

**MIRADAS AL PENSAMIENTO ESPAÑOL**  
**LA EDAD DE PLATA**

**COLECCIÓN**  
***PENSAMIENTO IBÉRICO E HISPANOAMERICANO***

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

*CRISTINA HERMIDA DEL LLANO*. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA

*MARÍA IDOYA ZORROZA HUARTE*. UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA. ESPAÑA

*ARMANDO SAVIGNANO*. UNIVERSIDAD DE TRIESTE. ITALIA

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

*VIRGINIA ASPE ARMELLA*. UNIVERSIDAD PANAMERICANA. MÉXICO.

*OSCAR BARROSO FERNÁNDEZ*. UNIVERSIDAD DE GRANADA. ESPAÑA.

*PEDRO CALAFATE*. UNIVERSIDADE DE LISBOA. PORTUGAL.

*ANTONIO HEREDIA SORIANO*. UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. ESPAÑA

*RAFAEL HERRERA GUILLÉN*. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

*JORGE NOVELLA SUÁREZ*. UNIVERSIDAD DE MURCIA. ESPAÑA.

*DELIA MARÍA MANZANERO FERNÁNDEZ*. UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS. ESPAÑA.

*RICARDO JESÚS PINILLA BURGOS*. UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS. ESPAÑA.

*RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ*. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. ESPAÑA

*ANTOLÍN SÁNCHEZ-CUERVO*. CSIC. ESPAÑA.

*JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS*. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID. ESPAÑA

*ARMANDO SAVIGNANO*. UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE. ITALIA.

*MANUEL SUANCES MARCOS*. UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA. ESPAÑA

PATROCINIO CIENTÍFICO: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO

ARMANDO SAVIGNANO

**MIRADAS AL PENSAMIENTO ESPAÑOL**  
**LA EDAD DE PLATA**

1ª edición, 2020

© Armando Savignano

© 2020, editorial Sindéresis

Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

[info@editorialsinderesis.com](mailto:info@editorialsinderesis.com)

[www.editorialsinderesis.com](http://www.editorialsinderesis.com)

ISBN: 978-84-18206-34-4

Depósito legal: M-23354-2020

Produce: Óscar Alba Ramos

Foto de portada: Franz W. en Pixabay

Impreso en España / Printed in Spain

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

# ÍNDICE

## DEL TRATADO DEL AMOR DE DIOS A DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

1. El <i>Tratado del amor de Dios</i> .....	13
2. <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> .....	17

## FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN UNAMUNO: EL NADISMO

1. La novela existencial .....	31
2. La novela autobiográfica .....	34
3. Religión e ilusión .....	36

## LA RELACIÓN ENTRE UNAMUNO Y MARÍAS

1. La teoría de la ‘novela existencial’ .....	41
2. La religión de Unamuno .....	45

## EL PROYECTO FILOSÓFICO DE ORTEGA: EL EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA

1. La evolución del pensamiento de Ortega .....	49
2. La superación de las ‘dos grandes metáforas’ de la filosofía .....	55
3. Historia de la ‘creencia’ en el ser .....	61
4. El fin de la filosofía .....	64

## ZUBIRI: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA METAFÍSICA DE LO REAL .....

1. Itinerario intelectual .....	74
2. La superación de la fenomenología .....	81
3. Zubiri y Heidegger .....	82

4. Valoración crítica .....	85
-----------------------------	----

#### CONCEPCIÓN Y PAPEL DE LA HISTORIA EN HEIDEGGER Y ZUBIRI

1. La historia modal.....	89
2. La dimensión histórica del hombre .....	95
3. Valoración crítica .....	99

#### EL DIÁLOGO DE ZUBIRI CON SUÁREZ: DE LA ONTOLOGÍA A LA METAFÍSICA ...

1. El objeto de la ontología y de la metafísica en Suárez .....	103
2. De la ontología a la metafísica intramundana .....	108
3. Realidad y ser .....	113

#### ZUBIRI Y LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN .....

1. El hombre y el problema de Dios .....	119
2. La dimensión teológica del hombre .....	120
3. <i>El hombre y Dios</i> .....	126
4. Actitudes ante Dios: el ateísmo .....	128
5. Filosofía de la religión.....	131

#### MARÍA ZAMBRANO: LA INMENSIDAD DEL EXILIO

1. El exilio como hecho histórico .....	135
2. Exilio e identidad española .....	137
3. El exilio como categoría metafísica y mística.....	143

#### ZAMBRANO Y EUROPA: UNA ESPERANZA EN TIEMPO DE CRISIS

1. Hermenéutica de la crisis en relación al ser humano .....	147
2. La agonía de Europa.....	149

## LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE ELLACURÍA

1. Zubiri y Ellacuría .....	155
2. La realidad histórica .....	159

## JULIÁN MARÍAS Y EL PERSONALISMO

1. La antropología metafísica .....	165
2. La teoría de la persona .....	168
3. El hombre, <i>animal amorosus</i> .....	176





## INTRODUCCIÓN

En estos ensayos, algunos de los cuales ya han sido publicados y han sido revisados para este libro, se examinan críticamente cuestiones filosóficas de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, María Zambrano, Ignacio Ellacuría y Julián Marías.

