

ISSN: 0210-749X

HACIA EL SISTEMA DE UNAMUNO

Towards Unamuno's System

Ciriaco MORÓN ARROYO

Cornell University

Department of Romance Studies

283 Goldwin Smith Hall

Ithaca, NY 14853-3201 USA

Fecha aceptación original, mayo 1998

BIBLID [0210-749X (1997) XXXII]

Ref. bibliogr. MORÓN ARROYO, Ciriaco. Hacia el sistema de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 1997, XXXII, páginas.

RESUMEN

Búsqueda de criterios para una ordenación sistemática de los textos de Unamuno. Fundamentalmente trató de cuatro temas: España, la inmortalidad personal, la constitución de nuestro yo y la escritura. Cada uno de estos temas premina respectivamente en una época de su evolución, excepto la escritura sobre la cual hizo reflexiones durante toda su vida. Por eso no puede servir de criterio para señalar una época determinada. A base del respectivo tema predominante, propongo una clasificación de la obra de Unamuno en tres períodos: de 1884 a 1897 (España). Desde 1897 a 1913 (inmortalidad personal), 1913-1930 (el yo). Desde su vuelta del exilio en 1930 hasta su muerte en 1936, aparece distanciado de su circunstancia. Por eso este estadio no se define por un tema, sino por una actitud. Utilizando el método semiótico, he caracterizado cada período por el que considero su respectivo signo fundamental: fondo, abismo, agonía, memoria.

PALABRAS CLAVE: *Sistema, Desarrollo, Signos clave.*

ABSTRACT

An effort to find criteria for a systematic ordering of Unamuno's texts. he essentially dealt with four themes: Spain, personal immortality, the constitution of the ego, and writing. One of these themes predominates respectively in each period of his evolution, except writing, on which he reflected throughout his entire life. For this reason, it cannot serve as a criterion for the characterization of any particular epoch. On the basis of the respective predominant theme I propose a classification of Unamuno's work in three epochs: 1884 to 1897 (Spain), 1897 to 1913 (immortality), 1913-1930 (personality). From his return from exile in 1930 until his death in 1936 Unamuno appears detached from his circumstances. This final stage, therefore, is not defined by a theme but by an attitude. Using a semiological method, I have characterized each period by what I consider its fundamental sign: background, abyss, agony, remembrance.

KEY WORDS: *System, Development, Key signs.*

A los profesores y estudiantes de la Universidad de Salamanca que en la primavera de 1996 me honraron con su asistencia al curso de la Cátedra Miguel de Unamuno. Este artículo es una versión corregida y ampliada del sermón de las cuatro palabras de nuestra última reunión.

Unamuno es un pensador muy sistemático, pero no según el modelo de los tratados filosóficos de la neoescolástica o de los idealistas alemanes. Ni siquiera lo es en el sentido de que elaborase un libro tratando de presentar un tema por todas sus caras. Es sistemático porque en su inmensa obra se repiten unos cuantos temas y un estilo que es el hombre Unamuno. El presente estudio contiene un esbozo de los términos y sintagmas fundamentales de ese sistema. Para este tipo de perfil me parece ideal el método semiótico, es decir, analizar algunas de las obras más representativas del autor, y catalogar, poniéndolos en su debido rango, los signos que conforman y reflejan su pensamiento. De esta manera, la generalización estará fundada en la mayor exactitud documental. Por supuesto, el valor de la síntesis dependerá de mi acierto o desacierto en señalar los signos más universales, los particulares o subordinados, y su mutua relación.

El pensamiento de Unamuno presenta tres aspectos: multitud de temas sugeridos por la circunstancias, a las que respondió en su obra periodística; constancia de estilo de un hombre de yo compacto, que logró fundir todos los momentos y aspectos de su vida, incluso los traumáticos, como la crisis de 1897, el destierro entre 1924 y 1930, y tragedias que solemos olvidar, como las muertes de hijos y esposa. Y entre estos dos polos, un tercero: virajes en fechas determinadas, que le llevaron a interesarse por temas nuevos y a dejar en segundo plano los que le habían preocupado hasta ese momento. Este

cambio de preocupaciones permite clasificar la obra de Unamuno en cuatro períodos. Primero, hasta la crisis de 1897. Segundo, desde la crisis hasta *Del sentimiento trágico de la vida* (1912). A partir de este libro se documenta en su obra un paso hacia nuevos asuntos y una progresiva politización. La primera manifestación de la nueva época es *Niebla*, publicada en 1914. Finalmente, el exilio le apartó de España durante siete años, y a su vuelta en 1930 ya no se integró en la circunstancia española; se replegó en los recuerdos y se encontró anegado por los acontecimientos. Unamuno trató fundamentalmente de cuatro temas: España, Dios y la inmortalidad personal, el yo y sus íntimas escisiones, y la creatividad. Su evolución consiste en el grado de atención que prestó a cada uno de ellos en distintas épocas de su vida. La evolución es además en gran medida acumulativa. Entre lo que dice sobre el pueblo y la historia en 1895 y lo que dice 1920, por ejemplo, se documenta un cambio de postura, pero incluso en 1920 sigue buscando la realidad “eterna” y auténtica, que en 1895 asociaba con el pueblo. Con estas precauciones, creo que la evolución de Unamuno se puede clasificar en el siguiente esquema:

1884-1897. Desde la tesis doctoral a la crisis religiosa. Su objeto general de atención es España con la teoría y los problemas concretos que entonces se les presentaban: europeización, regionalismo, carlismo, cuestión social, lengua como expresión del “alma nacional”.¹

1897-1913. El problema de la religión y la inmortalidad como fuente del sentido de la vida. *Pistis-gnosis*, amor y pedagogía, ciencia y religión, razón y fe, “quijotismo” como vida de fe, catolicismo popular español como reacción a la modernidad europea, polémicas contra el culturalismo de Ortega y Gasset.

1913-1927. Desde *Niebla* a *Cómo se hace una novela*. Época de las novelas como estudios de las íntimas contradicciones de la personalidad. A esta época pertenecen también *El Cristo de Velázquez* (1920), *Canto a Teresa* (1924), *La agonía del cristianismo* (1924) y *El otro* (1926), donde la íntima contradicción de la personalidad se dramatiza en la lucha de dos hermanos gemelos.

1927-1936. Síntesis: *San Manuel Bueno, mártir*, como resumen de sus ideas más repetidas. Visión nostálgica del pasado en los escritos de la República.

Las cuatro épocas descritas se pueden resumir en sendas palabras: FONDO, ABISMO, AGONIA, MEMORIA. Estas palabras, con su respectiva constelación de términos derivados y relacionados, permiten construir el pensamiento de Unamuno y percibir la constante personal que subyace a todos los cambios.

