

APOSTILLAS AL DIÁLOGO *SOBRE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA* (1904): APROXIMACIÓN A LAS RAÍCES DEL ANTIRRACIONALISMO UNAMUNIANO

Notes to the Dialogue Sobre la filosofía española (1904): an approximation to the roots of unamunian antirationalism

Paolo TANGANELLI

Doctor por la Universidad de Salamanca (Premio Extraordinario de Doctorado).
Universidad de Pisa.

Fecha de conclusión de trabajo: mayo 2001.

RESUMEN: *Sobre la filosofía española* (1904) representa la principal aportación unamuniana a la polémica de la ciencia y de la filosofía española. En este texto el lector encontrará muchas ideas fundamentales que Unamuno desarrollaría luego sobre todo en *Del sentimiento trágico de la vida*. Al estudiar estos intertextos se ha intentado aclarar también si el modelo filosófico humanístico —implícito en la literatura hispánica aurisecular (Hidalgo-Serna)— ha influenciado la interpretación unamuniana de la filosofía española.

Palabras clave: filosofía española, polémica, humanismo.

ABSTRACT: *Sobre la filosofía española* (1904) represents the main unamunian contribution to the polemics of Spanish Science and Philosophy. In this text the reader can find many fundamental ideas that Unamuno develops later especially in *Del sentimiento trágico de la vida*. Examining these intertexts, we also attempt to illustrate if the humanistic philosophic model —implicit in the Spanish Golden Age Literature (Hidalgo-Serna)— has influenced Unamunian interpretation of Spanish Philosophy.

Key words: spanish philosophy, polemics, humanism.

En el proceso de formación unamuniano revistió una importancia decisiva la lectura de la *Filosofía fundamental* de Balmes, donde, tan sólo a los catorce años, el futuro rector de Salamanca leyó por primera vez el nombre de Hegel¹, así como la de Donoso Cortés, que, según ha señalado recientemente Cerezo Galán, dejó una huella igualmente profunda e indeleble en su pensamiento². Algún día tendremos que detenernos con más rigor sobre el uso que Unamuno hace de las fuentes filosóficas patrias —cercanas y también más lejanas—, y reconstruir, por ejemplo, el curso de sus reiterados ataques al neotomismo y a las herramientas conceptuales escolásticas (con las cuales, sin embargo, se vio forzado a empezar su aventura filosófica)³, o tan sólo intentar dilucidar ideas y posibles intertextos recogidos de la obra de los intelectuales de más prestigio de la generación anterior (Clarín, Menéndez Pelayo, Giner, Costa, etc.). Esta meritoria investigación, hoy realizada sólo muy parcialmente, como es obvio se escapa de los menguados objetivos de este trabajo, dirigido a buscar respuesta a una pregunta bastante más elemental y tan sólo de aproximación al problema: ¿qué representaba y qué era, para Unamuno, la filosofía española?

Resulta inevitable, al tratar semejante aspecto, que se acuda al único de sus escritos centrado directa y enteramente en la polémica de la ciencia y de la filosofía españolas, aunque en muchos otros se toque la cuestión: me refiero al poco comentado diálogo *Sobre la filosofía española* (1904)⁴.

1. HISTORIA DE UNA DEDICATORIA

La dedicatoria que encabeza este curioso diálogo nos ofrece una primera pista de la postura unamuniana: «A Rafael Urbano, que cree en la filosofía española». Estas palabras hacen constar que este texto se concibió en contestación a una carta de Urbano, conservada en el archivo de la Casa-Museo Unamuno, donde se relata el curso de una velada organizada en Madrid en memoria de Ganivet, en la que, aun sin acudir, Unamuno participó al menos en espíritu, visto que Ortega y Gasset leyó la ponencia que se le había pedido para la ocasión. Escribía Urbano:

Ortega leyó lo de Ud. que *chocó* y fue bien recibido. Para mis adentros protesté varias veces al *oírle a Ud.* afirmar que no tenemos filosofía. Sí; eso me parece injusto, y conste que no me acuerdo de Vives ni de Gómez Pereira, muy inferiores a los verdaderos filósofos españoles, y muy poco conocidos de cuantos los

1. Cfr. Ciriaco MORÓN ARROYO, Unamuno y Hegel, en *Miguel de Unamuno*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 151-152.

2. Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid: Trotta, 1996, p. 121.

3. En la p. 5 del cuaderno inédito titulado *Filosofía lógica*, de 1886 (CMU, 8/12), se afirma: «Uso de la terminología escolástica muchas veces porque esa me han enseñado y con ella he discurrido».

4. Miguel de UNAMUNO. Sobre la filosofía española – diálogo, en *Obras completas*, Madrid: Escelicer, 1967-1971, I, pp. 1160-1170 (en adelante, Miguel de UNAMUNO, SFE). Este artículo apareció en la prestigiosa revista madrileña *La España Moderna*, junio 1904, XVI, n.º 186, pp. 28-42. La edición de las *Obras Completas* utilizada se citará con la sigla *OCE*.

alaban. En fin esto se verá alguna vez. Ganivet que negaba la existencia de la filosofía española igual que Ud. era un filósofo español como Ud. mismo que no han desmentir [*sic*] la afirmación que hago en redondo de la existencia de aquélla⁵.

La ponencia leída por Ortega, titulada *Ganivet, filósofo*, apareció sucesivamente en *Los Lunes de «El Imparcial»*⁶, y contiene *in nuce* las principales ideas expuestas en el mencionado diálogo del año siguiente dedicado a Urbano y repetidas luego, con leves matizaciones, en la «Conclusión» de *Del sentimiento trágico de la vida*. Veamos escuetamente las relaciones entre los dos primeros escritos de 1903 y 1904 y la carta de Urbano.

Unamuno no contrapone su postura a la de Urbano, es decir, no niega la existencia de una verdadera filosofía española, como podría inducir a creer la apresurada interpretación que Urbano da de algunos párrafos de *Ganivet, filósofo*. La contraposición es meramente ficticia, y no podría ser de otra forma, ya que Urbano reprocha a Unamuno tan sólo el no haber considerado, a la hora de juzgar inexistente la filosofía patria, su misma contribución y la de Ganivet (es decir, no hay acusación ninguna, sino más bien un halago sin duda excesivo).

En efecto, aunque en *Ganivet, filósofo* inicialmente sostenga que no haya un pensamiento español en el sentido técnico —«germánico», podríamos glosar— del término, luego pasa a proponer una noción mucho más amplia del concepto de filosofía (abierto a «sucesos de ficción» e «imágenes de bulto») en la que podría tener cabida el caso nacional. Es decir, utiliza la supuesta peculiaridad española, tantas veces sobrevalorada por la crítica hasta en tiempos muy recientes⁷, justamente para evidenciar los límites del estrecho marco conceptual que identifica la filosofía moderna con el rumbo del racionalismo postcartesiano.

Dicen que podrá haber filósofos españoles, pero que no hay una filosofía española. Y no la hay, no, fuera del sentido vulgar que suele darse al vocablo, al decir, v. gr., que aceptamos nuestra derrota con mucha filosofía. El pensador español se va en seguida a la ética, al deber, al derecho, a lo que debe hacerse; el conocer por conocer no le satisface ni le llena el llegar a las causas primeras de las cosas. Busca más bien los fines. Nuestra filosofía, si así puede llamarse, rebasa de casilleros lógicos: hay que buscarla encarnada en sucesos de ficción y en imágenes de bulto. En *La vida es sueño* o en el *Quijote*⁸.

5. CMU, U/37 (carta sin fecha).

6. Miguel de UNAMUNO. *Ganivet, filósofo*, en *OCE*, III, pp. 1090-1093 (1.ª ed., *Los Lunes de «El Imparcial»*, Madrid, 30-XI-1903). Este artículo se citará así: *Ganivet*.

