

Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno

LUIS ANDRÉS MARCOS
Universidad Pontificia de Salamanca

1. METODOLOGÍA Y OBJETIVO

En el Prefacio de su libro dedicado a Unamuno, Ferrater Mora señala tres modos de estudiar la obra de un escritor: erudito, crítico e interpretativo. Voy a elegir este último, aunque separándome de este autor a la hora de entender el modo interpretativo como un «simpatizar con el autor estudiado» (Ferrater Mora, 1985: 9-10). Entre otras razones, porque, entendido de este modo, este trabajo ya ha sido realizado en abundancia. La misma interpretación de Ferrater Mora, en su tiempo, y bastantes de las que le han seguido con posterioridad, han pretendido ser interpretaciones de la obra de Unamuno desde el punto de vista «unamuniano».

Una ojeada por la historia de la crítica sobre la obra unamuniana, parece que nos lleva a la conclusión de que, desechada una metodología de exposición lógico-sistemática fundamentada en su obra, ha sido sustituida por ésta misma metodología aplicada a su biografía. De este modo, las vicisitudes de su obra, también de su pensamiento, han corrido parejas a las de su vida. La lógica de la vida del sujeto efectivo ha estado, en el caso de Unamuno, condicionando, en muchas ocasiones, el propio contenido de su obra. Es posible que esta desviación, consciente o no, esté generada por la propia obra de Unamuno, ya que sus textos, incluidos los más filosóficos, no presentan una separación clara entre vida y discurso. Mi interpretación pretende ser, siguiendo en ello a Ricoeur un «discernir el discurso en la obra», y por tanto una interpretación de simpatía más hacia los textos producidos por Unamuno que hacia Unamuno mismo. Para decirlo con palabras de Gadamer

Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en lugar del otro y reproducir sus vivencias (1984: 461).

En este sentido, el Unamuno biográfico también será el producto de sus textos y no «sólo» el que conocíamos ya con anterioridad a ellos, si esto fuera posible. Es Unamuno mismo quien advierte que tanto crea el autor la obra, como ésta a aquél.

Pudiera suceder que algún buen conocedor de la obra unamuniana esté pensando que lo dicho hasta aquí conlleva un cierto marchamo de herejía (¡herejías a Unamuno!), pues contraviene la propia intención de su obra, en la que parece evidente la preeminencia de

la biografía. No estaría, entonces, demás, recordar un pequeño testamento que dejó escrito en una de sus poesías y que recomienda:

aquí os lo dejo escrito,
y si un día os negare
argüid contra mí conmigo mismo¹.

No tienen porque preocupar tanto las intenciones de Unamuno cuanto lo que sus propios textos han producido y en su lectura ellos mismos postulan.

Parece conveniente, pues, señalar que el hecho de pensar que la vida efectiva de Unamuno da razón de su obra, no es justamente una interpretación «unamuniana» desde sus textos, sino desde su biografía. Y si bien toda lectura es imprescindible y necesaria, no obstante, habrá que estar alerta para colocar bajo mínimos dicha creencia, de tal manera que no alcance a poner en peligro una lectura más unamuniana de sus textos, de modo tal que su biografía efectiva oculte su *biografía íntima*. Por lo tanto, y una vez más siguiendo a G. Gadamer, «no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender» (1984: 463), en este caso de Unamuno.

Pretendo en las líneas que siguen, aún sabiendo lo ambicioso del proyecto, y por tanto, manteniendo siempre en suspenso el éxito de la empresa, una presentación de lo que estimo como los presupuestos críticos más adecuados para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno en su totalidad². Un programa tan amplio para un espacio tan reducido, no puede dejar de pagar el tributo de la simplificación y del esquematismo, aunque, a cambio, quede la esperanza de que posiblemente los estudios más particulares y concretos que habrán de ser abordados con posterioridad, puedan ser mejor contextualizados y comprendidos.

Pero, ¿es que acaso no están hechos ya abundantes estudios globales sobre la obra de Unamuno? Y sin embargo, parece que los trabajos pretendidamente filosóficos, realizados sobre dicha obra, aunque valiosos e indispensables, parecen no cumplir precisamente con el objetivo de ser globales, pues de hecho son estudios temáticos, pues con frecuencia el Unamuno «existencialista» (cuyo fundamento parece encontrarse en *Del Sentimiento trágico de la vida*), excluye al Unamuno «irracionalista» (cuyo fundamento, a su vez, parece hallarse en *Vida de Don Quijote y Sancho*), y al Unamuno «positivista» (que parece podemos encontrar en sus primeros escritos y en los ensayos de *En torno al casticismo*). Cualquier Unamuno de estos pervive a fuerza de excluir y ser excluido por los otros. Pero incluso todos ellos, aún de forma conjunta, manifiestan un Unamuno, monológico, en el que se introducen los diversos momentos de la obra unamuniana (como la contradicción, la tragedia, la inmortalidad, la lengua misma), de forma aislada y desentrañada sin que el fondo temático quede afectado por ellas. Son planteamientos, quizás demasiado ceñidos y encorsetados al modelo lógico-deductivo de la filosofía. Quiero ad-

1. *Cuando yo sea viejo*, VI, 172.

2. Se puede afirmar que la obra sustancial de Unamuno está definitivamente constituida. Por lo que me parece que tales presupuestos no puedan ser modificables en sus términos generales, a la luz de los inéditos unamunianos que van a salir a la luz pública. Aunque sí quiero dejar el campo abierto a la posibilidad de repensar en el interior de estos presupuestos, planteamientos particulares.

vertir, no obstante, que afirmar esto tampoco supone abogar por otra extendida idea que consiste en comprender la filosofía de Unamuno de forma desconexa e incoherente, apoyándose en las supuestas «contradicciones» y «paradojas» unamunianas.

2. PRESUPUESTOS

Dichos presupuestos estarían fundamentados en la comprensión de la filosofía de Unamuno como una filosofía hermenéutica de la lengua española. En otras palabras, éste presupuesto de lectura de la obra total unamuniana habrá de ser interpretado en clave filosófica, que estaría en la línea (salvando diferencias y originalidad) con aquello que *con posterioridad* a Unamuno ha dado en llamarse la orientación hermenéutica de la filosofía, pues su punto de partida, su desarrollo y culminación está mediado por la lengua española y el pensamiento que ella entraña. Esta unión de lengua y pensamiento se mantiene intacta, y es hilo conductor de la obra y filosofía unamunianas. Es, como Unamuno mismo ha afirmado, una interpretación, no desde la representación sensible, ni intelectual, sino desde la representación pneumática, es decir, desde el pensamiento que otros ya han pensado y que se ha instalado en la lengua. La lengua es mundo interpretado y a su vez modo de interpretar. Pues toda representación es ya humana, y está dada, dice Unamuno, en el lenguaje.

Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo ni es la representación –*Vorstellung*– o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada tal y como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo. Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia (*Del sentimiento...*, VII, 290-291).

No obstante, habrá que dejar claro que una lectura de la obra de Unamuno no deberá ser hecha «desde la Hermenéutica», sino que, más bien, habrá que afirmar que ella misma es hermenéutica, y la posterior orientación hermenéutica de la filosofía vendrá, no tanto en ayuda de la obra unamuniana, cuanto en nuestra propia ayuda para comprenderla en su originalidad, y en su contexto filosófico³. Interpretar la obra de Unamuno desde una filosofía de escuela o desde una definición previa de la filosofía, es caer en la tentación de esclavizar su obra y supeditarla a lo más extraño de ella, perdiendo así la capacidad crítica que ella misma contiene tanto de toda escuela filosófica como de una idea dogmática (Unamuno fue en este sentido un crítico) de la filosofía misma. Una interpretación adecuada de la filosofía de Unamuno conlleva tanto el saber si es filósofo o no, como saber cómo interpreta él mismo la filosofía⁴. Pues también parece ser verdad que

3. Esto mismo piensa M^a. I. Lafuente cuando afirma:

«Considerado así, bien podría tomarse el intento unamuniano como cercano al que, relativamente a este tema, desarrolla hoy la hermenéutica de Gadamer. Este tipo de hermenéutica concibe el lenguaje como rector del pensamiento y posibilitador de la comprensión de todo suceder» (1987: 44).