1. Sobre la visión de España desde la sociología etnopsicológica corriente en Alemania y Francia en la segunda mitad del siglo XIX puede verse mi libro *El “alma de España. Cien años de inseguridad*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1996. Ver también E. INMAN FOX, “Unamuno y el nacionalismo: *En torno al casticismo* y la identidad nacional”, en TH. BERCHEM y H. LAITENBERGER, eds., *El joven Unamuno en su época* (Coloquio Würzburg, 1995), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997, pp. 45-53.

FONDO

Las obras principales del primer período son los ensayos, cinco de ellos “en torno al casticismo”, publicados en 1895, y *Paz en la guerra*, novela publicada en 1897, pero que se fue elaborando desde 1885. Pertenece, pues, a la primera época.

Todos los ensayos de *En torno al casticismo* (publicados como libro en 1902) presentan idéntica estructura. Unamuno encuentra dos actitudes o conceptos contrarios, defendidos por grupos respectivamente enfrentados, y él propone uno nuevo desde el cual se desvanece la oposición. En Unamuno el concepto nuevo es anterior a los opuestos, no una síntesis posterior a ellos. En el primer ensayo confronta a *tradicionalistas* y *modernistas* y propone como solución la *tradición eterna* en la cual se encuentran fundidos los contrarios, hasta el punto de que nunca hubieran llegado a enfrentarse, si se hubieran sostenido en ella. La historia política, “externa”, está en el polo opuesto de la vida cíclica del pueblo. La *intrahistoria* es la historia de esa vida cíclica en apariencia, pero que es historia con su ritmo propio, diferente de la que hacen y deshacen los políticos. Debajo de la lucha entre lo *castizo* y lo *cosmopolita* está la *universalidad*. Los polos se oponen como realidades estáticas: “*caleidoscopio*”, sostenidas sobre un fondo dinámico: el “*nimbo*”, un *Werden*, en el que se apoyan las ramificaciones petrificadas. Quizá por esta idea del fundamento dinámico Unamuno se considerase hegeliano “en el fondo”, aunque la estructura triangular de su pensamiento no siguiera un modelo de dialéctica progresista. Por eso la solución que propone no es una síntesis posterior a los dos términos careados, sino algo previo: invita a mirar a un fondo sustantivo del cual surgen las oposiciones superficiales.

Prácticamente sinónimo de *nimbo* es *medio ambiente*. Las *ideas* son magnitudes petrificadas surgidas del *hombre*, que es “la más viva idea”. Por eso, en la literatura clásica Shakespeare, que pintó hombres, es un gran dramaturgo. Lope se le acerca por su popularismo; en cambio Calderón es el esclavo de las ideas, que no hace teatro, sino filosofía escolástica encarnada en nombres de personajes. Los místicos se mecen entre el *cuerpo* y el *espíritu*; el humanista Fr. Luis de León se ocupa del *hombre*.

Las potencias superiores de la persona son para Unamuno el entendimiento y la voluntad, como en la filosofía tomista. Pero mientras los tomistas daban el primado al entendimiento, el punto neurálgico o centro del hombre es para Unamuno la voluntad, como lo era para Schopenhauer. La *voluntad* no es aquí una simple potencia paralela al entendimiento, sino una fuerza o conato primigenio que constituye nuestro ser y nos mueve a persistir en él. En el ensayo V de *En torno al casticismo*, la enfermedad de España es *marasmo*, *falta de juventud*, es decir, falta de fuerza física, mental y moral.

Unamuno mantuvo siempre que el yo es social por esencia. Pero en la primera época pone de relieve el componente social sobre el individual, mientras en la segunda ocurre lo contrario, porque solo el individuo muere y anhe-

la sobrevivir. El verdadero yo lo es en la medida en que está comunicado. En las vísceras de lo humano está la *lengua* del pueblo, fondo sustancial y nimbo en el que se fundan las expresiones literarias. La *literatura* escrita es ya caleidoscopio derivado de la lengua, que es la verdadera alma del pueblo. Igualmente derivada y petrificada es la *gramática*. Unamuno se preciaba de enseñar lengua, no gramática. La lengua es “la sangre de la raza”. Las diferencias nacionales, castizas, de los distintos pueblos que hablan español son ramas superficiales de un fondo común a todos y anterior a todos: la *lengua castellana*.

Paz en la guerra termina con una escena que algunos han llamado “mística”. Pachico Zabalbide se encuentra en un momento en el que “se sacude pronto del ‘todo o nada’ de la tentación luciferina”². El todo o nada es el caleidoscopio de contrarios; pero están fundidos en el nimbo de su persona. Algún párrafo apunta en dirección nueva: “Muéstrasele la historia lucha perdurable de pueblos, cuyo fin, tal vez inasequible, es la verdadera igualdad del género humano” (II, 414). El párrafo parece típico del socialismo de Unamuno: progreso hacia la igualdad, pero con el escepticismo de quien sabe que no vendrá por sí misma y que nunca estará definitivamente conquistada. Sin embargo, el futurismo solo aparece en el fragmento citado. La imagen predominante de la escena es la de *En torno al casticismo*: “paz en la guerra”, *fusión* de los términos y perspectivas del tiempo; *instante eterno* frente al curso fatal de las horas, o sea, el nimbo de la paz y la quietud, como fundamento del caleidoscopio de contrarios: contemplación y acción, estudio retirado e intervención social.

ABISMO

El capítulo VI del libro: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* se titula “En el fondo del abismo”. El hombre se encuentra flotando en el vacío entre la *razón* que niega (según Unamuno) la existencia de Dios y de la inmortalidad, y la *fe* o el *sentimiento*, que las afirma para que la vida tenga sentido. Desde el *abismo* se puede negar el sentido de todo. Pero Unamuno convierte el abismo en la *roca* donde el hombre se sitúa para pedir a Dios que despierte y exista: “por que si tú existieras/ existiría yo también de veras”. Las obras de este período se caracterizan por la lucha de unos contrarios que no encuentran reconciliación. No dialéctica, sino *polémica*.

A Dios no le necesitamos para explicar el origen del universo que ya tenemos ante nosotros; le necesitamos como *causa final*, es decir, como sentido de ese universo. En torno a la razón y la creencia escribe los ensayos “Adentro”, “La ideocracia” y “La fe” (1900). En el primero persiste la búsqueda

2. *Paz en la guerra*, en *Obras completas*, ed. Manuel García Blanco, Barcelona, Vergara, 1958, II, 411. Mientras no se advierta lo contrario, todas las citas se refieren a esta edición de 16 vols.

da del fondo; ideocracia es el caleidoscopio de dogmas a los que se pretende someter al hombre (la verdadera idea), y el ensayo sobre la fe señala el elemento personal de confianza sobre la aceptación de dogmas. Una variante específica del problema general de razón y fe es *Amor y pedagogía*, la novela de 1902 donde satiriza el ideal educativo que se deriva de la concepción racionalista de la realidad. En esta obra la *Y* del título tiene una función adversativa: *Y* es sinónimo de *contra*: polémica.