En particular, se aborda la filosofía poética de Unamuno y su contribución a la filosofía de la religión basada en el sentimiento trágico de la vida y en la ansia de inmortalidad.

La teoría de la razón vital e histórica representa el núcleo original de la filosofía de Ortega y Gasset y de la ‘Escuela de Madrid’, a la que se referían, aunque pertenecían a diferentes generaciones, entre otros, Xavier Zubiri, María Zambrano y Julián Marías.

Zubiri desarrolló una concepción original de la realidad a la luz de la teoría de la inteligencia sentiente con particular referencia a las dimensiones históricas y teológicas del hombre.

La teoría de la razón poética de María Zambrano representa una contribución original a la superación del intelectualismo en nombre de una razón más amplia e integral sin desdeñar los horizontes sociopolíticos.

El mapa del mundo personal esbozado por Julián Marías, a la luz del pensamiento del maestro Ortega, constituye una contribución original en el contexto de las diversas concepciones del personalismo.

Con Ignacio Ellacuría, discípulo de Zubiri, la filosofía de la realidad histórica no es sólo un método para investigar los signos de los tiempos, sino también una herramienta para intervenir en situaciones de injusticia y desigualdad a la luz de la liberación traída por el cristianismo.

Desde un punto de vista temático, en estos ensayos, el problema de la vida en relación con la razón en su realidad individual e histórica –en el ámbito de preocupaciones ético-antropológicas– es sin duda el que se erige en el hilo conductor. Que España se haya ahorrado la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, incluso si ha tenido que someterse a otra desgracia –la dictadura franquista y el exilio de mu-

chos intelectuales— puede generar la sospecha —por otra parte infundada— de que ha permanecido, al menos en parte, ajena a la compleja angustia espiritual, especialmente a aquel desorden de la razón que ha caracterizado la situación cultural europea en los primeros cincuenta años del siglo pasado. En cambio, la contribución del pensamiento español del siglo XX fue a veces original hasta el punto de que esta época se llamó la ‘Edad de Plata’. Al primer tercio del siglo XX, en efecto, se le ha denominado la Edad de Plata de la cultura española por la calidad y el protagonismo de los intelectuales, literatos y artistas del período. Este brillante grupo de intelectuales ha sido tradicionalmente clasificado en generaciones: la del 1898, la de 1914 y, finalmente, la de 1927.

*Armando Savignano*

## **DEL TRATADO DEL AMOR DE DIOS A DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA**

### **1. El Tratado del amor de Dios**

El *Tratado del amor de Dios*<sup>1</sup> como se desprende de una introducción de Unamuno que no está incluida en el texto, tiene el propósito de configurarse no como una obra de conocimiento sino como obra de confesión a la manera de San Agustín y Kierkegaard; de este modo Unamuno sigue llevando a cabo lo que ya había realizado en sus *Meditaciones Evangélicas*. Unamuno –como escribió en 1906– estaba trabajando, entonces, en una obra *mística* para intentar otra vía para llegar a Dios<sup>2</sup>. Para tratar de resolver su desorientación espiritual, Unamuno prefiere llegar a Dios a través del amor y no del conocimiento, ya que, de acuerdo con Ritschl, cree que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios son insuficientes aún más a la luz de la razón. El amor, según muchos místicos y pensadores religiosos, implica la capacidad de sufrir una muerte virtual de sí mismo para resucitar en el ser amado. Con los krausistas y Fray Luis de León, Unamuno afirma que el alma se esfuerza por preservar su ser y, al mismo tiempo, trata de derramarse en el Otro. Sin dejar de reconocer, junto a Schopenhauer, que el amor se refiere a la esfera sexual, sin embargo, a través de la simpatía del amado puede espiritualizarse y subir a la autenticidad. La simpatía, cuando está bien establecida, genera compasión hacia los demás, hacia el mundo y hacia la conciencia del mundo, o sea Dios.