4. Esta dimensión crítica con la filosofía está presente en Unamuno cuando afirma en el Prólogo al *Cancionero*: «Y filosofía. Este cuerpo de canciones ofrece una filosofía aunque no un sis-

«es la interpretación la que genera la Historia de la Filosofía» (F. Duque (1989: 34). Una pregunta por las influencias en la obra de Unamuno (un hombre que leyó tanto aunque no hubiera leído todo lo que dice, no habría podido asimilar en profundidad, ni tampoco era su objetivo), es pertinente sólomente si con ella se posibilita el hacer más comprensibles sus textos, pero no puede ser motivo para ocultar su propia filosofía, y con ella su originalidad, que es tanto desvelar lo nuevo como reinterpretar lo ya dicho por otros. Será mejor, entonces, descubrir al Unamuno original, que es también traductor e intérprete de aquello que ve, oye, escucha y lee⁵.

Ciertamente, la obra unamuniana puede ser estudiada, y así ha sido, desde diversos ángulos filosóficos como el metafísico (Meyer), antropológico (Marías, Serrano Poncela, Cecilia, París, etc.)⁶, epistemológico (Sánchez Ruiz), ético (M. Sciacca), etc., pero se puede afirmar que la elaboración general filosófica y literaria de Unamuno tiene su origen en la filología, y es ésta el paradigma clave de la obra unamuniana. Humboldt, al que Unamuno leyó de joven y tradujo (su tío-primo Telesforo Aranzadi, había traducido también obras de aquél), terminó siendo, en este terreno, su mentor más decisivo⁷. La experiencia original, tanto biográfica como intelectual de Unamuno, reside en su experiencia de la lengua⁸. El punto de partida de la obra unamuniana pues, de forma cons-

tema filosófico. 'La poesía, digo yo, seguro de la cosa –dice Hölderlin en su *Hyperion*– es el principio y el fin de esta ciencia', y se refiere a la filosofía. Que no se encierra, es claro, en la sucesión de los sistemas filosóficos ni cabe en ellos. /.../ Porque no, la filosofía no es sistema» (VI, 941).

5. Desde este contexto cabe entender mejor las llamadas «influencias» sobre Unamuno. Para un hombre como él, dado a interpretar lo que le llega, es decir, de leerlo desde su personal situación, donde no tiene sentido el ser fiel académicamente a quien lee, no cabe una relación de influencia, sino de afluencia. A este respecto, puede ser significativo este texto: «Gustamos el acre encanto de errar a la aventura por los campos del pensamiento, sin tener hogar propio. LLamamos a la puerta de cada sistema, de cada escuela, de cada secta y hacemos noche en la que se nos abre, y a la mañana, al rayar el nuevo sol, emprendemos de nuevo la marcha» (*La Bohemia espiritual*, VII, 503).

6. Es el paradigma antropológico existencialista el que ha acaparado la mayor parte de las interpretaciones de la obra unamuniana (William Barret, incorpora el nombre de Unamuno al existencialismo europeo (1958)). Quisiera, no obstante, señalar, por interesante, la opinión de M. Cruz Hernández (1952). Este autor coloca a Unamuno entre los existencialistas, pero no en sentido riguroso, para él en sentido heideggeriano, sino en un sentido «lato y vulgar de ésta palabra», por lo que termina hablando de filosofía *existensiva* (algo difícil de definir pero que sería una filosofía existencialista *avant la lettre*). No obstante, él mismo hace coincidir a Unamuno con Dilthey, aunque señalando que ambos no se conocieron, en lo que podía ser una actitud anticartesiana de la filosofía, ya que ambos hablan al unísono de la «razón desvitalizada» (expresión por cierto diltheyana). Añade M. Cruz Hernández: «Y en Friburgo, Heidegger, mientras me señalaba los volúmenes de Unamuno alineados en su biblioteca, me decía que era el pensador español que más le había preocupado» (1952: 46). Esto habrá que tenerlo en cuenta para el análisis del «existencialismo» unamuniano.

7. La obra de Humboldt acercó a Unamuno a los planteamientos del romanticismo alemán, sobre todo de Herder, en torno a la idea de entender la cultura como un producto del lenguaje. Tales planteamientos y sus implicaciones pueden verse E. Cassirer (1985: 108-116); una síntesis más breve en E. Lledó (1974: 37-45); y para la recepción de Humboldt por la filosofía hermenéutica puede verse en Gadamer (1975: 526-531).

8. La misma vida e historia de Unamuno no está tan alejada de la filología. Convendría, para reafirmar esta afirmación, comenzar trayendo a cuento la anécdota que narra en *Recuerdos de niñez y mocedad*, que recuerda a su padre hablando en francés con un tal M. Legorgeu y que Una-

ciente en Unamuno, no es el sujeto pensante (que tuvo sus críticas negativas ya en su *Filosofía Lógica*) sino un punto de partida filológico.

La lengua es el punto de partida de toda especulación filosófica. Afirmar Unamuno en su artículo *Dostoyevski, sobre la lengua*:

«La lengua es, sin duda, la forma, el cuerpo, la envoltura del pensamiento –inútil explicar por el momento lo que es el pensamiento–. Así escribía el profeta ruso, y yo digo que la lengua no es la forma, el cuerpo o la envoltura del pensamiento, sino que es el pensamiento mismo. No es que se piense con palabras –u otros signos, como los pictóricos y los plásticos–, sino que se piensa palabras. /.../ Pienso luego soy yo o luego soy pensamiento. Es decir, lenguaje, palabra (IV, 1403).

Es la lengua, para Unamuno, la que sintetiza y resume el llamado «prejuicio gadameriano». El hombre no se enfrenta a la realidad de modo aséptico, sino con la pre-comprensión ya establecida por la propia lengua. «Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía. Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial» (*Del sentimiento...* VII, 290). Es de ella de la que habrá que partir para pensar, pues el pensamiento se hereda en la lengua, siendo ésta ya una interpretación humana del mundo, su visión pneumática, que dijera Unamuno. Porque toda filosofía, para Unamuno, se sustenta en el lenguaje, y es obra de cada lengua, ya que

el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro, la representación muda e inarticulada, no es sino esqueleto. Y así la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción (*Del Sentimiento...* VII, 291).

Es en este sentido en el que afirmamos que la filosofía de Unamuno es hermenéutica por cuanto «El pensamiento reposa en pre-juicios y los prejuicios van en la lengua» /.../ «Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología» (*Del sentimiento...* VII, 291)⁹. La lengua pasa a ser así la unidad, la lectura intrahistórica misma de la obra unamuniana, que subyace a toda ella y la que une los diversos momentos y géneros de la misma, aunque en sucesivas mediaciones. Es de significar por tanto que, siguiendo el discurso o el propio opinar y entender de Unamuno, no siendo la lengua otra cosa más que la biografía del espíritu del pueblo que la habla y escribe, ha sido ella, la lengua, el tema generador de sus ideas y pensamientos. Dice: «Creo tener que decir –afirma en el Prólogo al *Cancionero*–, que el lenguaje mismo, el lenguaje popular, ha sido mi inspirador capital. Las palabras mismas suscitan ideas» (VI, 942)¹⁰.