7. Un claro ejemplo de esta actitud lo encontramos todavía en José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, T. I, Primera parte, Madrid: Espasa-Calpe, 1979 (sobre todo los capítulos I, V y VI). Abellán explica, por ejemplo, la predilección española por una forma mítica de pensamiento sólo por su proximidad a la mentalidad religiosa nacional: cfr. *op. cit.*, p. 146.

8. *Ganivet*, p. 1091.

Por supuesto, este gesto, considerado desde el punto de vista del horizonte histórico-cultural, no es más que una reacción y un ensayo de respuesta a la crisis nihilista finisecular. Por este motivo, más adelante, negando incluso que nunca pueda haber filosofía española, Unamuno repite que esta filosofía que no hay, y que de todos modos no sirve para nada, es la que nace del «instinto metafísico», al cual contraponen el «instinto de vida», el «ímpetu de crearnos un mundo a nuestro antojo», es decir, un pensamiento directamente comprometido con la fundación mitopoyética de nuestros mundos, una filosofía hermanada con la poesía (según el modelo romántico de Schelling en adelante):

¿Habrá alguna vez filosofía española? No lo sé, pero presumo que no, por la sencilla razón de que maldita la falta que nos hace eso que llaman filosofía. El día en que el instinto del puro conocer, el instinto metafísico, se sobreponga en nosotros al instinto de vida, al ímpetu de crearnos un mundo a nuestro antojo, habremos empezado a agonizar de veras como pueblo. Nuestra voluntad nos pide inacabable persistencia, nuestra vida es continuo anhelo de más vida, de sobrevida o trasvida; ¿qué importa lo que la razón racionante diga? ¿Es que no hay más realidad que la revelada por la razón y la ciencia?⁹.

Pero volvamos a examinar los argumentos de Unamuno *en favor* de la filosofía española, ya que, como he dicho, la afirmación de su inexistencia es sólo un escamoteo para enjuiciar la ceguera del racionalismo. El postulado básico de este discurso, según nos aclara el diálogo de 1904, parece derivar de las teorías románticas de Humboldt revisitadas desde una perspectiva fundamentalmente etnopsicológica, es decir, en la estela de las investigaciones lingüísticas de la *Völkerpsychologie* de Steinthal y Lazarius. Estos axiomas romántico-etnopsicológicos llevan a Unamuno a sostener tanto la *necesidad* de una filosofía patria (expresión del alma nacional), como a defender implícitamente una *valoración positiva* de ésta misma, al constituir algo tan insustituible como una perspectiva única del universo¹⁰.

9. *Ganivet*, p. 1092. En la *Meditación Evangélica* inédita, titulada *Jesús y la Samaritana* (CMU, 2/6), de nuevo leemos la pregunta clave del antirracionalismo finisecular: «¿Y si esos sencillos que viven y viven de verdad, y creen, y esperan, y aman, se hubiesen puesto en relación con la verdad sin necesitar para ello de ciencia humana alguna? ¿Es que no hay más medio de relacionarse con la realidad que la razón?» (p. 10).

10. Humboldt insiste en las correspondencias entre la *Weltanschauung* de un pueblo, su lengua, y su historia cultural: «La peculiaridad espiritual y la conformación lingüística de un pueblo están tan estrechamente fundidas la una con la otra que, si estuviere dada la una, la otra debería poder derivarse íntegramente de ella. Pues la intelectualidad y el lenguaje sólo permiten y alientan formas que responden a una y otro. El lenguaje es, puede decirse, la manifestación externa del espíritu de los pueblos», Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 60 (en adelante, Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad*). «En cada lengua está inscrita una manera peculiar de entender el mundo», *op. cit.*, p. 83, etc. Unamuno traduce *Weltanschauung* con filosofía y *Volkgeist* con alma española. La *Völkerpsychologie* había hablado, además que de almas nacionales, del lenguaje como filosofía inconsciente del pueblo, según veremos más abajo. Además, hay que recordar que Unamuno tradujo y prologó, en 1889, el *Reiseskizzen aus Biscaya* de Humboldt