En la *Vida de don Quijote y Sancho* (1905) persisten varias ideas del primer período (ejemplo de lo que he llamado evolución cumulativa). Don Quijote es símbolo de su pueblo, y en torno a él repite Unamuno las ideas sobre España que había acuñado en su primera época³. Pero los signos esenciales de la obra son los de la época segunda: ante todo la *inmortalidad*, que es el espíritu del quijotismo. El *deseo de la gloria* fue el resorte de acción del caballero. Si hasta 1898 don Quijote era un loco que debía morir para que resucitara el Alonso Quijano cuidador de su hacienda, ahora don Quijote es *el caballero de la fe*, consciente de su misión inalienable y entregado a ella. La fe es fuente de proyectos⁴. Don Quijote es un *loco*, pero no necio (I-4, 25; II-1). Discurre desde la *voluntad*, que es el resorte de la fe (I-5, 25, 31, 45), la que hace los *mártires* (I-45) y con ello la verdad de las causas por las que los hombres mueren (I-49, 58. El motivo está presente en *Paz en la guerra*). De ahí que Unamuno compare constantemente a don Quijote con San Ignacio y Santa Teresa, y que su obra sea una especie de meditación en torno al Evangelio de "Nuestro Señor don Quijote". El caballero, interpretando el mundo y reaccionando ante él desde su voluntad, encarna la idea de que la persona, y no los conceptos y programas, es el centro y objeto de la filosofía. Sancho es el coro, la humanidad en el individuo, (I-7, 30; II-2, 44, 46, 70); la multitud o *masa social* (II-71), que sigue al héroe con fe (I-7; II-10) aunque a veces sea por interés (I-8, II-7) o dude del héroe.

Los motivos enumerados forman el trasfondo del *Sentimiento trágico de la vida*, un texto de inmensa densidad filosófica. Los dos primeros capítulos ofrecen varios signos fundamentales del pensamiento de Unamuno. El capítulo primero decide que el objeto de su estudio será el *hombre de carne y hueso*, el que nace, vive y muere, no la idea universal de hombre. La *biografía* de los

3. Carácter general del español. La *pobreza*: I-1, 13, 15, 22; II-22, 67. La *regeneración* (I-11) España como *retablo*: los fantasmas de la Restauración (II-26); el *valor* (I-45); *ambición-codicia* (I-44); la *envidia* (I-47); Sansón Carrasco, prototipo del envidioso (II-3) y la *universidad* de Salamanca donde se le arraigó la envidia (II-15). Barcelona (II-64); La *lengua del pueblo* (II-63) y el pueblo en el sentido de *intrabistoria* (II-27, 46, 60, 63, 67).

4. Primera parte, cap. II, VII, XLVIII; Segunda, cap. X. En adelante, para que los signos señalados puedan comprobarse en cualquier edición, anotaré la parte del *Quijote* en número romano y el arábigo unido por guión, el capítulo. Sobre la evolución de Unamuno en torno a don Quijote ver DIEGO CATALÁN, "Tres Unamunos ante un capítulo del *Quijote*", en BLEIBERG, G., y FOX, E. I., eds., *Pensamiento y letras en la España del siglo XX*, Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1966, pp. 101-141; y HUGO LAITENBERGER, "Geografía y literatura; el *Quijote* del joven Unamuno," en BERCHEM y LAITENBERGER, op. cit., pp. 55-70.

filósofos es el trasfondo que mejor explica su filosofía. El filósofo *racionalista Kant* pulverizó con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios (XVI, 129); pero *el hombre Kant* buscó y encontró la prueba en la razón práctica. El *hombre Spinoza* sostuvo la tesis de que toda cosa está constituida por un impulso de existir. Ahora bien ¿es el hombre *una cosa*? Unamuno lo afirma, no para negar la humanidad, sino al contrario: el positivismo solo descubriría diferentes estados de conciencia, pero no un *yo* o *alma*, es decir algo enterizo. Unamuno sostiene la constancia del yo, que se nos revela en la *memoria*. “La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo” (XVI, 135). La persona (cosa-causa) es el centro del universo y de la historia. “El mundo es para la conciencia. O mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción *sentimiento*, este sentimiento teleológico, no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo” (XVI, 139). En 1927 desarrolló Heidegger su magistral definición del mundo como estructura de sentido, referencia y finalidad del hombre. ¿No es muy parecido este relámpago de Unamuno en 1911?

Siguiendo el orden de signos fundamentales del capítulo, la situación de la persona como centro le lleva a encontrar la clave de su liberalismo: solo entregará su confianza al conductor de pueblos que sea consciente de que conduce hombres de carne y hueso, fines en sí mismos, no medios para ideas o programas.

Ahora bien, como Unamuno aceptaba sin crítica que la filosofía, fundada en la razón, se ocupaba de la esencia del hombre, el estudio de la persona como centro no es para él filosofía propiamente dicha, sino algo que “se acuesta” a la poesía. De hecho, en vez de seguir indagando los aspectos universales que llevasen a una ontología desde el yo personal, dramatiza algunos de ellos en las novelas de los años siguientes, comenzando con *Niebla*. Vislumbró el horizonte que desarrolló después Heidegger, pero se arredró por respeto a la idea tradicional de filosofía. El yo personal de Unamuno es el individuo inserto en una determinada altura de la historia, limitado por su carácter mortal. Pero en vez de desplegar el contenido ontológico de esa intuición, la expresó en los términos psicológicos que había recibido. Por eso el núcleo de la persona será el *sentimiento*.

El término sentimiento no significa en Unamuno la sensación de placer o desagrado, que son experiencias momentáneas, sino la postura básica del hombre ante el mundo de sentido o sinsentido que le circunda. *Sentimiento* es sinónimo del “nimbo” y de todo cuanto es sustancial en *Casticismo*. Es el *conatus* de Spinoza y la *voluntad* de Schopenhauer, o sea, el núcleo de la personalidad⁵. Una variante fundamental de ese sentimiento, es “algo que, a falta

5. Me parece muy certera la tesis del Prof. CIRILO FLÓREZ MIGUEL, “La filosofía de Unamuno como filosofía de la voluntad”. Ver “Unamuno filósofo: poética versus lógica”, en D. GÓMEZ MOLLEDA, ed., *Volumen-homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno*, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 597-616. Ver también, PEDRO RIBAS, “Unamuno y la cultura alemana. Convergencia con Schopenhauer,” *ibid.*, pp. 275-294.

de otro nombre, llamaremos el *sentimiento trágico de la vida*, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos conciente” (XVI, 144). Como se ve, el sentimiento trágico es una variedad concreta, junto a otros posibles que el autor no menciona. Yo creo que las otras variedades son el sentimiento místico (fundado en la creencia en Dios), el nihilista (fundado en la negación de Dios) y el cómico (despreocuparse de este tipo de preguntas). El sentimiento trágico es la postura básica de quien vive en el abismo entre la afirmación y la negación.