Unamuno comenta: «Ya desde antes de mis seis años me hería la atención el misterio del lenguaje; ¡vocación de filólogo!» (VIII, 97). Sin olvidar tampoco su tarea como profesor de Lengua Griega, ni su cátedra de «Filología comparada del latín y castellano» y que con posterioridad pasó a llamarse «Historia de la lengua castellana». Y en esta misma línea es importante su *Discurso inaugural del curso 1934-35*, su última Lección Académica, en el que haciendo un resumen de su vida y obra la pone en relación con la lengua española (IX, 444-453).

9. Esto no parece estar muy lejos de la máxima gadameriana: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» (H. G. Gadamer 1984: 567).

10. En otro momento: «Es el lenguaje que se nos impone; es algo social; algo objetivo. Para colocar un (sic) consonante tenemos que dar al pensamiento un giro nuevo» (*El desinterés intelectual*, VIII 285).

3. DESARROLLO Y CONTENIDO

No pretendo realizar en este apartado un desarrollo exhaustivo de su obra, sino únicamente señalar los momentos más importantes de su evolución en relación al tema que nos ocupa.

Ya en su tesis doctoral, cuya elección ya es significativa, *Crítica sobre el problema del origen y prehistoria de la raza vasca*, defiende la idea de que el conocimiento del origen del pueblo vasco habrá de realizarse *necesariamente por medio del idioma* y su estudio desde el paradigma evolucionista, es decir, atendiendo a la biología, a la génesis de ese idioma y no a sus formas estáticas sintáctico-gramaticales¹¹. Su ensayo inédito *Filosofía lógica*, tiene como objetivo epistemológico el fundamentar todo conocimiento en «el hecho», que será una evidencia de sentido común¹². Este *sentido común*, en su artículo *Espíritu de la raza vasca*, es identificable con la lengua, pues es ésta la que une a los pueblos a la vez que les separa de otros. «El hombre piensa con palabras», dice Unamuno citando a Roscelino¹³. Las diferentes lenguas delimitan la diferencia entre razas y crean la propia identidad. Es sin embargo la lengua, la que posibilita tanto el sentido común como el sentido reflexivo. Esta mediación de la lengua, que ya se instala al comienzo de la obra unamuniana, de una u otra manera, no dejará de estar presente a lo largo de toda su obra.

Siguiendo el propio Unamuno eso de que «la filosofía española está líquida, y difusa en nuestra literatura... y no en sistemas filosóficos» (*Del sentimiento...* VII, 290), se dedica a enquisar esa filosofía en la literatura española. Pero antes de llegar a ella planea un programa de biología evolucionista sobre la lengua castellana, que anuncia primero en su artículo *La enseñanza del latín en España*, y después en su *Vida del romance castellano*.

En el primero de ellos señala que, como el proceso lingüístico refleja el del pensamiento (I, 879), se impone el estudio del concepto de *vida* a la lengua, ya que la razón racionante aplicada a la lengua ha dado, dice Unamuno, muchas desviaciones patológicas (I, 886)¹⁴. En *Vida del romance castellano*, aunque distingue la lengua hablada de

11. En ella, su planteamiento general responde al hecho de que la pregunta por el origen de un pueblo al no poder ser éste objeto directo de estudio, supone, la necesidad de acudir a sus manifestaciones (IV, 88), que es lo que constituye su historia. Para conocer el ser individual o colectivo, es necesario el rodeo por las obras, y a base de establecer un cerco continuo descubrirlo en sus momentos más significativos.

12. Se apoya aquí Unamuno en el naturalismo de Vives y Balmes (españoles ambos), para determinar que la filosofía no es otra cosa que la aplicación de ideas para comprender hechos y aquella no puede dar lugar a conclusiones distintas a aquellos axiomas que quebranten el sentido común.

13. Esto mismo vuelve a repetir en 1901 en el artículo titulado *El siglo en España*: «El hombre piensa con palabras, el lenguaje ha nacido con la razón y hasta la ha hecho y como es el lenguaje producto social o colectivo, producto social es la razón también» (IV, 346). Esto mismo señala H. G. Gadamer: «Nunca debemos subestimar lo que una palabra pueda decirnos. La palabra es un anticipo del pensar consumado ya antes que nosotros» (1991: 46). El propio W. Humboldt, va más allá cuando añade que incluso: «el hablar es condición necesaria del pensar del individuo en apartada soledad» (1990: 77).

14. Es sabido cómo Unamuno difería de Ganivet en el modo de entender la lengua castellana, pues mientras que para el andaluz era una amalgama producto de todos los pobladores que pasaron

la escrita, viéndolas en perfecta unidad, y alimentándose mutuamente (IV, 684), madura la idea de que literatura es la memoria del pueblo, y es allí donde éste expresa su conciencia, por lo que es a ella donde hay que dirigirse para conocer el pueblo¹⁵. Con estos presupuestos aborda Unamuno su lectura de la literatura española, que realiza en sus ensayos de *En torno al casticismo*.

Ya hemos señalado cómo Unamuno pensaba que para llegar al ser, colectivo o individual, no era posible hacerlo por introspección, sino que habría que llegarse hasta sus obras, y la más significativa, por ser vida y conciencia, es la obra escrita. Es éste el consejo que da a un joven escritor:

«Conócete a ti mismo», decía Sócrates con (sic) el templo de Delfos. Y Tomás Carlyle, el puritano, le responde: «¿Conócete a ti mismo? Harto te ha atormentado ese pobre tío mismo, ¡jamás le conocerás, créelo!. No creas que tu cuestión es conocerte: eres un individuo inconocible: ¡Conoce lo que puedes obrar y obra como un Hércules! ¡Este será tu mejor plan!

Tiene razón el puritano; la obra, no el hombre, porque tan chico como es éste, es aquella grande. Cuando la obra vale más que el hombre que la lleva a cabo, es cuando éste es digno de aquella (*Pensamiento inédito a modo de Prólogo*, VIII, 893).

Y allí donde hay escritura, rastro de vida humana, hay que leer e interpretar.

A ello se determina Unamuno en las páginas de los ensayos de *En torno al casticismo*, en los que buceando en la literatura española, pretende llegar a lo más esencial del ser español. Por eso esta obra es una lectura hermenéutica, una interpretación de dicha literatura, en la que toma realidad el principio hermenéutico de la pertenencia del intérprete a la misma tradición literaria que interpreta. La elección de la literatura está hecha por cuanto en ella la unión de lengua y pensamiento es de tal envergadura que el peligro de europeización que se debatía con virulencia en otros terrenos, en la literatura era algo definitivo, pues, «por ser la lengua un vestido transparente del pensamiento» (I, 873), *se corría el peligro de pensar en extranjero*. Unamuno descubre la literatura española, como el lugar de la lengua española, y por tanto del pensamiento español. En su lectura histórica descubre el teatro de Calderón como paradigma de la dicotomía entre lo ideal y lo real, siendo la mística, el pretendido lugar de la mediación *histórica* entre ellos.

A esta lectura histórica corresponderá por parte de Unamuno otra lectura que llamará intrahistórica. Lectura que tomará su paradigma en el capítulo final de Don Quijote en el que éste se vuelve cuerdo para bien-morir. Como D. Quijote, España deberá, abandonando su historia de conquista exterior, abogar por la continuidad del fondo común que la tradición encarna, aquella tradición que no se fundamenta en la mera historia (lo gestual), sino en la tradición eterna.

por la península ibérica, para el vasco-salmantino la lengua castellana deriva del núcleo del latín romanceado, unidad que permaneció intacta a pesar de sucesivas variaciones, todas ellas digeridas, y no amalgamadas, por el organismo que formaba dicho núcleo. Late en el fondo la idea unamuniana de la intrahistoria.

15. Unamuno, en este tema, se coloca combatiendo a quienes piensan con Jacobo Grimm que la lengua escrita es causante de la decadencia de la lengua. Sí, es cierto que hay pura erudición no digerida y artificiosidad en la lengua escrita, pero tanto el subconsciente de la lengua como la conciencia de su literatura son momentos necesarios (inconciente/conciente) del lenguaje mismo.