Para facilitar la comprensión del diálogo *Sobre la filosofía española* llamaré [A] al primer interlocutor y [B] al segundo. En las primeras líneas ya aparece una alusión explícita a la polémica de la ciencia española dentro de la cual conscientemente y a todas luces se enmarca este texto:

[A] —¿Pero es que crees que la ciencia tiene patria y que puede haber una ciencia española, francesa, italiana, alemana...?

[B] —Yo me entiendo y bailo solo. Sin duda que el álgebra, o la química, o la física, o la fisiología, serán las mismas en todas partes; pero las ciencias sirven para algo más que para hacer progresar las industrias y procurarnos comodidad y ahorro de trabajo: sirven para ayudarnos a hacernos una filosofía, y en cuanto a ésta, cada pueblo saca de las mismas ciencias una filosofía distinta. Como que la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico¹¹.

El señor [B] confiesa que su fuente directa es el polaco Lutoslawski, aunque sospeche que esto «lo hayan dicho muchos»¹², refiriéndose, entre otras cosas, a la influencia en alza de la *Völkerpsychologie* en Europa. Es fácil corroborar las afirmaciones de Morón Arroyo acerca de la temprana influencia del positivismo etnopsicológico en Unamuno¹³ examinando, por ejemplo, algunos de sus cuadernos inéditos. En particular, en un cuaderno posiblemente de 1886, titulado *Programa de Psicología, Lógica y Ética*¹⁴, en una de las hojas pegadas en la última página, se puede leer: «En el programa de psicología] falta por lo menos un párrafo sobre el espíritu colectivo, el Allgeist de Lazarius». Pero pertenece a un cuaderno probablemente anterior a 1894 el breve fragmento que nos permite entender la importancia de la conexión entre filosofía nacional y psicología de los pueblos:

(aunque la traducción no llegó a publicarse): Miguel de UNAMUNO, Prólogo a G. de Humboldt. Bocetos de viaje a través del País Vasco, en *OCE*, IV, pp. 187-188. En dicho prólogo leemos: «Hay notas de psicología comparada [...] curiosísimas ya que son tan inclinados los alemanes, fundadores de la que llaman *Völkerpsychologie*...», *op. cit.*, p. 188.

11. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1161.

12. Ibidem. Lutoslawski se dio a conocer en la Península sobre todo por su estudio «Kant in Spanien» (*Kantstudien*, I, 1897). En la Casa-Museo Unamuno se conserva una tarjeta de Wicenty Lutoslawski del 27-VI-1923 (CMU, col. L3/136), en la cual el profesor polaco propone a Unamuno un intercambio de libros, y donde afirma: «conozco España desde 1886 (era muy amigo mío don Francisco Giner de los Ríos)».

13. Ciriaco MORÓN ARROYO, *El «Alma de España» - Cien años de inseguridad*, Oviedo: Ediciones Nobel, 1996, pp. 129-131.

14. CMU 8/13. A propósito de este cuadernillo, cfr. José Antonio EREÑO ALTUNA, Cronología y programas de las oposiciones de Unamuno, *Letras de Deusto*, 2001, vol. XXI, n.º 90, pp. 187-242 (sobre todo las pp. 204-215). Los artículos unamunianos de este período corroboran la importancia de esta influencia. Así, en la conferencia «Espíritu de la raza vasca» (3-I-1887) leemos: «Ese espíritu colectivo de que os hablaba es lo que llaman los psicólogos alemanes con vocablo expresivo e intraducible *Allgeist*, el espíritu total, que recuerda en cierto modo la razón impersonal, la misma en todos, del filósofo árabe-cordobés Averroes, renovada por Cousín y el panteísmo, y que no es otra cosa más que nuestro sentido común», *OCE*, IV, p. 154. El *Allgeist*, cuyo parentesco con el *Volkgeist* de Hegel, Herder o Humboldt es indiscutible, se vuelve en parte sinónimo del sentido común: eje del filosofar de tantos humanistas: cfr., p. ej., Giuseppe MODICA, *La filosofía del «senso comune» in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia editore, 1983, 201 p.