El capítulo segundo se titula “El punto de partida” y efectivamente instala el fundamento filosófico de todo el libro. Pues si el primero señalaba al hombre como centro de atención, el segundo penetra en el núcleo del hombre: en el *sentimiento* o *conatus*. Unamuno está de acuerdo con Aristóteles en que todos los hombres desean por naturaleza conocer (XVI, 148), pero es poque “el conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primordialmente al servicio del instinto de conservación personal” (XVI, 150). Hay realidades que están por debajo y por encima de nuestras percepciones, pero no las necesitamos y por eso nos sobrepasan⁶.

El *conato* o sentimiento de la propia *conservación* se nos hace consciente en el *hambre*. Pero la persona es por esencia social, y así como aspira a su conservación en cuanto individuo, la sociedad tiene el conato de *perpetuación*. La sociedad se constituye por la lengua y de la lengua brota la razón, “que es un producto social” (XVI, 152). Lo es porque razón significa la capacidad de organizar el mundo que nos rodea, y la organización se realiza en la lengua, que nos conforma la mente con su propia estructura. El conocimiento surge de la necesidad de perpetuar la vida del individuo; la razón surge de la necesidad de perpetuar la sociedad. Las frases siguientes nos llevan de manera escalonada a encontrar un fundamento realista para nuestro anhelo de que haya Dios y de ser inmortales. “El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana” (153). “Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor” (153)...”¿Y *por qué* hemos de *negar realidad objetiva* a las creaciones del amor, del *instinto de perpetuación*, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación?” (153). La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos que el individuo no tiene (ib.). El instinto de sobrevivir en la propia identidad después de la muerte es paralelo al instinto de perpetuación. ¿Por qué negar realidad a ese

6. Estoy siguiendo el razonamiento de Unamuno. El mismo pone cierta sordina a su afirmación, recordando sin duda que cuanto más descubrimos de la realidad mejor responde a nuestras necesidades y más necesidades nos crea. No se puede, por tanto, afirmar que en ningún momento de la historia el hombre conozca cuanto le es necesario o útil para vivir. Si eso fuera verdad, hoy curaríamos el cáncer y el sida.

sentimiento? “Y hemos de ver que es esta facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y Dios, siendo así Dios un producto social” (155). Estas palabras no significan que Dios y la inmortalidad sean inventados por la sociedad, sino que son *descubiertos* por ella. Ha dicho antes que *el sentido social* lo tenemos todavía atrofiado. Los ojos ven con el microscopio cosas que no ven con su potencia ordinaria; pues bien, el anhelo de la humanidad buscando a Dios acabará por descubrirle. Unamuno habla muchas veces de *crear a Dios*; esa creación no debe entenderse como la ilusión infundada de un individuo, sino como el *descubrimiento* del Dios existente por parte del *sentido social*. Este es el trasfondo para interpretar los versos de *El Cristo de Velázquez*: “la humanidad en doloroso parto/de última muerte que salvó a la vida,/ te dio a luz como luz de nuestra noche”⁷.

Ahora bien, en vez de seguir analizando el posible realismo de ese principio social de finalidad, Unamuno se vuelve a los conceptos individuales, considerando ese principio hijo de la fantasía, si bien afirma que de la fantasía brota la razón. Estas afirmaciones son muy estimulantes para nosotros, ya que nos obligan a indagar en la misteriosa convergencia de imaginación, razón y lengua, pero él no realiza la investigación y menos se detiene a desarrollar la originalísima sugerencia sobre el realismo de ese anhelo social.

La *filosofía* se cultiva para buscarle sentido a la vida. Unamuno concibe el fin como los filósofos escolásticos, para los cuales todo fin parcial adquiere su sentido en vista de un fin último. Para los escolásticos el fin último tenía que existir, porque de lo contrario el conocimiento y la realidad no tienen sentido. Para una filosofía como la deconstrucción, el fin último no existe; nuestros mundos de sentido son, por tanto, construcciones sin más fundamento que su propia estructura. Unamuno ve que el mundo tiene sentido si hay Dios e inmortalidad, o sea, si la realidad es como la vieron “los ingenuos católicos medievales”, no según la secularización moderna. El sentimiento trágico de la vida es la lucha en las entrañas del individuo entre la modernidad secularizada y la fe medieval.⁸

Los capítulos III a V siguen desarrollando *el hambre de inmortalidad*, la idea del *catolicismo* como religión de la fe en la sobrevivencia, y la “disolución racional” de ese hermoso deseo. La ciencia explica el *por qué* de las cosas, pero la preocupación esencial del hombre es el *para qué* (XVI, 159). Ante la muerte, la postura justa es la de *Obermann*: que si morimos, no sea justo (171). Los subterfugios de sobrevivir en hijos u obra no consuelan (173)

7. *El Cristo de Velázquez* (1920), I-vi, vs. 12-14. Ed. V. GARCÍA DE LA CONCHA, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 100.

8. ¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano”. (*Sentimiento trágico* cap. II, XVI, 156). Heidegger y Ortega postularon una “tercera edad” después de la era moderna del idealismo. Unamuno, una vez más, permaneció en su “tradicción eterna”, es decir, meciéndose en la *polémica* (no dialéctica) entre modernidad y Edad Media.

y menos puede consolar el principio la conservación de la materia y la energía en la naturaleza (174).

En la Europa moderna, hija en cierta medida de la Reforma protestante, el *catolicismo* ha sido la forma *popular* del cristianismo. A los protestantes se los asocia con el estudio crítico de la Biblia y con la utilización de la Biblia para crear una actitud ética en este mundo. En cambio, los católicos han visto en el cristianismo la religión de la *inmortalidad*. “Lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante” (XVI, 194).

Un punto central de divergencia entre catolicismo y protestantismo es que en esta confesión la Biblia es la única fuente de revelación divina, mientras la Iglesia católica admite dos fuentes: la Biblia y la tradición o vida de la Iglesia misma. En este punto Unamuno aplica su idea de la superioridad de la palabra viva frente a la letra que mata, y considera la postura católica más acertada que la protestante. Catolicismo es a protestantismo como palabra viviente a texto muerto (p. 201).