Si es verdad como dice Unamuno que «La verdad concreta y real, no metódica e ideal, es: *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar» (*Del sentimiento...* VII, 292), entonces se vuelve necesario dar una relevancia definitiva al concepto de experiencia. Ya la había anticipado en el personaje de Pachico Zabalbide, en su novela *Paz en la guerra*, pero en su *Diario íntimo*, la convierte en categoría central al distinguir verdad y razón; aquella no se resuelve en una determinada *noción de verdad* sino en la experiencia de verdad. Esta experiencia es individual, no común (en sentido extensivo) y se da en la fe. La verdad es, entonces, experiencia verdadera¹⁶. La verdad es lo que obra (existir es obrar, decía Unamuno en su *Filosofía Lógica*) y no hace referencia a la mente (*adecuatio rei et intellectus*), sino a un proceso de cambio que sucede en la conciencia, y que se refleja en la adecuación del espíritu propio con el espíritu universal, que es como Unamuno define la noción de crisis¹⁷. «Por la fe recibimos la sustancia de la verdad, por la razón su forma». En el *Diario*, lo que no es verdad es razón, y por tanto fenoménico, frente a la fe que, como experiencia vital, es verdad. Continúa el dilema, que tuvo origen ya en la tesis doctoral, entre el orden real e ideal, la fe se apunta a este último, mientras la razón se decanta por aquél. La verdad se resuelve en interioridad por una lógica intensiva, que es obra de la experiencia verdadera, a la que se llega por re-conocimiento. Esta vivencia de la experiencia verdadera está en comunicación con la idea de apropiación. Es verdad lo que el hombre, cada cual, se apropia vitalmente en una toma de conciencia del significado de la propia vida, de su sentido.

En su meditación *Nicodemo, el fariseo*, la pregunta por la renovación de España pasa por una renovación personal, y puesto que no se puede hacer sobre las obras, ha de hacerse en espíritu, en la intención, en la fe (que en este momento Unamuno hace equivar). Pero es la fe la que crea las obras y éstas, a su vez, se alimentan de aquellas. Debajo de las obras deberá estar la bondad de las obras que es luz más penetrante que la fe. La razón representa la realidad, la fe la crea. El esquema: razón — representación — nada, es cambiante por fe — creación — todo. De este modo comienza a vivir el hombre unamuniano entre la noche de la fe y el día de la razón, como el discípulo vergonzante de Jesús, llamado Nicodemo.

Los materiales con los que cuenta Unamuno para esta creación los señala en tres pequeños ensayos: *Adentro*, en la que habla de su experiencia interior como lugar de creación de la verdad y del mundo; *Ideocracia*, donde reduce la idea a su relación con la vida y la verdad (es buena idea la que incrementa la vida y falsa si la deprime y amen-

16. La apertura a toda experiencia es el significado que Unamuno da al término escepticismo. La conciencia, pues, divide sus experiencias en fenoménicas y sustanciales, las primeras son obra de la razón y las segundas de la fe, es decir, de aquella experiencia que abarca al ser entero y modifica su acción, y por tanto su vida.

17. Esta idea toma el mismo camino y se instala en las mismas coordenadas que señala Gadamer cuando afirma que la noción de experiencia es noción distorsionada por la experiencia científica, ya que no recoge la historia interior de la experiencia (1975: 421). Es ésta también la noción de experiencia de Hegel, que Gadamer retoma, pues el concepto de experiencia conlleva el hecho de producir la unidad consigo mismo por medio de *otro* objeto. La experiencia por otra parte, se las ve con la tradición, con el tú de la tradición, en expresión del propio Gadamer, y es lo que justamente acontece en la obra de Unamuno.

gua)¹⁸; y *La fe*, que Unamuno entiende como creación desde la vida, la fe es don vital. «Fe y vida han de fundirse».

Es lo que intenta reconstruir en *Vida de Don Quijote y Sancho*, y que tiene la finalidad, según Unamuno, de rastrear nuestra filosofía, la filosofía española, es decir, de la lengua española. Parte Unamuno, en su artículo *Ganivet, filósofo*, de que en España no existen filósofos si es que

un filósofo es un animal raciocinante que procura formarse un concepto del universo y de la vida y reducirlos a sistema lógico; es más, en especial un ocioso que investiga eso que se llama el problema del conocimiento» (III, 1090).

El verdadero filósofo es Don Quijote. La preponderancia de la fe, le lleva a Unamuno a buscar su científicidad no en el paradigma de Darwin, en el que la vida tiende a conservarse, sino en el de Rolph, en donde la vida no sólo se conserva, sino que tiende a invadir, a ser más, a serlo todo¹⁹. La tragedia, para el Doctor Montarco, fue que el vulgo le hizo una hermenéutica intelectual a lo que era vida, necesidad de vida, y le tomaron por loco. No correrá ese peligro la lectura que Unamuno le hará a Don Quijote.

Es ésta hermenéutica intelectual, este pensar con el cerebro el causante del «espíritu de disolución», el que afirma, como gusano que corroe el organismo, que «todo es vanidad de vanidades», frente al «espíritu de creación» que afirma el «plenitud de plenitudes»²⁰. La lengua que usa el espíritu de disolución, no tiene juez que hable sobre su valor de verdad (da tanto decir que no hay milagros como que todo son milagros), en cambio, la que usa el espíritu de plenitud, tiene su correlato fuera de ella misma, en la experiencia de la apropiación de la realidad que enuncia. La lengua verdadera ha de transmitir «la propia sustancia de la conciencia», ha de dar el verbo hecho mundo. El verbo, la lengua, es la que nos da el mundo hecho hombre y el hombre hecho mundo. Es la lengua para Unamuno encarnación de mundo y hombre.

El filósofo Don Quijote no nos dejó tratados sobre la vida, sino que nos dejó su filosofía en la narración de su vida. Su filosofía venía a sintetizarse en su afán de sobrevivir, que, como vino a suceder a Unamuno, era su biografía íntima. Este afán de persistir en los demás, de guardar eterno nombre y fama, incluso a costa de la Razón, piensa Unamuno que está eternamente representado en la obra de Cervantes. Es éste el sentido que la interpretación de Unamuno concede a la obra cervantina. Pero la tarea hermenéutica sobre dicho texto, no será masorética, ni de saber lo que quiso decir Cervantes, sino de desvelar el espíritu de Don Quijote. Este espíritu hay que buscarlo no en su vida (pues en ella no hay conciencia), sino en la *narración de su vida*. Narrando la vida de D. Quijote estamos comprendiendo su filosofía, que no se expresa en discursos sobre la realidad, sino en una apropiación de ella en su vida concreta. Ejemplo de ello es Alonso Quijano que no recogió la vida de ningún caballero en especial, sino el espíritu que,

18. Es en este artículo donde trata de forma más clara el problema de la verdad y la razón, donde la verdad es «apropiación»: «verdad es aquello que intimas y haces tuyo», y «sólo la idea que vives es verdadera». «Vivir verdad es más hondo que tener razón» (I, 954-861).

19. Cf., *La locura del Doctor Montarco*, I, 1127-1136.

20. Esta lucha es la que expresa Unamuno en el ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud y todo plenitud*, I, 1171-1182.

después de todas sus lecturas caballerescas, creyó él mismo encontrar en ellas. No nos hallamos con la realidad caballerisca histórica, tal y como efectivamente fue llevada a cabo en tiempos pasados a los de Don Quijote, sino ante una apropiación del espíritu caballeresco tal y como lo quería revivir (y de hecho revivió) Don Quijote, a comienzos del siglo XVII. La vida del espíritu no puede ser demostrada, sino mostrada, manifestada en lo exterior. Unamuno entiende que la filosofía española, por lo que respecta a su materia, no será algo por hacer, sino algo ya expresado y escrito y sólo habrá que leer, para interpretar. El comentario y la glosa de la lengua en que se escribe, o mejor, de la historia de esa lengua, será el lugar idóneo para su desvelamiento.