Pero el amor es también el amor de Dios por el alma en el encuentro que tiene lugar a través de la fe, de la cual, aunque fundada en el amor divino, Unamuno enfatiza el carácter creativo, con actitud heterodoxa y modernista. Así que el creyente se crea con la fe y Dios se crea a sí mismo en las profundidades del creyente a través del amor. Así que con G. Simmel, Unamuno dice que creer en Dios es desear

<sup>1</sup> M. de Unamuno, *Obras Completas*, por M. García Blanco, Ed. Escelicer, Madrid, 1966-71, 9 vols. El número romano indica el volumen, el árabe la página.

<sup>2</sup> Véase una carta a A. V. González de enero 1906, en M. García Blanco, “Introducción”, a M. de Unamuno, *Obras Completas*, I, pp. 14-15. Unamuno hace alusión al *Tratado* en una carta de 9.05.1905 a J. Llundain (M. García Blanco, “Introducción”, cit., VII, p. 12) expresando la intención de remitirlo a Ortega (p. 16).

que Dios existe. Pero, ¿cómo esto es posible? En oposición al racionalismo y confiando en Ritschl, el pensador vasco se refiere a la Providencia personal para confirmar su fe, mientras que de acuerdo con James alega diversas formas de experiencias religiosas en las cuales aparece un sentido de dependencia y de ayuda divina.

Ante el dilema de si realmente existe un Dios creado por la fe, Unamuno, evocando a Pilato, plantea la cuestión fundamental de qué es la verdad, a la que separa de la razón atribuyendo prioridad a la verdad moral sobre la verdad lógica. Mientras que la razón discursiva analiza y destruye, la fe crea. Mientras que el conocimiento –refleja Unamuno, junto a Schopenhauer y a A. J. Balfour– nace de la necesidad de la auto-preservación, el amor nace de la necesidad de la auto-perpetuación. El instinto de conservación va a fundamentar el individuo, la perpetuación construye la sociedad, la cual, como señaló Simmel, ofrece al individuo significados que de otra manera no tendría.

Dios, siguiendo la pista de A. Sabatier, es el ser que todo el mundo adora, ya que representa la fusión de todas las imaginaciones religiosas; de entre ellas Unamuno prefiere, con influencias que toma de James, la del productor de la inmortalidad. Sin embargo, los racionalistas de todas las épocas retroceden ante la resurrección de Jesús, considerándola inconcebible y absurda, como ocurrió por ejemplo en el famoso discurso de San Pablo en el Areópago. Con tonos existenciales, delante del *memento mori*, es el ansia incontenible de la inmortalidad y al menos la incertidumbre de lo que va a ser de mí, presagiando la famosa teoría de la dulce y salvadora incertidumbre expresada en *Del sentimiento trágico de la vida*.

Unamuno examina diversos sucedáneos de inmortalidad que consisten en la fama; y con Rousseau critica la sed de gloria de los filósofos que al final adormece la voluntad de verdad. La belleza, como un elemento de eternidad presente en todos los seres –como indicó Stapfer–, despierta el amor por las cosas, cuyas imperfecciones suscitan compasión. Sobre esta simpatía se basa la caridad que culmina en Dios, que sufre sin cesar. La caridad, de hecho, es el impulso para liberar a todas las cosas, y el mismo Dios del dolor, que es la conciencia de sí mismo (A. Sabatier), es universal (Schopenhauer) e incluye hasta Dios (Fray Tomé de Jesús). Pero sólo la religión –y especialmente el cristianismo que nos hace inmortales a través del amor, inseparable del sufrimiento– puede abrir el camino de la auténtica vida eterna por medio de la fe en la resurrección.

En la experiencia mística, como señaló el historiador de las religiones O. Pfeiderer (de quien probablemente Unamuno ha asumido el título del capítulo VII: “Vida en Dios”), existe la posibilidad real de la unión con Dios o con lo divino, de la cual proviene la condición sobrenatural del hombre redimido. Pero Unamuno

está preocupado, con el Ritschl anti-místico, por la pérdida de su personalidad individual en la absorción en Dios, un sacrificio que, sin embargo, aceptaría sólo con la condición de poder mantener su individualidad y personalidad.