En el capítulo V habla la *razón moderna* de Unamuno. El alma no puede ser inmortal porque depende del cuerpo y se disuelve con él⁹. Por eso, “en rigor, la razón es enemiga de la vida” (XVI, 217). Como se ve, Unamuno acepta sin crítica la idea de razón como ciencia moderna y no sigue analizando el posible valor objetivo de aquel instinto social del que hablaba en el capítulo II. El resultado de esta disolución es *el fondo del abismo*, título del capítulo VI, central por su lugar e importancia en *El sentimiento trágico de la vida*. La *razón* y el *sentimiento* se encuentran en un estado de insoluble guerra (*duellum*), de *duda* (XVI, 235); pero no de duda cartesiana, que pone en cuestión la existencia de los objetos de los sentidos y conserva sólida (por lo menos provisionalmente) la roca de la fe y la moral tradicionales. Frente a Descartes sitúa Unamuno el desgarrón entre la razón y la vida¹⁰. Ese abismo es un vacío; desde él se podría ir en dos direcciones: la negación de un sentido último de la realidad (la deconstrucción de la ontología, del *logos*; Unamuno habla incluso del suicidio), o hacer del abismo fundamento de una nueva forma de existencia: el *sentimiento trágico de la vida*. En la primera época los contrarios eran ramas de un fondo o nimbo. Ese fondo le ayudaba a Pachico en *Paz en la guerra* a liberarse de “la tentación satánica del todo o nada” (extremo del caleidoscopio). En *El sentimiento trágico*, al plantear la posibilidad de un punto común de origen de los contrarios, dice Unamuno: “No hay aquí lugar

9. “Léase con cuidado en la primera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, los seis artículos primeros de la cuestión LXXV, en que trata de si el alma humana es cuerpo, de si es algo subsistente...¿Qué razón desprevenida puede concluir el que nuestra alma sea una sustancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad persista a través de los cambios de nuestro cuerpo?” (XVI, 210). “Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión, no son sino sofisticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal” (XVI, 213).

10. La *guerra* salva a cada uno de los contendientes en la medida en que los mantiene en la lucha (XVI, 239). Esta idea se parece mucho a la *diferencia* de Heidegger, aunque Unamuno se limita al problema concreto de razón y vida, mientras Heidegger ve en la diferencia la estructura última de la realidad, la lengua y el sentido.

para el pasteleo...la vida, que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. Su única fórmula es: o todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios" (XVI, 235). Ha desaparecido el fondo conciliador. Una vez más, el término *sentimiento* es el centro de la persona, no una simple manera de sentirse.¹¹

A partir del capítulo VII, Unamuno comienza su nueva ciencia, convirtiendo el abismo en roca sobre la que construye su ontología y su ética. En realidad reconstruye la ética cristiana como se concretaba en los mejores ideales de comportamiento dentro de la familia y de la sociedad. A esta nueva filosofía la llama Unamuno quijotesca, porque vive en perpetua lucha sin vislumbrar el descanso y menos la victoria. Y consecuente con su preocupación por España, ve en el quijotismo la filosofía genuinamente española. En 1907 volvió Ortega y Gasset de sus estudios en Marburg atacando a la generación de Unamuno desde la idea neokantiana de cultura como ciencia, ética y estética racionales. En esta filosofía eran despreciables la Edad Media, el romanticismo, el yo como sujeto, y la religión en cuanto no fuera una forma de cultura llamada a ser superada por la ética racional. El mensaje culturalista de Ortega era diametralmente opuesto a todo cuanto había sostenido Unamuno en su segunda época. El enfrentamiento llegó, como es conocido. El último capítulo del *Sentimiento trágico de la vida* es un hito en ese enfrentamiento. Solo me interesa señalar que en él Unamuno afirma y defiende la legitimidad de su pensamiento como filosofía, que es además la filosofía de la España católica "medieval" frente a la germánica, moderna y saducea (por referencia al filósofo judío neokantiano Hermann Cohen). Ese contraste resuena en la carta del 2 de setiembre de 1911 de Unamuno a Ortega, que estaba en Marburg: "¿Que si quiero algo de ahí? ¿alguna cosa saducea, normativa, objetiva, corrosiva? no tengo noticia de ninguna. Y ahí ¿quieren algo de mí? ¿quieren algo de España?".¹²

El sentimiento trágico es, pues, la conciencia de sentirse flotando en el abismo entre la *razón* que no puede siquiera plantearse el problema de la inmortalidad del alma, y la *vida*, que se siente a sí misma como impulso de sobrevivir. Los muros del abismo son Edad Media y modernidad, y España, con su constelación de catolicismo, inmortalidad y quijotismo, frente a Europa con la suya de protestantismo o "Kultura saducea". El sentimiento trágico se funda en el abismo religioso, pero toma forma también en nuestro yo al margen de la religión. Esta atención a la personalidad es el tema predominante de la tercera época.

AGONÍA

A partir de *Niebla*, Unamuno escribe sobre todo novelas. Sus protagonistas son seres escindidos en su interior o en sus relaciones con los demás.

11. También la noción unamuniana de sentimiento está muy cerca de la *Befindlichkeit* y la *Stimmung* de Heidegger, aunque Unamuno no construya con estas experiencias una ontología por el camino del pensador alemán.

12. *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Ed. Laureano Robles, Madrid, El Arquero, 1987.

Niebla consta de treinta y tres capítulos y un epílogo. Los primeros treinta están dedicados a la personalidad de Augusto Pérez sin aludir al problema religioso. Solo en los capítulos XXXI al XXXIII reaparece la cuestión de la inmortalidad, cuando Augusto va a Salamanca y disputa con Unamuno sobre el destino de los dos. El protagonista encarna tres posibles maneras de vivir: como *paseante*, *caminante* y *viviente*. En el primer nivel anda por la calle sin ningún proyecto. El camino se le abre cuando encuentra un ideal: Eugenia, de la que se enamora. Con el amor, todas las calles conducen a la casa de la amada. Cuando Eugenia le burla, el mundo ordenado se le quiebra; podría decir con Machado: "Tu calle ya no es *tu* calle/ es una calle cualquiera/ camino de cualquier parte". Pero cuando se encuentra náufrago en el mundo, después de que le ha fallado la ilusión del camino prefijado, se siente vivir. Existir no es discurrir por caminos ya empedrados, sino hacer camino al andar.

Otros ejemplos de escisión o agonía se documentan en las novelas que Unamuno publica entre 1914 y 1921. Pero el signo *agonía* da título a todo un libro: *La agonía del cristianismo*, cuyo tema son las contradicciones internas del cristianismo, como lo entiende Unamuno¹³.

Comienza criticando un movimiento que se llama cristiano: la *Action Française*, en cuyo programa Charles Maurras pone el "interés nacional" como supremo criterio de conducta para los franceses. Según Unamuno, antes y por encima del interés nacional está y debe ponerse la verdad. Inmediatamente comenta el primer síntoma de la agonía del cristianismo: *verdad* frente a *vida*. Cita la frase de Jesús "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn. 14.6); pero Unamuno ve contradicción entre las dos realidades, porque la verdad es social y el cristianismo es algo exclusivamente personal (XVI, 462). El segundo síntoma de contradicción interna es *guerra* y *paz*. Cristo dijo que venía a traer las dos cosas (XVI, 467). La agonía se relaciona con las palabras latinas *dubitare* y *duellum*, como ya hemos visto en *El sentimiento trágico*.