El afán de sobrevivir, el ideal guiado por lo que se quiere ser y no por lo que se es, viene dado por las nuevas obras que realiza D. Quijote para que sean narradas. Estas constituyen su nacimiento espiritual. Su comprensión del mundo no va a ser obra de representación racional, sino de creación por la voluntad de ser más, de sobrevivir. Esta creación lleva tiempo, o mejor, es tiempo, y necesita la narración para ser llevada a cabo. Sólo al final, como el mismo Quijote anticipa, se sabrá de cierto quién fue Don Quijote. La empresa de éste héroe no puede ser separada, cree Unamuno, de su afán de querer eterno nombre y fama, pervivir en los demás, dejándoles su espíritu, y éste no permanece sino en la narración de la vida. «No definición silogística, sino descripción narrativa» dirá Unamuno en su Discurso inaugural de 1934. Esta importancia que la narración adquiere en la obra de Unamuno, es lo que hace que su novelística pase a ser no sólo un método de conocimiento, como quería J. Marías (1980: 98), sino la representación filosófica más adecuada de su filosofía. Porque «la estrecha e íntima unidad que da la vida», únicamente podrá ser comprendida y mostrada en la narración de cada existencia individual²¹.

Es la fe como voluntad de creación la que proporciona el conocimiento sustancial. La lógica que no se fundamenta en la fe, en la voluntad, cae en relativismo²². Porque D. Quijote pensaba con la voluntad («de su querer ser») y no con la razón, es decir, se estaba refiriendo siempre a sustancias y no a causas. Quijote conocía sustancialmente, Sancho apariencialmente, creía conocer las cosas por saber sus causas, mientras Quijote, por el valor y el querer que terminaba en dolor, llegaba al «conocimiento sustancial de las cosas» (la propia sustancia de la conciencia es el querer ser perpetuos, el afán de persistencia). El mundo es creación sustancial y no representación. El miedo a la muerte hablaba por boca de Sancho, el sentimiento de inmortalidad actuaba en D. Quijote. Pero estos dos personajes terminarán por fundirse, D. Quijote se sanchizará y Sancho se qui-jotizará, pues ambos no se excluyen, sino que en su diversidad y diferencia, están unidos y su unidad consiste en que en cada uno de ellos está instalado el otro, en la vitalidad de Quijote está la incertidumbre y en la razón de Sancho, la duda²³.

21. A la luz de esta idea, quizás pudiera ser muy productiva para la misma obra unamuniana, la lectura de la obra de P. Ricoeur *Tiempo y narración* (1987).

22. La disolución de la realidad llegaría con la postura «mediadora» de Sancho, donde una misma realidad es pronunciada con una palabra que no dice nada (i.d., *bací-yelmo*), allí donde la voluntad de D. Quijote pretende que cada cosa se nombre con una sólo palabra para cada momento en que tiene lugar un uso distinto; toda ella *bacía* y toda ella *yelmo*.

23. Unamuno no entiende la dicotomía Quijote/Sancho al uso, como símbolos opuestos entre sí, sino como hermanos en la fe (pues la fe del vitalista D. Quijote tiene incertidumbre y la del

¿Hay alguna salida para esta filosofía de la incertidumbre y la duda? Sí, piensa Unamuno, la de Don Quijote cuando narra su anhelo de envainar la espada, dejar la lanza en el astillero y tomando en su mano el caramillo, convertido en el pastor Quijotiz, se dedique a cantar su encorazonamiento del mundo y de la vida²⁴.

Es por eso que la poesía, a partir de 1906, va a ser la metáfora epistemológica más fundamental, pues es la que mejor puede acceder a ese conocimiento sustancial de creación por ser la que mejor media entre el sentir y el pensar²⁵. Es la palabra la que seguirá siendo origen de la filosofía: «Tal es mi filosofía, antes de saber, llamar», dirá en su poema *La rosa filosofal* (VI, 1295). Es así la filosofía de Unamuno una Filosofía poética, creadora por la palabra y de la palabra. El hombre conoce sustancialmente, aunque no causalmente, mejor por medio de la poesía que por la filosofía lógico-deductiva, pues que en aquella las cosas son creadas (o recreadas) por el instinto de animación, y crear es más que conocer. Es este el sentido de la paisajística unamuniana.

El punto de partida de su obra de madurez *Del sentimiento trágico de la vida*, es el hombre concreto. Quizás nadie haya aclarado mejor que este hombre del que la filosofía de Unamuno habla no es un ser abstracto, sino un hombre anclado en una historia, en una tradición determinada, y que se le transmite a través de la propia lengua. Es decir, este hombre concreto es colocado por Unamuno, ya desde su nacimiento, como perteneciente a una cultura, en este caso la cultura española. La obra citada es un diálogo de esta cultura española con la dominante Kultura europea (Quijote vs. Fausto)²⁶. La diferente cultura deriva para Unamuno, lo mismo que para Herder, de la diferente lengua. La interpretación sobre cualquier cultura está llevada a cabo desde otra, ya que no puede haber terreno neutral, lo que da lugar a un diálogo, a una tarea comparativa. La complicación es aún mayor cuando es la propia cultura la que se ha de interpretar, para lo cual es necesario el recurso a la simbología de lo especular, algo ciertamente relevante en la obra unamuniana.

Unamuno piensa que «la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida...» (*Del sentimiento...*, VII, 110)²⁷. Después de afirmar que el pueblo español es de los más infilosóficos que se conoce, pues que «apenas hay quien se ocupe de formarse una concepción del universo...» (*De la enseñanza superior en España*, I, 757), hace notar, no obstante, que si bien no tiene propiamente

racionalista Sancho lleva dentro la duda (*Del sentimiento...* VII, 180)), que pelean juntos y no siempre bien avenidos, contra los detentadores de la razón, de los que sólo piensan con el cerebro, es decir, bachilleres, curas y barberos.

24. Para el significado de «caramillo» véase su artículo *Jugueteos epistemológicos, El caramillo y el calamar* (VII, pp. 1354-1356), donde deriva caramillo de *calamus, caña*, el instrumento que los romanos usaban para *escribir*.

25. Por entonces, 1906, Unamuno escribió el grueso de sus *Poesías*, que publicó al año siguiente. Para la poesía como lugar de mediación entre sentimiento y pensamiento véase la titulada *Credo poético* (VI, 168-169).

26. Don Quijote es el filósofo español, Fausto (el del inglés Marlowe, y no el de Goethe), el europeo. Ambos son hijos de una cultura (Kultura) distinta, aquel de la inmortalidad del alma, y éste de el saber racional. Fue por Helena, la Cultura, por la que pelearon los griegos y por la que pelearon en este nuestro siglo (1ª guerra mundial) los europeos, y por la que de una u otra forma todos pelean. Siguiendo con el símil, bien podría entenderse la obra de Unamuno como una fraternal enemistad entre España y Europa.

27. Compárense la palabras de Unamuno con éstas de Dilthey: «Los filósofos encaran directamente ante todo el enigma del mundo y de la vida» (1960: 85 y 113).

una concepción (conceptos), sí tiene en cambio, como le sucede a Ganivet, un *sentimiento* de la vida (*Ganivet, filósofo*, III, 1090-1091).

Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma» (*Del sentimiento...* VII, 110).

Y de nuevo volvemos a la poética como centro de la obra unamuniana, ya que su objeto es la plasmación del ser individual en la composición de una obra exterior. Porque si bien esta concepción del mundo y de la vida no existen en sí mismas puras, en España sí es posible, en cambio, encontrarlas implicadas detrás del sentimiento de la vida que transmiten las obras de la literatura españolas:

Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote.../.../... implican una intuición del mundo y un concepto de la vida (*Del sentimiento...* VII, 290).