Estructurando una filosofía de la religión, Unamuno –en contra de la actitud racionalista y cientificista, que son una nueva forma de religión– a la luz de las sugerencias tomadas de Schleiermacher y A. Sabatier, argumenta que la religión es el comercio con un ser supremo de quien nos sentimos dependientes. En cuanto al origen, este sentimiento de dependencia puede resultar del miedo cósmico y del culto de los muertos. Necesitamos, sin embargo, distinguir entre la ética y la religión –tal como fue presentada por Ritschl–, la cual no consiste en un código penal; la inmortalidad no sólo depende de nuestro comportamiento bueno o malo, sino de la fe en Dios, la cual, como Kierkegaard señaló, abarca la interioridad de cada hombre concreto, y no la humanidad abstracta. La ética, que en el *Tratado* está subordinada a la religión, en *Del sentimiento trágico de la vida* ocupa un papel central, ya que persigue la realización de la vocación personal para merecer la inmortalidad, de modo que todo lo que hacemos es una oración diaria. Por lo tanto –y este argumento sólo está presente en la obra de 1913– hay que vivir de tal manera que la aniquilación sea una injusticia. Unamuno considera, según las sugerencias tomadas de P. Stapfer, que la inmortalidad es opcional para aquellos que quieren firmemente la inmortalidad y actúan de acuerdo con lograr ese deseo; en cambio los que se rinden ante el morir por completo caerán en la nada.

En torno a las controversias relativas a la esencia del cristianismo, Unamuno afirma la primacía de la escatología respecto de la ética, mientras que con San Atanasio (leído en Harnack) señala que Dios se hizo hombre para deificarnos.

Aunque el *Tratado* se encuentra otra vez en gran parte en *Del sentimiento trágico de la vida*, sin embargo vale la pena señalar que, en definitiva, se trata de dos obras distintas en cuanto al método –uno más teológico, el otro más filosófico–, en la forma –uno más confesional, el otro más argumentativo–, y en el propósito –uno se inclina más a la predicación apocalíptica, el otro más cercano a las exigencias sistemáticas y argumentativas de la razón, no obstante su crítica al intelectualismo.

¿Por qué Unamuno no publicó el *Tratado* prefiriendo conservarlo en sus archivos después de que lo había expandido tanto que había realizado un trabajo aparte?

Según Orringer<sup>3</sup> una respuesta posible –pero, en nuestra opinión, es una mera hipótesis, aunque muy sugestiva– puede hallarse en la polémica con Ortega, que

<sup>3</sup> N. R. Orringer, *Introducción* a M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 63-67. Habla, en contra, de

impulsó a que Unamuno desarrollara su tesis de una manera filosófica-sistemática, y especialmente a la luz de la condena, por el Papa Pío X, a través de la Encíclica *Pascendi Dominici gregis* (09/08/1907), del modernismo religioso, si bien en *Del sentimiento trágico de la vida*, al final, el pensador vasco parece compartir las posiciones adoptadas por la Iglesia. Como resulta de la correspondencia con Ortega, Unamuno alude al *Tratado*<sup>4</sup> –del cual quería enviarle el manuscrito<sup>5</sup>–, pero a pesar de una respuesta entusiasta<sup>6</sup>, Unamuno no lo hará porque mientras tanto intervinieron ciertos malentendidos con Ortega, quien lo tachará de haber adoptado un misticismo energúmeno que nos hace salir de Europa<sup>7</sup>. Un eco de estas controversias, con alusiones mal disimuladas a Ortega, se encuentra en el capítulo final *Del sentimiento trágico de la vida*, donde Unamuno ataca, no sin paradojas, la cultura moderna, la ciencia y la europeización por haber contribuido, entre otras cosas, a des-cristianizar a Europa. Unamuno, finalmente, alude al *Tratado* cuando no acepta la invitación de Ortega para ir a Madrid<sup>8</sup>.

Pero, en nuestra opinión, la cuestión está lejos de hallar una solución satisfactoria, en el estado actual de la investigación. En comparación con el trabajo de 1912-'13, el *Tratado* pertenece al género de la confesión y se refiere a un cristianismo personal construido a menudo sobre la base de una predicación apocalíptica. Domina una concepción de la fe como *pístis* a expensas de la *gnosis*, la cual, en cambio, tiene un papel importante en *Del sentimiento trágico*, donde, paradójicamente, Unamuno toma posición contra la modernidad a favor de la Iglesia Católica, defendiendo el dogma de la infalibilidad que hacía poco se acababa de declarar. Mientras que, en el *Tratado*, que es de carácter más netamente teológico, Unamuno parece tomar posiciones típicas del protestantismo liberal y en algunos aspectos del modernismo religioso, en *Del sentimiento trágico* –que representa una original filosofía de la religión, a pesar de las influencias innegables de Schleiermeicher y Ritschl, de Loisy y A. Sabatier– su actitud es más compleja. Unamuno ha sido y sigue siendo protestante de cabeza y católico de corazón, pero sobre todo era un

cuestiones intra-textuales, refiriéndose a P. Tanganelli, F. Tedeschi, “Del *Tratado del amor de Dio a Del sentimiento trágico de la vida*”, en *Cuadernos de la Cátedra M. de Unamuno*, 46, 2, 2008, pp. 71-102. Las dos interpretaciones no parecen inconciliables. Véase la introducción de A. Savignano a M. de Unamuno, *Filosofía e religione*, Bompiani, Milano, 2013, pp. X-XCI.