Tercer síntoma: *cristianismo* y *cristiandad*. El cristianismo es religión de solitarios, y la cristiandad es una sociedad que por principio no puede ser cristiana. Esta postura contradice a primera vista la tesis de *El sentimiento trágico*, donde la persona individual condensa a todos los hombres, pero no hay tal contradicción. La persona es social por su propia esencia excepto en la muerte y en el anhelo de inmortalidad, que son privativos de cada una.

Cuarto síntoma: *Jesús* y *San Pablo*. El Jesús de la historia creía en la resurrección de la carne; San Pablo es el creador de la cristiandad, no entendida como colectividad de cristianos, sino como la calidad de ser cristiano. El Cristo de San Pablo no es el Jesús de carne, sino el del espíritu. Jesús de Nazaret creía en el próximo fin del mundo y acaso en la resurrección de la carne "a

13. 1924. OC, XVI, 455-559.

la manera judaica" (XVI, 476). En esa doctrina se fundaron los Evangelios, letra escrita y, por consiguiente, muerta. Por eso el Evangelio que habla del Jesús histórico no funda el verdadero cristianismo. Entre el Cristo de la resurrección de la carne y el cristianismo de la inmortalidad del alma, está la agonía del cristianismo judaico frente al helénico (478). La carne se hizo esqueleto y letra, mientras el Cristo verdaderamente histórico, el vivido por San Pablo, que no conoció al carnal, es el de la creencia cristiana. De ahí el quinto síntoma: *verbo y letra*, donde la Y es de nuevo adversativa, como en *Amor y pedagogía*. Desde su juventud había opuesto Unamuno lengua y literatura, asociando la lengua con la vida y la letra con la muerte. Ahora asocia la carne con esqueleto, dogma, exgesis protestante en busca del "Cristo histórico" (480). El verdadero Cristo histórico de Unamuno es el que vive en el presente recreado por sus fieles. San Pablo es la figura trágica del judío helenizado, que por una parte creó al Cristo de la historia frente al de carne y, por otra, también escribió, haciendo del Verbo letra, Biblia. San Pablo fue el apóstol de los "paganos", o sea, del pueblo analfabeto. Pero en el pueblo encuentra ahora Unamuno también la esclavitud a la letra. "El campesino tiene llena de literatura la cabeza" (XVI, 484). Así va viendo otros ejemplos de contradicción entre el espíritu que vivifica y la letra que mata.

Otra concreción de la agonía es la oposición entre *el amor*, el misticismo, encarnado en Abisag, la sunamita que da calor al rey David, y Salomón, o la *política*. Abisag es el amor, el alma desgarrada entre amor y conocimiento (493), pero el cristianismo se realiza en el mundo y por tanto en contradicción con su pureza ideal.

El capítulo VI se titula "La virilidad de la fe". En él se estudia el conflicto entre el carácter *engendrador* del cristianismo, y el *celibato* (XVI, 504). Comienza citando un texto en que el P. Jacinto dice que "a Renan le ha faltado virilidad" (499). Unamuno aprovecha la cita para criticar el cristianismo irónico y estético de Renan y asociar la virilidad con la paternidad, con un conocimiento comprometido que es creación, y con el amor como generación. La voluntad fuerte es en español *la gana* (500), que ahora parece tomar sentido positivo, aunque Unamuno había empleado el término generalmente en sentido peyorativo. Por supuesto, repite un motivo muy arraigado en su obra: de la *gana* voluntariosa se puede pasar al nihilismo de la *no voluntad* (501).

Otra manifestación de la agonía es lo que llama "el supuesto *cristianismo social*", concepto acuñado primero en Bélgica por sociólogos católicos, y que luego se había reflejado en España. A principios del siglo XX el Cardenal Sancha, de Toledo, fue llamado "modernista"¹⁴, porque intentaba proclamar un cristianismo social en contra del socialismo agnóstico e incluso de la noción misma de socialismo cristiano. Los jesuitas lanzaron la campaña del "reinado

14. BAROJA, *Camino de perfección* y AZORÍN, *La voluntad*, ambas novelas publicadas en 1902. En ellas se menciona al Cardenal de Toledo como promotor del catolicismo social.

social del Corazón de Jesús”, noción que suscitó expresiones satíricas de Unamuno (“mi mundo no es de ese reino”) y de su discípulo Machado: “Teresa, alma de fuego/ Juan de la Cruz, espíritu de llama/ Por aquí hay mucho frío/, nuestros corazoncitos de Jesús se apagan”. Unamuno y Machado atacaron sin cuartel estas devociones que para ellos no respondían a la supuestamente recia religión española. Por eso contrastan estas devociones con los grandes místicos. Para Unamuno un cristianismo social es contradictorio, pues “la cristiandad pide una soledad perfecta” (511). Al hacerse social el cristianismo entra en agonía (514. Cf. XVI, 827).

Cristianismo y mundo o valores seculares. El ideal solitario del cristianismo (monje es *monachos*, el solitario), tiene que realizarse en la sociedad. Todos, incluso los anarquistas, tienen que fundar Estado, y a su vez “los comunistas tienen que apoyarse en la libertad individual” (519). Los eclesiásticos, que enseñan a futuros ciudadanos, hombres de sociedad, son solitarios, de ahí que su enseñanza sea dañosa (522). El cristianismo está en conflicto con el progreso y otros valores de este mundo (524).

Los capítulos IX y XX, “La fe pascaliana” y “El P. Jacinto”, estudian dos ejemplos individuales de la agonía. En el primero comenta Unamuno la tragedia íntima de Pascal, hombre de fe agónica. El “il faut s’abêtir” es el signo de una lucha entre la razón y la fe. Mientras Descartes solo vive la duda de los sentidos, Pascal vive la agonía del cristianismo. Más honda que la metafísica hay una meterótica y una metagnóstica (533). Frente a la ética (justificación protestante) está la religión (creencia en la inmortalidad): “Ética es una cosa y religión es otra” (534). Pascal criticó el racionalismo de los jesuitas por la casuística, aunque Unamuno también descubre una cierta casuística o “probabilismo” en Pascal.

La tragedia del Padre Jacinto es la tragedia del celibato frente a la tendencia del hombre a perpetuar su carne en los hijos. El padre Jacinto parece haber sido un verdadero creyente, pero sufrió por la imposibilidad de reprimir su capacidad de amar. Incluso llegó a elogiar la poligamia de los mormones de los Estados Unidos.

En la conclusión del libro Unamuno describe su agonía en París, que es la agonía de España sometida a lo que llama él Dictadura pretoriana (553). Entre tanto, de Rusia viene una nueva religión fundada por el judío Marx y el cristiano desesperado Dostoyevski (553). En París vive cerca de la tumba del soldado desconocido. Ese pobre soldado encarna la agonía de muchos cristianos y de muchos ateos que quizá vengan a orar delante de él. Y la agonía por excelencia fue la de Cristo mismo, cuando le salieron al rostro “como goterones de sangre” (559).