Unamuno, como ya pensara Dilthey, entiende que ésta concepción del mundo y de la vida, es objeto común tanto a la religión, como a la poesía y a la filosofía (Dilthey, 1960: 135-136)²⁸. Y Unamuno, por su parte, afirma:

El sentimiento, no la concepción racional del universo y de la vida, se refleja, mejor que en un sistema filosófico, o que en una novela realista, en un poema, en prosa o en verso, en una leyenda, en una novela (Prólogo-Epílogo a *Amor y Pedagogía*, II, 314).

Por eso la obra unamuniana está expresada en esa misma diversidad. *Del sentimiento trágico de la vida*, es tanto religión (comenzó siendo un *Tratado del Amor Dios*) como filosofía y en parte, también, poesía o fantasía²⁹. Es el sentimiento de la vida que subyace detrás de cada concepción del mundo y de la vida, el que hay que desvelar en toda obra humana, pues todas pueden ser expresión de dicho sentimiento. También Dilthey pensaba que el pensamiento filosófico partía de un determinado comportamiento afectivo. El que debe filosofar, dice Unamuno, es el hombre, y no algún yo de matute, o sujeto pensante.

Es la lengua la que media entre toda posible expresión humana. El conocimiento expresado en toda obra incluso en aquellas cuya materia no trabaja con la lengua, necesitan a ésta para poder ser interpretadas. Y a su vez, la lengua es ya una interpretación donde está expresada la tradición eterna, donde el pasado ha ido dejando en forma de capas de aluvión, una concepción determinada del mundo y de la vida. La concepción del mundo es una interpretación de la realidad llevada a cabo en la lengua (Dilthey, 1960: 134).

Pero en Unamuno la concepción pelea contra el sentimiento. Sentir la vida no es lo mismo que pensarla. Aunque el hombre necesita las dos para vivir. No obstante, si cae en manos de una de ellas, aquél desaparece o bien en la inconciencia de la naturaleza o

28. Cf. también a este respecto W. Humboldt 1990: 55.

29. Respecto al hecho de que pretenda ser poesía o fantasía valgan estos textos: «Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio» (*Del sentimiento...* VII, 183). «Ya sabe el lector que en adelante me siga, que voy a llevarle a un campo de fantasías, no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento» (*Ibid.*, VII, 187).

bien en la frialdad de la razón. De una u otra manera, el hombre, para vivir, necesita estar traduciendo a conciencia el conocimiento mítico o el conocimiento lógico-racional. La lengua es la mediadora, la traductora, del sentimiento de la vida. Es la lengua la que hermana, en lucha fraternal para Unamuno, mitología y lógica³⁰. Es desde este lenguaje mito-lógico desde el que Unamuno recupera los temas perdidos para la metafísica: el hombre, el mundo y Dios. Es más, es la lengua y su capacidad de exposición lo que hace que algo se resuelva o no en racional. Dice Unamuno:

Como sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional, como lo absurdo está condenado, careciendo como carece de sentido, a ser intransmisible, vereis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve con algo racional siempre, aunque sea en la negación de lo que se afirma (*Del sentimiento... VII, 184*)³¹.

Este sentimiento de la vida para Unamuno no parece que sea otro que el anhelo del hombre concreto (hombre de carne = letra: el verbo encarnado es letra y hueso) a vivir siempre, a ser inmortal. Este es su sentido y su verdad. Desde éste sentimiento de la vida interpreta toda la realidad y marca su punto de partida de toda reflexión. Para Unamuno, como para Dilthey, «la experiencia de la vida es la conciencia y la reflexión creciente sobre la vida» (Dilthey, 1960, 178). Todo lo que aumente la conciencia de vida, es decir, de sobrevida, es válido aunque no lo diga la razón (es decir, lo contradiga), y ni siquiera es verdadero lo que imposibilite este afán de inmortalidad, con tal de que pueda ser expresado. Unamuno podría afirmar con Hamann que «razón es lenguaje, logos» (E. Cassirer 1985: 102). Es la filosofía de Unamuno, pues, una interpretación de la interpretación que la lengua española hace del mundo y de la vida, y que Unamuno hace derivar del sentimiento de la vida. Y puesto que tal sentimiento es de inmortalidad (he aquí la verdadera biografía), de vida eterna, choca contra la razón que sin desfallecer está hablando de muerte, convirtiendo así en trágico dicho sentimiento.

Es pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella. Y un ensayo de esta filosofía, con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas, es lo que he pretendido en estos ensayos (*Del sentimiento... VII, 296*).

Es la inmortalidad el sentido final, que no la verdad, de toda obra y acción humanas. O mejor, es la inmortalidad para Unamuno, la voluntad de sentido de cada vida humana, puesto que si no fuera verdad su existencia, si habrá de ser verdad lo que nuestro deseo y nuestra voluntad necesitan para vivir. Como bien dice Unamuno de su misma filosofía, es filosofía de valores universales y no de verdades dogmáticas, a no ser que la verdad sea también un valor.

30. Cf. L. Garagalza 1990: 159 y 164.

31. Estas palabras de Unamuno no se diferencian de éstas otras de L. Garagalza: «La interpretación comparece así como *relación* (subrayado es del autor de la cita) de lo racional y lo irracional, pues incluso lo que no puede afirmarse lógicamente puede ser relatado lingüísticamente» (1990: 160).

4. HISTORIA Y FORMULACIÓN FILOSÓFICA

W. Dilthey, a la hora de configurar lo que podría ser la filosofía de finales del siglo XIX, filosofía que estaba en manos de filósofos-literarios, escribe en su obra *La esencia de la filosofía* (1907):

Este género de literatura se asemeja al arte antiguo de los sofistas y retóricos, que Platón expulsó tan enérgicamente del círculo de la filosofía, por colocar en lugar de la demostración metódica la persuasión. /.../ Su mirada se mantiene dirigida sobre el problema de la vida, pero se esfuerzan por disolver la metafísica universalmente válida en una teoría del complejo del mundo. La vida debe ser interpretada por ella misma: ésa es la gran idea que vincula a estos filósofos de la vida con la experiencia del mundo y con la poesía (W. Dilthey 1960: 121).

Entre los representantes de este «género de literatura», Dilthey coloca a Carlyle, Tolstoi, Emerson, Ruskin, Maeterlink y Nietzsche. Podría ser también incluido en el grupo citado Miguel de Unamuno. Dicha «filosofía de la vida» está claramente definida por Dilthey por tres características esenciales: 1) su temática es la vida; 2) desesperan de tratarla por medio de una metafísica universalmente válida; y 3) su método es la persuasión y no la demostración.

Estas tres características están presentes de manera insistente en la obra de Unamuno. Respecto a la primera, a nadie, con solo mirar los títulos de sus principales obras (*Vida de Don Quijote y Sancho*, *Sentimiento trágico de la vida*, *Vida del romance castellano*, por citar algunas), se le oculta que la obra de Unamuno está embarcada en el tema de la vida. ¿Y qué decir de sus obras en cuanto a contenido sino que es la vida, en sus diversas variables (bien sea solamente vida, sobrevida, eternidad, inmortalidad), la que está sustentando el edificio unamuniano? Y sus cuentos y novelas, ¿no narran vidas ajenas colectivas (*Paz en la guerra*) o individuales (Don Sandalio, Augusto Pérez, Tulio Montalbán, Abel Sánchez, San Manuel Bueno etc.), o propias, como autobiografías (*Recuerdos de niñez y mocedad*, *Diario íntimo*), o poesías (*Cancionero*, etc.)? Habrá que añadir también que la obra de Unamuno ha sido presentada como abogada de la vida contra la razón.