<sup>4</sup> Véase la carta del 27/05/1906 en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, por L. Roblers, Madrid, 1987, p. 39.

<sup>5</sup> Véase la carta del 02/12/1906; *Epistolario completo*, p. 50.

<sup>6</sup> Véase la carta del 30/12/1906; *Epistolario completo*, p. 60.

<sup>7</sup> *Epistolario completo*, pp. 60 y 63.

<sup>8</sup> Véase la carta del 14/05/1908; *Epistolario completo*, p. 86.

espíritu heterodoxo, a pesar de que parecía defender determinadas posiciones de la Iglesia contra los llamados “innovadores”. Su actitud, que es típica de un hombre religioso, aunque *sui generis*, alcanzó un cierto equilibrio justo en esta obra fundamental sobre la base de una concepción menos radical de la relación entre la fe y la razón, a la luz de la teoría de la salvífica incertidumbre. Sin duda fue un espíritu paradójicamente “moderno” y modernizador –no tan conservador como a menudo suelen presentarlo– pero en última instancia no puede atribuirse enteramente al movimiento modernista, a pesar de que compartiera algunos aspectos. El *Tratado del Amor de Dios* es más propenso a este tipo de actitudes, por lo que surgió la hipótesis de que ésta fue una de las razones por la que no fue divulgado, favoreciendo, en cambio, un trabajo más sistemático, llevado a cabo desde el punto de vista de la filosofía de la religión, que es precisamente *Del sentimiento trágico de la vida*. No es casual que Unamuno, como se desprende de la correspondencia con Ortega, haya escrito de nuevo el *Tratado* en 1908, después de la publicación de la Encíclica *Pascendi*.

## 2. *Del sentimiento trágico de la vida*

Unamuno se daba cuenta de que la obra fundamental *Del sentimiento trágico de la vida*, publicada por primera vez en forma de artículos entre los años 1911-12 en la revista *La España Moderna* y luego como libro<sup>9</sup>, representaba su pensamiento de madurez<sup>10</sup>. Y de hecho, en este texto, que se considera uno de los libros de religión más decisivos del siglo XX<sup>11</sup>, están explicados los núcleos fundamentales de la reflexión de Unamuno en torno a dos temas que son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda: la ansia por el destino del hombre y la preocupación por la personalidad. Existe una interdependencia estructural y un vínculo ético entre las cuestiones mencionadas: yo, de hecho, soy lo que hice de mí mismo. La obsesión por la personalidad, no en un sentido psicológico sino ético-existencial, es un *leit motiv* tanto de la obra de 1912 (VII, p. 136) como de los poemas, especialmente el *Rosa-*

<sup>9</sup> M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ed. Renacimiento, Madrid, 1913.

<sup>10</sup> Véase carta a F. de Cossio en M. de Unamuno, *Epistolario inédito*, cit., t. I, pp. 311 y 331. Por las razones que indujeron a Unamuno a cambiar el título de esta obra, véase una carta a J. V. González, de 1905, en M. García Blanco, “Introducción”, a M. de Unamuno, *Obras Completas*, VII, p. 14.

<sup>11</sup> P. Garagorri, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Editorial Plenitud, Madrid, 1968, p. 24.

*rio de sonetos líricos*, en el que señala: “El fin de la vida es hacerse un alma” (VI, p. 341). Para un pensamiento trágico como lo es el pensamiento de Unamuno, el yo-alma como quehacer es tan abismal como el mismo Dios, ya que ambos son el resultado del voluntarismo creador del hombre, a fin de poder decir que el *Deus absconditus* corresponde con el *Ego absconditus* de la vocación personal. Por otra parte, la sensación de ser existente tiene un carácter reflexivo-transitivo, ya que implica tanto hacer su propio ser, como existir como una conciencia que no tiene, ante todo, un sentido intencional o representativo, sino más bien propositivo. La filosofía sale del ansia inmortal de la inmortalidad, lo que genera el sentimiento trágico de la vida (VII, p. 232).

