diciendo: “... esta razón pragmática en la que viene a desembocar el positivismo le sirve para ir contra la otra, contra la razón pura, contra la razón griega recogida por el idealismo, haciendo aquí y ahora abstracción de sus importantes diferencias. Diríamos que es como si, habiendo vivido al final del Mundo Antiguo, se hubiera puesta del lado de los estoicos y los cínicos para ir contra los aristotélicos y los neoplatónicos. Y entre Hegel y el pragmatismo, (Unamuno) siempre se hubiera quedado con este último”.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> María Zambrano, op.cit., p. 89