Y justamente la razón, que ha estado apoyando la metafísica, esa metafísica sistemático-especulativa que ha reducido la vida a «pensamientos sobre la vida», usando categorías abstractas, ajenas a la vida misma, esa razón metafísica, inaugurada en parte por Platón, pero oficializada por Aristóteles, no vale para el empeño de recuperar el conocimiento de la vida misma. Esta «filosofía de la vida» no puede separarse en la obra de Unamuno, como advirtió Dilthey en la obra de los citados autores, de la crítica que su misma existencia constituye para la metafísica tradicional. Tal crítica a la metafísica tampoco está ausente en la obra de Unamuno. Si ya en su inédito *Filosofía Lógica*, quiere reducirla a positividad (uno de los títulos pensados era «Metafísica positivista»), después, a lo largo de su obra irá tomando cuerpo una crítica constante. Después de señalar que Ganivet «fue profundamente antimetafísico», afirma:

El día que el instinto del puro conocer, el instinto metafísico, se sobreponga en nosotros al instinto de vida, el ímpetu de creamos un mundo a nuestro antojo, habremos empezado a agonizar de veras como pueblo» (*Ganivet, filósofo*, III, 1092).

Como afirmó Dilthey, parece que «Filosofía de la vida» y anti-metafísica son una y la misma cosa, en lo que Unamuno pertenecería a su generación, a su época, que él mismo llamará a-filosófica y tecnicada, y en la que no se pudo, sigue afirmando, decir más de lo que se dijo. Esta dimensión crítica de la obra unamuniana hacia la filosofía científico-teórica, simbolizada en la metafísica, ha sido una constante en su obra, y, en ella, no ha tenido fluctuación quien de fluctuar ha sido acusado, quizás más incomprensiblemente de lo debido. Y a esta luz, su filosofía, si no es sistemática, sí es coherente, pues para recuperar la vida fue necesario irse fuera de los límites de la «ciudad filosófica», ya que ésta misma era esclava del pensar, tanto abstracto como empírico, tanto idealista (que pone antes la ley que los hechos) como empirista (sólo existe lo que entra por los órganos sensibles). Así pues, sigue teniendo razón Dilthey, cuando afirma que, esta «filosofía de la vida» tiene que ver con la poética más que con la ciencia. Unamuno es también de los que no se cansa de afirmar que la filosofía se acuesta más con la poesía que con la ciencia³².

Esta situación filosófica unamuniana, no está tan alejada de filosofías contemporáneas a Unamuno como las de el propio Dilthey, Husserl y Nietzsche. Pues conocidas son las propuestas de estos autores por la vida. Y recordando algo más, el mismo Nietzsche expresó, como Unamuno, su filosofía en textos literarios más que propiamente filosóficos. Lo que de ningún modo significa que estos filósofos citados lleven a cabo su propuesta sobre la vida de forma idéntica a como lo pudo hacer Unamuno. Pero sí que Unamuno, lejos de ser un filósofo «africano», participó y estuvo presente en su tiempo y en su época³³.

¿Cuál es entonces la propuesta unamuniana? La respuesta que se dé a este interrogante será lo que de original y nuevo aporte Unamuno a la filosofía, es decir, será lo que constituya y determine la filosofía de Unamuno. Esta «filosofía de la vida», que de ningún modo equivale a lo que con posterioridad ha venido a darse en llamar «filosofía vitalista» (tratado de la vida desde la razón), la lleva a cabo Unamuno desde el estudio de la propia lengua. Es la lengua la única manifestación de la vida concreta de cada pueblo. En la lengua está depositada la vida del pueblo, porque ella es memoria y tradición. En su *Ultima lección académica*, dijo Unamuno:

Me he esforzado por conocerme mejor para conocer mejor a mi pueblo —en el espejo, sobre todo, de su lenguaje, para que luego nos conozcan mejor los demás pueblos —y conocerse lleva a quererse— y, sobre todo para ser por Dios conocidos, esto es: nombrados, y vivir en su memoria, que es la Historia, pensamiento divino en nuestra tierra humana (IX, 451).

En este discurso de despedida de su cátedra, cátedra filológica por otra parte, se refiere Unamuno a su obra como un trabajo continuo de conocimiento de España a través de la lengua española. El tratamiento de la vida desde la vida misma, Unamuno lo realizó, pues, desde la filología, tal y como él mismo la entenderá, es decir, como el descu-

32. Solamente por citar algún artículo, en el titulado *Después de la paz* (1915), escribe: «La filosofía volverá ante todo a ser creación, poesía» (en *Crónica política española*, p. 58).

33. Es Renè M. Alberès (1955) quien justamente resalta este aspecto «europeo» de la obra unamuniana, aunque desde presupuestos diferentes a los nuestros.

brimiento de la vida del pueblo desde la lengua. Cuando en el *Discurso* antes citado recuerda esto mismo, añade:

Al recordar todo esto creo mostraros el hilo de la propia continuidad de toda mi obra, y que este hombre, a quien se le ha supuesto tan versátil, ha seguido en su profesión académica, como en la popular, una línea seguida (IX, 451)³⁴.

Esta línea, como ya hemos dicho, es la marcada por la lengua española. Así pues, la filosofía unamuniana puede configurarse, pensamos nosotros, como una filosofía hermenéutica. Con lo cual, y vamos a adelantarnos a conjurar un peligro, no pretendemos afirmar de ningún modo que la obra de Unamuno esté guiada por lo que hoy llamamos «filosofía hermenéutica», cosa del todo punto imposible ya que Unamuno es anterior a la formulación consciente de tal filosofía, llevada a cabo a partir de Heidegger, sino que indicamos que la obra de Unamuno puede situarse en esa orientación filosófica que partiendo de Schleiermacher, pasando por Dilthey, ha llegado hasta Heidegger, y con posterioridad ha sido configurada por Gadamer como Filosofía Hermenéutica. Por eso en nuestro trabajo no hemos comenzado por definir qué es filosofía hermenéutica, para después aplicarle dicha definición a la obra de Unamuno. Pero, de todas formas, para clarificar algo más nuestra idea, diremos que nos referimos de manera amplia a «filosofía hermenéutica» en cuanto que lo pensado por Unamuno en su obra, está fundamentado en el hecho de comprender el pensamiento como una herencia (tradicción) que viene dada en la lengua, y por tanto la filosofía no tendrá otro cometido que desentrañar esos contenidos filosóficos en ella transmitidos. Pero aún algo más, y es que esos contenidos transmitidos están ya interpretados, y no sólo metaforizados en la lengua, por la vida de quienes han interpretado e interpretan. Es decir, la lengua se interpreta desde la vida misma y se interpreta la vida misma. Es lo que llamaba Dilthey «filosofía de la vida», que significa tanto filosofía *sobre* la vida, como filosofía *desde* la vida. Así podemos decir que la filosofía de Unamuno es filosofía *de* y *desde* la lengua, pero no una teoría *sobre* el lenguaje, aunque la suponga³⁵. Nuestra lectura de la obra de Unamuno, enton-

34. A la luz de ello no parece que Unamuno tuviera una conciencia de su obra tan contradictoria y paradójica como se ha insinuado. Reconocer la asistematicidad y la fragmentación no debe ser sinónimo de contradicción y paradoja. El mismo Unamuno lo expresa en otro párrafo de su obra cuando escribe: «Si, tus obras mismas, a pesar de su aparente variedad, y que unas sean novelas, otra comentarios, otras ensayos sueltos, otras poesías, no son, si bien te fijas, más que un solo y mismo pensamiento fundamental que va desarrollándose en múltiples formas» (*Soliloquio*, III, 399). Quizás ha podido suceder que esas múltiples formas, han podido aparecer como múltiples pensamientos.