Como he dicho antes, mientras *El sentimiento trágico* analizaba la guerra dentro del individuo, *La agonía* estudia supuestas contradicciones objetivas del cristianismo. El signo que da título y unidad al libro se despliega en otros mutuamente opuestos: razón y fe, Cristo de carne-cristianismo doctrina, judaísmo-helenismo, resurrección de la carne-inmortalidad del alma, soledad-

sociedad, celibato-generación, pureza de doctrina-política. Sin proceder de manera sistemática y en algunos casos con imprecisión y posibles inconsecuencias, Unamuno presenta en este libro principalmente la imposibilidad de armonía entre los extremos.

Seríamos parciales, sin embargo, si no adjuráramos un texto del mismo período en el que abismo y agonía se resuelven en un centro: *El Cristo de Velázquez* (1920). Según Unamuno, el cuadro es, como obra de arte, un foco de luz donde toma carne el Cristo de la fe en la inmortalidad. El Cristo blanco se sostiene sobre la tiniebla que es Dios padre. En Cristo ha hecho la humanidad el supremo ensayo de descubrir el sentido de la existencia. Y porque Cristo ha dado significado y norma a toda la historia, el cristianismo es la forma suprema de cultura frente a la griega. De esta forma, el inmenso poema nos da un foco en el espacio presente y futuro (Cristo como fuente de sentido), y en el pasado (culminación de la historia y de la cultura)¹⁵.

MEMORIA

Finalmente, al menos desde *Cómo se hace una novela* (1927) Unamuno ya no dramatiza las íntimas contradicciones, sino el problema de la realidad y la conciencia, que implica distancia, ironía y contemplación de la propia vida como posible espectáculo. Pero ahora ese espectáculo es la biografía: no hay un yo superficial y debajo de él otro auténtico o más auténtico. "Hay dos mundos en este mundo". Por eso la vida es novela, leyenda, y viceversa¹⁶.

San Manuel Bueno, mártir (1930) es una obra maestra como novela. Tres círculos concéntricos engloban tres lugares y tiempos; el círculo más interior, el mundo de don Manuel (Cristo) y sus feligreses (su pueblo), de Lázaro el resucitado, y de Angela niña y adolescente (la Magdalena Virgen). Segundo círculo, Angela evangelista (Angel significa mensajero) del hombre ya canonizado por su pueblo cuando la iglesia oficial está comenzando el proceso de beatificación. Y tercer círculo, el más envolvente: el editor del Evangelio, que se distancia del protagonista del texto. Pues si don Manuel Bueno decidió callar su agonía o martirio, Unamuno pensó que tenía la obligación de despertar a su pueblo, no de mantenerle adormecido. Sin embargo, esta novela, preciosa obra de arte, es a la vez un resumen de las ideas más repetidas por Unamuno a lo largo de su vida. He dicho muchas veces, aunque no sé si por escrito, que parece como si Unamuno hubiera recortado las tesis de muchos

15. Sobre *El Cristo de Velázquez* ver E. RIVERA DE VENTOSA, "Unamuno ante el Cristo de Velázquez: dialéctica o diálogo?", en D. GÓMEZ MOLLEDA, ed., *Volumen Homenaje*, l. c., pp. 655-682; V. GARCÍA DE LA CONCHA, "Introducción" a la edición citada en nota 7; y el estudio, excepcional por su originalidad y carácter comprensivo, de OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 19-192.

16. Estudié este tema en el artículo "Ser y escribir. Consistencia de Unamuno y paradojas de la realidad", en D. GÓMEZ MOLLEDA, ed., *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*, l. c., pp. 331-343.

de sus ensayos y las hubiera juntado con grapas en *San Manuel Bueno, mártir*. Pero esto no quiere decir que la novela degenera en alegoría: las ideas están en la obra de arte como actitudes de los personajes o como rasgos de su carácter.

Me parece que uno de los rasgos de Unamuno en los siete años que median entre su vuelta del exilio (9 de febrero de 1930) y su muerte (31 de diciembre de 1936) es el distanciamiento con respecto al entorno social y político. Desde la memoria del pasado tomó una actitud irónica sobre el presente, hasta el punto de no ver nada nuevo bajo el sol. La insigne historiadora Dolores Gómez Molleda ha documentado la campaña personal de Unamuno contra Azaña en el primer bienio republicano (1931-1933)¹⁷. Del gobierno de Azaña critica: la ley de Defensa de la República, en la que ve un pretexto para ejercer censuras dictatoriales. La legislación educativa, supuestamente fundada en el respeto a la conciencia del niño. Para Unamuno el niño “no tiene conciencia” propia; se la va haciendo desde el momento en que tiene que aprender la lengua de sus padres. Critica también la reforma agraria, fundada en la ilusión de que elevaría el bienestar económico de los pobres cuando en realidad producía el empobrecimiento general. Otro hecho condenado por Unamuno fue la expulsión de los jesuitas y la confiscación de sus bienes. Fue una criminal violación de derechos de españoles, desde una actitud que para Unamuno –el viejo luchador contra la cerrazón jesuítica– era cerrazón jacobina.

El 30 de enero de 1933 había obtenido Hitler el triunfo electoral en Alemania; el 29 de octubre del mismo año se funda Falange Española, y en noviembre de 1933 se inicia el llamado bienio negro de la República, que dura hasta fines de 1935. En esos años Unamuno escribe contra los extremos de bolchevismo y “fajismo”, y a partir de febrero de 1936 se enfrenta con el gobierno del Frente Popular en el poder y anuncia como inevitable una intervención de los militares para detener la soviétización de España. Para mostrar con respaldo textual su distancia de la realidad política del momento analizo el prólogo a la segunda edición de *Amor y pedagogía*, escrito en 1934¹⁸.

Comienza hablando de sus novelas en general, pero enseguida pasa a comentar su situación y afirma que se siente “desterrado”. Su ideal hubiera sido ser un confesor que hablase a cada individuo. La actividad pública para la masa o multitud le vino por el “hado de la Providencia”, con lo cual pasó de la “*pedagogía*”, que satirizaba en 1902, a la “*demagogía*”, “conducción o educación del pueblo niño” (II, 431). Si don Avito quiso hacer un genio con la pedagogía, la República se propone hacer *ciudadanos*, convirtiendo a los niños en conejillos de Indias como el personaje de su novela. Con ese motivo menciona en tono crítico o satírico algunos párrafos de la Constitución referentes a proyectos educativos, sobre todo la idea de que el Estado intente

17. DOLORES GÓMEZ MOLLEDA, “Aproximación al último Unamuno. El proceso ideológico de don Miguel durante el bienio azañista,” en D. GÓMEZ MOELLEDA, ed., *Volumen Homenaje Cincuentenario Miguel de Unamuno* Salamanca: Casa Museo Unamuno, 1986, págs. 57-99.