*Del sentimiento trágico de la vida* –señaló Cerezo Galán– tiene que ser considerada, por su fuerte carga retórica, una obra fundamentalmente poética; y de veras la actitud de Unamuno no es demostrar, sino iluminar el sentido último de un sentimiento vital. Los diferentes capítulos que componen la obra fundamental también parecen llenos de contradicciones íntimas (VII, p. 823). Es, sin embargo, un lenguaje “paradójico” más que contradictorio, conectado con la intuición esencial de la contradicción como un estatuto del existir. Esta forma de expresión depende de las fuentes a las que se refiere, y de ciertos cánones literarios de su tiempo. Pero Unamuno no es contradictorio en sus escritos, sino en su experiencia biográfica. Lo que también hace que sea posible justificar ciertos estereotipos según los cuales ha de ser mencionado entre los irracionalistas<sup>12</sup>. Este carácter “poético” surge tanto del estilo, espontáneo y directo, obsesivo y repetitivo, como de la concepción de la filosofía, que quiere ser un *engagement* personal. La filosofía que, como la poesía, es un trabajo de integración y sensibilización (VII, p. 118), se configura como una ciencia de la tragedia de la vida, ya que tiene el objetivo, en última instancia, no de explicar, sino de comprender el sentido último (la finalidad) de la existencia más bien que la causa, y principalmente no a través de la razón –aunque no sin ésta, ya que es solamente una negación del intelectualismo– sino a través del sentimiento, o de las razones del corazón, inseparables de la visión del mundo. A pesar de la referencia a Dilthey, sin embargo, Unamuno actúa una inversión, porque comienza por el sentimiento y no por la *Weltanschauung* (concepción del mundo) como base para la acción. Lo cual, una vez más, llevó a la acusación de irracionalismo y a cuestionar una actitud estrictamente filosófica. Ya Dilthey, en referencia a ciertos momentos de crisis, separaba la filosofía en analítica de la ciencia y de la vida. En esta última, que adopta una forma de pensamiento libre, para nada sistemático por lo tanto, absolutamente similar a la literatura, puede ser incluida con razón la figura

<sup>12</sup> Véase N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 13-14 y 55-56.



de Unamuno, quien de esta manera se colocaría entre la *Weltanschauung* de Dilthey y la filosofía de la existencia. La doble lealtad a la experiencia de la vida y a la causa de la libertad abren un espacio de pensamiento aparentemente irregular, pero no incoherente<sup>13</sup>.

“La filosofía es difusa y casi líquida en la literatura” (VII, pp. 290 y 1232), hasta el punto de que se podría decir que es filología (VII, p. 229). Así, Unamuno se inscribe en el marco de la más genuina tradición española precisamente sobre la base de la distinción entre la filosofía como un sistema (I, p. 1178) y como poema, en busca de los símbolos y mitos constitutivos de la interpretación del mundo de la vida y de la historia de cada pueblo (intrahistoria). Es innecesario señalar los antecedentes relacionados con las influencias románticas de la relación entre palabra y lenguaje (VII, p. 291), sobre la base del principio según el cual la realidad se nos da principalmente no a través de conceptos, sino en carne y forma de hablar. La filosofía es más parecida a la poesía que a la ciencia, siempre con referencia al significado original de *poiesis*, es decir, la creación por la palabra, para aludir a la palabra clave. “Yo no siento la *filosofía* más que poéticamente. Y ante todo y sobre todo religiosamente”<sup>14</sup>. De ahí la preferencia por el diálogo, en lugar de disfrutar de un monólogo, ya que a menudo fue *acusado de preferir* la egolatría. No por casualidad, su fama está ligada precisamente al monodialogo interior (II, p. 1118) entre su doble yo: el escéptico y el místico. En el diálogo no sólo se desnuda el alma, sino que también se puede experimentar la posibilidad de una comunicación cara a cara (IX, p. 95), aunque sólo por escrito –es sabido cómo Unamuno amaba a sus trabajos, que eran una parte tan importante de su vida– para incluir la referencia al Totalmente Otro. “El diálogo presupone la dialéctica” (VIII, p. 747), que está llena de contradicciones íntimas y, por lo tanto, fértiles. Hay claras similitudes con el *Fedón* de Platón, así como el rechazo de la dialéctica hegeliana, cultivada en su juventud (en la década anterior a la crisis de 1897, junto a la simpatía con el positivismo de Spencer) a favor de la predilección por Kierkegaard. En el diálogo, que toma valores existenciales, se da la comparación de las creencias, de modo que se puede hablar de “diálogo de complementariedad”<sup>15</sup> en el que nunca sigue la unifi-

<sup>13</sup> P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pp. 375 y 383.

<sup>14</sup> Véase la carta a Zorrilla San Martín, citada por P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., p. 384.

<sup>15</sup> A. Machado, *Obras. Poesía y prosa*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973, p. 628. Sobre el diálogo en Unamuno, véase M. Valdés, “El diálogo, eje ontológico del pensamiento de Unamuno”, en AA.VV., *Volumen Homenaje. Cincuentenario de Miguel de Unamuno*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986, pp. 708s.

cación de los opuestos (síntesis) siendo, sin embargo, una conversión de la vida en la conciencia.