«El lenguaje es la filosofía inconciente de la humanidad. Según la definición de Steintal y Lazarius las palabras son reflejos de ideas»¹⁵. La lengua encierra la filosofía nacional que es preciso desvelar. La tarea del filósofo, desde esta perspectiva, no parece tan distinta de la del filólogo y del poeta: se trata de expresar el alma del propio pueblo custodiada por el idioma nacional¹⁶. Naturalmente, es posible hacer muchas objeciones a estas aseveraciones, que pecan sobre todo de nebulosidad, ya que no se plantea en ningún momento, por ejemplo, la diferencia entre simples modos de pensar y auténticos modelos filosóficos. Es evidente que Unamuno insiste en un único aspecto de la cuestión sin preocuparse de profundizar ulteriormente: el lenguaje histórico y su entramado metafórico son la base imprescindible y condicionante de toda aventura especulativa, ya que no es concebible un contenido mental diáfano escindido de la imperfecta forma verbal que lo expresa (unidad de *res et verba*)¹⁷.

Más allá o más acá de la validez de los presupuestos teóricos de la lingüística etnopsicológica, es preciso resaltar la importancia de esta praxis de revalorización del lenguaje histórico-popular. En más de un sentido, la *Völkerpsychologie* culmina un proceso comenzado, aunque desde muy diferentes bases, en los escritos teóricos de Humboldt¹⁸. Pero, bien mirado, esta revalorización incluso puede resultar en cierto modo paralela a la apología del *sermo communis* de un Vives, por ejemplo, o a cualquier otra defensa humanística del lenguaje ingenioso e histórico. El *acumen*, la potencia del filosofar humanístico depende, en última instancia, de la plasticidad de un lenguaje consciente de su constitutiva historicidad, es decir, de su apego a la situación circunstancial de la que y en la que nace¹⁹.

15. Cuad 7/111, p. 11. En la p. 4 del mismo cuaderno Unamuno ya había apuntado con el lápiz: «El lenguaje es la filosofía [inconciente] de la humanidad. Las palabras son reflejos de ideas».

16. «Toda filosofía es, pues, en el fondo filología, Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Alianza, 1991, p. 280 (en adelante, Miguel de UNAMUNO, STV). Unamuno, en «El dialecto bilbaíno (R.I.P.)» (1.ª ed., *Revista de Vizcaya*, noviembre 1886; 2.ª ed., *Laurac-Bat*, semanario de La Habana, 19-XII-1886), había afirmado: «El lenguaje es el alma del individuo y del pueblo, y no quiero remachar en tema ya tan cursi y resobado, OCE, IV, p. 145».

17. «No es cosa de entrar aquí en reflexiones acerca de la indisolubilidad entre el pensamiento y el lenguaje, mejor que indisolubilidad, identidad, si se ahonda en este hecho psicológico», Miguel de UNAMUNO, Sobre el uso de la lengua catalana, en OCE, IV, p. 503 (escrito en abril de 1896).

18. En palabras de Humboldt, «actividad intelectual y lenguaje son uno e indivisibles, Wilhelm von HUMBOLDT, Sobre la diversidad, p. 74».