18. En OC, II, 428-436.

tomar posesión del niño. Y como el pobre Apolodoro se suicidó, Unamuno presiente que la España de su tiempo se orienta hacia el suicidio (II, 432). Frente a la codificación ideológica, republicana, socialista o “fajista”, como escribe Unamuno, proclama el respeto a la palabra, que es el espíritu. Lo interesante, a mi parecer, es la afirmación de que se siente desterrado, desfasado. En los últimos años da una clara impresión de “laudator temporis acti” y, por tanto, alejado del presente, hasta el punto de que se le escapó.

Los escritos del período republicano ofrecen dos caras: una, la voz de la verdad condenatoria de los extremismos que anunciaban y postulaban la guerra civil –que no faltó a la cita. Los términos típicamente unamunianos de esa actitud son: *liberalismo* frente a toda sumisión del individuo al Estado (en posible discrepancia parcial con actitudes de otras épocas); *entereza* de la persona frente a las ortodoxias de *partido*. *Inteligencia* e *historia* frente a *revolución*. La historia es ahora la obra de la inteligencia y de la libertad; ya no tiene el sentido peyorativo de *Casticismo*. *Palabra-espíritu* frente a los eslóganes de bolchevismo y fajismo. Frente a todas las divisiones ideológicas y regionales, *España* y el *para qué* de España.

Es difícil discordar de este mensaje de moderación, que hubiera salvado a España de la guerra civil. En lo sustancial concuerda con lo que decía Ortega. Pero esa sabiduría presenta otra cara: se expresa desde una distancia irónica, que en aquella coyuntura concreta resultaba destructiva. Desde sus recuerdos de anciano banalizaba las decisiones del gobierno, que intentaban abrir nuevos caminos aunque se parecieran a otros del pasado. En muchos casos la banalización se producía con juegos de palabras en los que se lucía la genial capacidad lingüística del autor, pero no se hablaba seriamente de los problemas. Por ese tono poco responsable recibió duras críticas de los extremistas, pero también de los hombres seriamente comprometidos, como Azaña, y de admiradores sinceros como Marañón, que llega a decirle: “A veces siento a contrapelo las cosas que usted escribe o pronuncia, y aunque no pienso en la cicuta, a que usted noblemente aspira, no dejó de encontrar, al pronto, algo justificado ese brebaje, amargo pero inofensivo, de simple acíbar, que quieren hacerle beber sus contradictores”¹⁹.

Fondo, abismo, agonía, memoria. La imagen de la primera época de Unamuno es un triángulo en el que dos vértices AB estáticos (caleidoscopio) se sostienen sobre el vértice C (nimbo). En la segunda el hombre flota en un pozo sin fondo. En la tercera, tanto el hombre como el cristianismo están escindidos en íntima contradicción; y en la cuarta, Unamuno parece mirar a la realidad desde arriba²⁰. Tiene visiones certeras, pero parece importarle más su visión que la realidad contemplada.

19. GREGORIO MARAÑÓN, “Réplica al filo o canto,” *Ahora*, Madrid, 15-II-1933. Recogido en *OC* de Unamuno, ed. cit., XI, 967.

20. “Por encima de la República” es el título de una sección del capítulo XXV en el libro de EMILIO SALCEDO, *Vida de Don Miguel*, Salamanca, Anaya, 1970, p. 358.

Hasta aquí un esbozo del sistema de Unamuno. Pero con omisión de su teatro, de su doctrina estética y literaria, y nada menos que de su poesía. Solo me he referido brevemente a *El Cristo de Velázquez*. Una exposición de la filosofía de Heidegger sería equivalente a un análisis de su obra. En cambio, una introducción a la obra de Unamuno abarca más que una simple exposición de su filosofía. La pregunta es qué contenido tendría un curso de filosofía desde el paradigma de Unamuno. He aquí mi propuesta:

Razón y fe; lógica y cardíaca; la voluntad y la razón; “nihil cognitum quin praevolitum”; la persona como centro del universo; personalidad e individuo; persona, sociedad, universalidad; “bueno y no más”: la ética como manera de ser frente a la realización de actos y el cumplimiento de preceptos. Sentimientos trágicos: a) sentido religioso; b) escisiones del yo; c) Edad Media, modernidad, posmodernidad. El sentimiento trágico y otras actitudes primarias ante la existencia (sentimiento místico, sentimiento nihilista). Tiempo y eternidad; el tiempo como trayectoria, como instante y como círculo. “Tradicición eterna”: la historia y sus problemas.

Metafísica y metalingüística. Ser y escribir: la conciencia como verdad (no superestructura) y la vida como sueño. Ideas sobre la lengua; Lengua y poesía; la poesía como forma de pensar y la filosofía como poema. El *Quijote* como libro; comentario y originalidad; don Quijote como símbolo; el quijotismo como “filosofía”; teoría del personaje literario.

La identidad colectiva. Identidad nacional; nacionalismo y regionalismo; lengua, cultura e identidad nacional. El caso de España; historia y cultura españolas; la civilización ibérica; el español, las lenguas regionales y los nacionalismos.

El por qué y el para qué del mundo. El conato de sobrevivir como nota constitutiva de la existencia humana. El realismo del principio de finalidad en Unamuno. Dios, la religión y las religiones. El catolicismo como dogma y como cultura. La recepción en España de las ideas religiosas de Unamuno.

Unamuno planteó con originalidad y rigor los temas propuestos. Pero solo hizo exposiciones parciales en ensayos, artículos de periódico, poemas y novelas. Estos géneros no se prestan para el desarrollo de un tema por todos sus lados; de ahí que a veces parezca contradecirse en dos escritos, cuando en realidad está mirando a dos caras diferentes de la misma realidad²¹. Por ejemplo, unas veces habla de la escritura como letra muerta frente a la palabra, que es espíritu vivo. Otras habla de la escritura como la comunicación ideal por su precisión frente a la comunicación oral que es improvisada y vaga. Los dos aspectos son verdaderos; lo que no hizo fue un careo de oralidad y escritura en su convergencia y divergencia. La filosofía de Unamuno se nos da en sentencias preñadas de significado y muy originales, pero no desarrolladas; el expositor necesita un salto creador de su parte, con lo cual la

21. “Método filosófico deficiente” llama E. RIVERA DE VENTOSA a la manera como Unamuno desarrolla sus ideas. Ver *Unamuno y Dios*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1985, p. 178.

exposición es una colaboración. Desde luego, una vez construido el sistema según las líneas trazadas u otras más precisas y ricas, habría que ponerlo en el contexto de los paradigmas europeos, especialmente de la filosofía alemana, para ver en qué y cómo fue seguidor o pionero.

Después de un largo esfuerzo de ordenación de la obra de Unamuno volvemos a cualquiera de sus páginas y, al ver tantos matices, nuestra síntesis nos parece agua en una cesta. Pero es el destino de todo discurso crítico: no sustituir el texto explicado ni representarlo en un espejo, sino convocar a otra lectura.