Hablando en forma paradójica, al que considera el “lenguaje típico de la pasión” (III, p. 935), así como la afirmación de la desesperada voluntad de creación, Unamuno se convierte en el pensador trágico, igual que Kierkegaard, quien la consideraba el *pathos* de la vida espiritual. Pero, a diferencia de éste, la paradoja de Unamuno no implica trascender los límites de la razón a fin de hacer el salto en la fe, porque vive de la tensión agónica sobre la base de la ilusión representada por la poesía y la religión, como se muestra de manera ejemplar en la novela más original, *San Manuel Bueno, mártir* (1933), un compendio de su filosofía de la religión. La lógica de la paradoja<sup>16</sup>, que es alimentada por la transgresión, no busca neutralidad y ni siquiera ambigüedad, persigue en cambio la ambivalencia creativa (III, p. 891).

La estructura de la obra de 1913 se puede dividir en cuatro etapas, que salen del problema antropológico con el fin de responder a la pregunta de la razón y la religión sobre el destino del hombre, culminan en la fe agónica centrada en el voluntarismo creador, y llegan a la ética heroica y civil que surgen de la duda trágica. En lugar de referirse al famoso análisis de la miseria humana y de la respuesta religiosa de Pascal, Unamuno parece estar inspirado por el *Fedón*, contraponiendo con el racionalismo la duda de la pasión, y después de analizar a través del diálogo la contradicción existencial como resultado de esta experiencia, identifica el equivalente del gran riesgo del famoso diálogo platónico en el mito de la apocatástasis cristiana.

El punto de partida no es teórico, sino práctico (VII, p. 126), y se refiere a la pregunta sobre la única cuestión vital: el destino personal, que es inseparable del fin del universo. Tenemos, por lo tanto, que alejarnos del racionalismo al confrontarlo con una metafísica de la vida, que prefiere la finalidad a la causalidad (VII, p. 241). Por otra parte, de acuerdo con Harnack y Sabatier, se puede decir que son básicamente la misma cosa la finalidad y la conciencia (VII, p. 116), la cual, sin embargo, no debe ser entendida como un acto de representación cartesiana, porque equivale a consentir, a compartir el destino universal (VII, p. 192).

Sólo el hombre, como *animal metaphysicum* (Schopenhauer) es capaz de hacer la pregunta práctico-existencial, gracias a la cual la filosofía se convierte en una *meditatio mortis*<sup>17</sup>. La filosofía nace, por tanto, de la necesidad vital de dar una

<sup>16</sup> Véase T. Mermall, “The Chiasmus: Unamuno’s Master Trope”, en *P.M.L.A.*, 1990, p. 246.

<sup>17</sup> Unamuno se refiere a B. Spinoza, *Ética*, Pars IV, par. LXVII.

respuesta a la condición ontológica marcada por necesidades ineludibles derivadas del instinto de conservación y expansión, por desgracia amenazadas por la posibilidad de la nada y de la muerte, que de hecho representa el gran escándalo. Delante de la escisión-laceración relacionada con la conciencia de la finitud, Unamuno adopta una actitud típica del pensamiento trágico, cuando dice: “se escribe para sobrevivir y se filósofa por desesperación”<sup>18</sup>. ¿Frente a la alternativa de la ilusión o del escepticismo, tenemos que abrirnos a la esperanza o arruinarla definitivamente? ¿En este último caso, somos quizás menos desesperados? (VII, p. 129). Pero finalmente Unamuno quiso esperar a costa de ser un iluso o incluso engañarse, sin sacrificar ni los derechos de la imaginación, ni los de la inteligencia, eligiendo el espíritu competitivo, la lucha.

La filosofía no surge de la reflexión, sino más bien, románticamente, del corazón, del sentimiento –y del sufrimiento (I, pp. 1169-1170)– lo que implica la participación total del hombre. Y es el hombre real de carne y hueso a formar el sujeto y al mismo tiempo el objeto de la filosofía<sup>19</sup>. Impulsado por la preocupación escatológica, Unamuno opone a la filosofía de la identidad –que reduce las diferencias a un momento interno del devenir, mientras que “el real, el realmente real es irracional” (VII, p. 111)– las dolorosas contradicciones de nuestra vida moral (Pascal y Sabatier) y las antinomias insolubles del pensamiento examinadas por Kant. La abstracta dialéctica hegeliana debe ser confrontada con una verdadera dialéctica de la realidad que escapa a cualquier intento de complementar; en nombre del espíritu competitivo, Unamuno se aleja del “hermano Kierkegaard”, con el cual, sin embargo, está de acuerdo en que el riesgo de la abstracción aflora en el problema de la existencia (VII, p. 174).