19. Como ya he dicho, la unidad de *res y verba* de los humanistas puede encontrar algunos sugerentes ecos justamente en las reflexiones humboldtianas acerca de la realidad radicalmente «poética» de los idiomas humanos: «Pero a él [a Humboldt] se debe el haber insistido en forma muy moderna en la lengua como un proceso generativo absoluto. La lengua no trasmite un contenido preexistente o aislado, como un cable conduce los mensajes telegráficos. El contenido se elabora en la dinámica del enunciado», Georg STEINER, *Después de Babel*, México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 104. En el lenguaje, según Humboldt, hay una perfecta identidad de materia (ideas) y forma que empieza desde las mismas características del sonido articulado, es decir, de los fonemas: «En un sentido absoluto, dentro del lenguaje no puede haber materia sin forma, ya que todo en él está orientado hacia un fin determinado, la expresión de las ideas, y que éste su trabajo comienza ya en su primer elemento, el sonido articulado, que viene a ser tal justamente por la forma que recibe, Wilhelm von HUMBOLDT, Sobre la diversidad, p. 69».

Es muy significativo, en efecto, que tanto el filosofar humanístico como las teorías lingüísticas humboldtianas y etnopsicológicas apunten a un pensamiento que no sólo se alimenta del lenguaje histórico y vivo, sino que *es precisamente esto* (unidad de palabra y cosa). Un pensamiento «arcaico»²⁰, alejado de inútiles y exactos tecnicismos, de la búsqueda de una jerga artificial y algebraica, del *sermo rationalis* de los escolásticos de antaño y de los racionalistas modernos²¹.

Sin embargo, no conviene generalizar demasiado y atribuir a la reflexión de Unamuno una coherencia monolítica y sobre todo ahistórica. Así, si el rechazo de tecnicismos filosóficos es patente en *Del sentimiento trágico de la vida*²², en un artículo de 1898 se sostiene:

Fue de moda burlarse del tecnicismo krausista aquí, *como los humanistas tronaban contra la bárbara jerga escolástica*, y, sin embargo, en nuestra lengua común literaria se han hecho corrientes vocablos y giros que el Krausismo implantó, como la lengua filosófica moderna se compone sobre todo de tecnicismos de origen escolástico²³.

En este texto, que es una clara apología del modernismo²⁴, el término «tecnicismo» equivale sólo a renovación de formas viejas y caducas (es decir, se alude sólo al carácter «poiético» de la lengua: *energeia* y no *ergon*); sin embargo, es significativo que se reconozca el valor del neologismo sólo en el momento en que se trueca en expresión corriente, es decir, en *sermo communis*.

2. ENTRE CONTINUIDAD ROMÁNTICA Y RAIGAMBRE HUMANÍSTICA

Sergio Givone reconoce en la fabulación (el mundo que se convierte en fábula, la verdad pensada sobre el modelo de fruición estética de la obra de arte) el hilo

20. Cfr. Ernesto GRASSI, *Potenza dell'immagine*, Napoli-Milano: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/Edizioni Angelo Guerini e associati, 1989, pp. 91-148 (en adelante, Ernesto GRASSI, *Potenza*).

21. La *Völkerpsychologie* se ocupa preferentemente de creaciones colectivas. Humboldt comprende la estrecha interacción entre obra individual y espíritu de la nación (cfr. Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad*, pp. 47-59). Los humanistas están muy lejos de estos planteamientos, pero ven con más claridad que el problema de la palabra es la base de la cuestión del ser (y no tan sólo del descubrimiento del alma o del espíritu de un pueblo). El horizonte del modelo humanístico es asombrosamente más vasto e ilumina bajo una nueva luz la atención que Humboldt y la *Völkerpsychologie* prestan a la historicidad del lenguaje.

22. Cfr. Miguel de UNAMUNO, STV, pp. 144-145 y 279-280. Habría que señalar también el papel jugado por el marxismo en la afirmación de un lenguaje no-racional: «El marxismo [...] favoreció el reconocimiento de la primacía y de la prioridad de un lenguaje no racional, es decir, de un lenguaje común (cfr. la tesis de Antonio Gramsci) que deriva del concreto proceso histórico del trabajo», Ernesto GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, Napoli-Milano: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/Edizioni Angelo Guerini e associati, 1992, p. 57.