35. Desde este punto de vista también la obra unamuniana ha sido relacionada con el lenguaje. Véanse algunos ejemplos:

F. Huarte Morton (1954): «El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, V, pp. 5-183.

C. Blanco Aguinaga (1954): *Unamuno, teórico del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

A. Jimenez Hernández (1958): *Miguel de Unamuno: Ética y Estética del lenguaje*, Tesis Univ. de Salamanca.

A. Cudeiro Vicente (1969): «Filosofía y Lenguaje en Miguel de Unamuno», *Instituto Luis Vives de Filosofía*, Madrid, pp. 231-236.

A. Lacy (1967): *Miguel de Unamuno, The Rhetoric of Existence*, La Haya (Holanda), Mouton, 289 pp.

ces, parte del mismo prejuicio que partió Unamuno, que el pensamiento, la filosofía española, está dentro de lengua española, y filosofar es reflexionar sobre ella y desde ella. Y decimos prejuicio por cuanto Unamuno parte de que la filosofía española está en la lengua española sin cuestionarse la consistencia de esta misma afirmación. Es decir, que no realiza a su vez lo que podría ser una hermenéutica filosófica, pues no se cuestiona la problemática de la interpretación o comprensión, sino que, sencillamente, las da por supuestas. Toma su punto de partida, pues, en una filosofía hermenéutica, en una realidad interpretada y comprendida desde los propios supuestos vitales ya hechos pensamiento y tradición en la misma lengua.

Así pues, a modo de conclusión diremos que, siendo consciente Unamuno de que en España no ha habido eso «que se llama filosofía», quiso contribuir a ser el primero en filosofar, discurrir en lengua española (pensar la lengua, como dice Heidegger), desde su identidad, como Descartes o Hegel lo hicieran, desde el francés y alemán, respectivamente³⁶. En este sentido Unamuno sería el primer filósofo propiamente español, pudiendo ser formulada su filosofía como una filosofía hermenéutica de la lengua española. «Y mi principal trabajo, el de hacer el lenguaje –y lenguaje es pensamiento– español, que es hacer tienda de espíritu de pueblo permanente» (Prólogo al *Cancionero*, VI, 938-939). Este podría ser el presupuesto clave para una lectura filosófica de la obra de Unamuno. Programa que sin lugar a dudas necesitará un desarrollo más amplio. En todo caso es el programa que Unamuno afirma haber llevado a cabo en su obra toda:

Cada lengua lleva implícita, mejor encarnada en sí, una concepción de la vida universal y con ella un sentimiento –se siente con palabras–, un consentimiento, una filosofía y una religión. Las lleva la nuestra. Y el enquisar, el desentrañar esa filosofía, es obra de la filología, de la historia de la lengua» (*Discurso inaugural, curso 1934-35*, IX, 451).

Así pues, y si es verdad que la Filosofía Hermenéutica, siguiendo a A. Ortíz-Osés, es

Relatora de los avatares de nuestra experiencia en el mundo, la Hermenéutica no es una interpretación más añadida a otra interpretación sin más, sino *la* interpretación de la interpretación, es decir, la interpretación de nuestra interpretación del mundo: consciencia crítica, consciencia del inconsciente cultural, racionalización de lo irracional y comunicación de lo incomunicado (1986: 34).

no cabe duda que la obra unamuniana lo es, ya que se trata de una interpretación de la interpretación que de la realidad del mundo y de la vida, hace la cultura española, mediada por su lengua. En esta lengua Unamuno vió el fundamento de lo que él formuló como un *sentimiento trágico de la vida*. Este sentimiento estuvo generado desde su pro-

B. J. Luby (1969): *Unamuno. A la luz del empirismo lógico contemporáneo*, Nueva York, Las Américas.

E. Rivera de Ventosa (1987): «Filosofía del lenguaje en Miguel de Unamuno», en VV.AA. *Filosofía, Lenguaje, Comunicación*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, pp. 173-186.

N. Orringer (1987): «Filosofía y filología en Unamuno», en VV.AA., *Filosofía, Lenguaje, Comunicación*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, pp. 187-199.

36. Dice Unamuno: «El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes discurre la lengua francesa; la alemana en Kant y en Hegel, y el inglés en Hume y en Stuart Mill» (*Del sentimiento...*, VII, 290).

pia situación histórica, desde su presente, en confrontación con la interpretación que la lengua española contenía sobre la concepción del mundo y de la vida, es decir, de toda la realidad. Y hablamos de filosofía hermenéutica por cuanto Unamuno es consciente de que en la lengua española se da «una interpretación explícita de la realidad omnímoda (*ontos on*) como *realidad interpretada* (el subrayado es del autor de la cita)» (L. Garagalza 1990: pp. 143-144)³⁷. Tal interpretación supone, a su vez, un ser-interpretado, pues que interpretar es interpretarse. En ello coinciden la interpretación que el mismo Unamuno hizo de la lengua española, y por tanto de *su* pensamiento, con ésta interpretación, aquí expuesta, de la obra unamuniana³⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERES, R. M. (1955). *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Mandrágora.
- BARRET, W. (1958). *Irrational Mann. A Study in Existential Philosophy*, Nueva York, Doubleday.
- CASSIER, E. (1985). *Filosofía de las formas simbólicas* (I), México, Fondo de Cultura Económica.
- HERNÁNDEZ, M. C. (1952). «La misión socrática de Miguel de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, III, pp. 41-53.
- DILTHEY, W. (1960). *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada (trad. Elsa Tabernig).
- DUQUE, F. (1989). *Los destinos de la tradición*, Barcelona, Anthropos.
- FERRATER MORA, J. (1985). *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- GADAMER, H. G. (1984). *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
- (1991). *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós.
- GARAGALZA, L. (1990). *La interpretación de los símbolos*, Barcelona, Anthropos.
- GONZÁLEZ MARTÍN, V. (ed.) (1977). *Crónica política española (1915-1923)*, Salamanca, Almar.
- VON HUMBOLDT, W. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos.
- LAFUENTE, M^a. I. (1987). «Mundo ideal y realidad humana en Unamuno», en VV. AA.: *Lecturas de Unamuno*, León (España), Universidad de León, pp. 41-69.

37. Es lo que afirma W. Humboldt cuando señala: «puede decirse que en cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo» (1990: 82-83).

38. Como testimonio externo que pueda apoyar lo dicho en este trabajo, quisiera aportar el siguiente hecho. Con motivo de una reunión de expertos unamunianos, convocada por la Universidad de Salamanca (15-16 de Octubre de 1991), y una vez que hube terminado una breve exposición, resumen escueto de lo que aquí acabo de expongo, tomó la palabra el Profesor M. J. Valdés, Profesor en la Universidad de Toronto, experto en el campo de la Hermenéutica tanto como en la obra unamuniana, a la que ha dedicado gran parte de sus escritos, para corroborar mi exposición con un testimonio personal, en el que con motivo de una invitación hecha por el departamento de Hermenéutica de la citada Universidad, a H. G. Gadamer y preguntado éste si pensaba que la obra unamuniana podría ser considerada como una Filosofía Hermenéutica, y después de la lectura de algunas obras de Unamuno, el anciano profesor no dudó en señalar que así era efectivamente. Solo he de decir que de este hecho yo no había tenido noticia hasta ese momento. Testimonio, no obstante, digno de agradecer por mi parte, a ambos.

- LLEDÓ, E. (1973). *Filosofía y Lenguaje*, Barcelona, Ariel.
- (1978). *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel.
- MACEIRAS, M.-TREBOLLE, J. (1990). *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel.
- MARÍAS, J. (1980). *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ORTÍZ-OSÉS, A. (1986). *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Antrophos.
- PADILLA NOVOA, M. (1985). *Unamuno, filósofo de encrucijada*, Madrid, Cincel.
- RICOEUR, P. (1980). *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad.
- (1987): *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad.
- URBAN, U. W. (1979). *Lenguaje y realidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