El *ego*, que anhela a ser salvable<sup>20</sup>, constituye el centro y el fin del universo; se puede decir con Senáncoeur que para el universo no es nada, pero para mí es todo. Resulta abstracta también la actitud cartesiana, ya que el punto de referencia pri-

<sup>18</sup> Esta afirmación se encuentra en el *Tratado del amor de Dios*, 28/1, en la Casa-Museo Unamuno (Salamanca).

<sup>19</sup> Para algunas fuentes de esta tesis: Carlyle (C. Clavería, *Temas de Unamuno*, cit., pp. 24 y 40); Ritschl, Channing, Vinet y Sabatier (N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, cit., pp. 60-61). Falta, en contra, una inspiración kierkegaardiana, según subrayó M. Nozick, *M. de Unamuno*, Twayne Publishers Inc., New York, 1971, p. 39. Con este punto de partida, Unamuno rechaza ya el *cogito* cartesiano, ya las llamadas ‘metafísicas espiritualistas *a priori*’ (VII, p. 159) (Balmes), ya los ‘sucedáneos marburgueses’, especialmente a Ortega (*Epistolario completo Unamuno-Ortega*, cit., pp. 102 y 112).

<sup>20</sup> Esta afirmación se encuentra en C. G. A. Von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr, Freiburg i. Br., 1894, 3ª ed., t. II, p. 63.

mordial no es “pienso, sino vivo” (VII, p. 130); el pensamiento objetivo debe ser confrontado con el drama de la existencia del individuo (VII, p. 195). Por eso, “la verdad concreta y real, no metódica e ideal, es *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar” (VII, p. 192). Es necesario aclarar la relación entre el pensamiento y el ser. “La conciencia de pensar acaso no será la conciencia de ser?” (VII, p. 130). Adelantando visiblemente el existencialismo, Unamuno plantea la cuestión de la forma de existencia –y de vida– de ese ser capaz de pensamiento (VII, p. 130). Ésta es la experiencia original de la percepción de la propia existencia (*serse*), que tiene un valor al mismo tiempo transitivo y reflexivo. El sentirse existente, en definitiva, es la tensión agónica entre pobreza y necesidad. Lo expuesto es tanto lo expuesto como el esfuerzo de ser.

En el cuerpo experimentamos la sensación de la existencia, que no es nada más que vivir (III, p. 193). “Es mi cuerpo vivo que siente, quiere y piensa” (VII, p. 158), de modo que el yo es, en cierto sentido, el propio cuerpo (VII, p. 113). En fin, “el hombre es idea viva encarnada” (I, p. 955). La conciencia se abre al mundo a través de los intereses; de ahí la tesis del origen trófico del conocimiento sobre la base de la auto-preservación y reproducción<sup>21</sup>; y de la imaginación, que produce mitos y que está en constante lucha con la razón, la cual nació de la fantasía (VII, p. 125); y del deseo (*eros*), como voluntad de no morir.

El mundo es para la conciencia, que surge del sufrimiento y del dolor, que no es sólo el camino de la conciencia (VII, p. 192), sino también su pulsación. El dolor, que mana de la conciencia, también indica la ruta de acceso de ésta hacia la personal autenticidad en la conciencia de las limitaciones, y también de la aspiración a lo que quería ser en comparación con el mundo. No es a través de la duda metódica como se llega a la conciencia de sí, pues tan sólo tenemos que sufrir para sentirnos existentes (VII, p. 232). La conciencia, que es una enfermedad, es una lucha tanto para existir y subsistir en el ser, como para hacer frente a la constante amenaza de la aniquilación. El dolor y el sufrimiento además son un impulso hacia el absoluto y un estímulo a la libertad, que se concibe, con Kant, como un conflicto entre lo positivo y lo ideal.

La contradicción original, surge de las célebres antinomias. En primer lugar, el antagonismo, vivido románticamente, entre finito e infinito: de un lado la auto-conciencia implica el conocimiento del límite (VII, p. 194), y del otro aspira a la

<sup>21</sup> Por estas afirmaciones, Unamuno se refiere a la obra de R. Turró sobre el origen del conocimiento (VII, p. 1084) interpretando el *cogito* cartesiano como: *Edo, ego sum*. Sobre este tema, cfr. C. París, *Unamuno*, Barcelona, 1968, pp. 346-350 y p. 378. Para la referencia a Schopenhauer (VIII, p. 1087).