23. Miguel de UNAMUNO, «Oracions», por Santiago Rusiñol, en *OCE*, III, p. 1288 (la cursiva es mía).

24. Unamuno fue siempre bastante crítico con el modernismo literario: cfr. Miguel de UNAMUNO, *De Unamuno, El Nuevo Mercurio*, mayo 1907, n.º 5, 504-506 [se trata de la respuesta unamuniana a la *enquête* sobre el modernismo que llevó a cabo esta revista]. Otros artículos unamunianos relacionados con el tema: *Sobre el modernismo. Ecos literarios – religiosos, históricos, artísticos*, año II, n.º 36, Bilbao, 29-IX-1898, p. 1 y *Alrededor del estilo – XIII. Los lunes de «El Imparcial»*, Madrid, 3-VII-1924.

conductor que une Novalis a Nietzsche, y muestra como la cuestión romántica —que no es más que esto, la emancipación de la verdad de la necesidad y su imponerse como libertad— vuelve a plantearse en toda su radicalidad en el mismo Heidegger²⁵. El mundo se convierte en fábula, para los románticos, en el mismo momento en el que se pone al descubierto que todas las ciencias tienen un fundamento mitológico. La filosofía, de esta forma, se encuentra inesperadamente hermanada con la poesía: idea, ésta, repetida de cabo a rabo en la obra de Unamuno.

Este postulado básico, aunque en un plano muy distinto, también resulta válido para los humanistas. Agnolo Poliziano, por ejemplo —escribe Ernesto Grassi—, «quiere ser [...] sólo un *grammaticus*, uno que investiga la palabra en todas sus formas, no sólo en su significado racional, para descubrir las distintas formas de la verdad que se manifiestan mediante el lenguaje»²⁶. Al *continuum* filosofía-retórica de los humanistas (afirma de nuevo Grassi que «la filosofía y la retórica no se consideraban dos cosas distintas, sino la misma cosa»²⁷) puede corresponder el sincretismo filosofía-poesía de los románticos. En los dos casos, se trata (1) de la recuperación de la originaria dimensión patética en ámbito filosófico —rescate tal vez sólo programático para el Romanticismo, que termina menospreciando la evidencia del presente— y (2) de la elección del lenguaje —y ante todo de la palabra patética y metafórica— como punto de partida para la cuestión del ser (el nuevo trayecto filosófico es de la palabra al ser, y no de los entes al ser, olvidando la diferencia ontológica como siempre, según la tesis heideggeriana, habría hecho la metafísica).

También en Unamuno hallamos estos dos aspectos entrecruzados. En *Del sentimiento trágico de la vida*, por ejemplo, una de las ideas clave más repetidas es la de la prioridad ontológica, o mejor, de la «originariedad» del *pathos* con respecto a la crítica racional:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella²⁸.

Y más adelante, comentando algunos párrafos de la *Scienza nuova* de Vico, primero declara que «el lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico,

25. Cfr., en particular, Sergio GIVONE, *La questione romantica*, Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 8 y 38.

26. Ernesto GRASSI, Potenza, p. 15.

27. Ernesto GRASSI, Potenza, p. 18. No es posible indicar ahora todas las fuentes antiguas de esta idea, pero creo imprescindible recordar por lo menos el *De oratore* de Cicerón: sobre la unidad de *res et verba*: cfr. III, 19-20; sobre la convergencia entre filosofía y elocuencia cfr. III, 57; sería la muerte de Sócrates la causa de la absurda separación de filósofos y oradores (III, 60-61). Se señalan ciertas significativas convergencias entre estos filósofos, el romántico y el humanístico, en Ernesto GRASSI, *La filosofía del Humanismo – Preeminencia de la palabra*, Barcelona: Anthropos, 1993, pp. 190-196.

28. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 21.

engendra el pensamiento»²⁹, y luego, en discrepancia con el filósofo napolitano que sostiene la imposibilidad de acceso, para el hombre moderno, a la imaginación de los antiguos, se pregunta: «¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?»³⁰.

El lenguaje configura nuestras vidas no sólo porque pensamos con él —que es un elemento preexistente—, sino porque es él mismo el que piensa en nosotros, siguiendo los cauces, los surcos metafóricos podríamos decir, que han trazado las creaciones de la fantasía de los antiguos. Traducido en el léxico de Giambattista Vico: la «tópica» determina el horizonte y la misma posibilidad de la crítica³¹. *La lengua piensa en nosotros* porque es abisal la experiencia del imponerse del lenguaje que nos abre el mundo³². La filosofía tradicional, en cambio, olvida esta experiencia originaria, se preocupa de buscar una definición meramente racional de los entes y sólo considera el discurso como funcional a esta definición.

Unamuno, que advierte los límites y las insuficiencias de la metodología racionalista, intenta darle la vuelta. Pero, ¿qué significa exactamente, dentro de su obra, esta inversión? Desde luego, su propósito consciente no podía ser la recuperación o la actualización de la tradición filosófica humanística en un cuadro interpretativo romántico (o tal vez etnopsicológico) para buscar así una salida al estancamiento racionalista. No podía serlo porque Unamuno, en el fondo, no cuestiona abiertamente el prejuicio de su tiempo, que negaba auténtico talante filosófico a las lucubraciones de los humanistas rebajándolas a mera literatura. Sin embargo, en su opinión, discurso filosófico y expresión literaria presentan una clara compenetración: en la literatura hay, o puede haber, filosofía³³.

29. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 142. En estas palabras se entrelazan las teorías de Humboldt y de Vico.

30. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 143.

31. Para Vico los hombres «en primer lugar comenzaron a labrar (*dirozzare*) la tópica, que es un arte de bien regulamentar la primera operación de nuestra mente, enseñando los lugares que es preciso descubrir (*scorrer*) todos para conocer todo lo que está en la cosa que se quiere conocer bien o sea enteramente», Giambattista VICO, *Scienza nuova*, Milano: Rizzoli, 1996, p. 346. La tópica es la primera operación porque «antes viene el conocer, luego el juzgar las cosas. Porque la tópica es la facultad de hacer ingeniosas las mentes, así como la crítica es la de hacerlas exactas; y en aquellos primeros tiempos era preciso hallar todas las cosas necesarias para la vida humana, y hallar es propiedad del ingenio», *op. cit.*, p. 347. Si la tópica no encontrara nada, la crítica no tendría ningún objeto al que aplicarse.

32. Humboldt vio este carácter violento del lenguaje: «Pues por muy interior que sea el lenguaje, y lo es sin duda alguna, posee sin embargo también al mismo tiempo una existencia independiente, externa y que hace violencia al hombre mismo», Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad*, p. 34. «El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne...», Miguel de UNAMUNO, STV, p. 280.

33. Naturalmente, esta perspectiva no es aún humanística, ya que no asume abiertamente que la forma de expresión tiene un valor filosófico sustantivo: cfr., a este respecto, Francisco José MARTÍN, *Humanismo filosófico: las formas*, en *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español*, Santander, 1998, pp. 395-406.

Nos encontramos, así, con un panorama cuando menos extraño: por un lado, Unamuno critica el racionalismo e intenta superar su *impasse* revalorizando el papel teórico del arte y de la literatura en particular, llegando además a considerar la lengua como un trascendental cognitivo; por el otro, no aplica de manera coherente estos presupuestos en su interpretación del Humanismo, conformándose con repetir el tópico racionalista de su anti- o pre-filosófica literariedad.

Desde luego, la contradicción de Unamuno no es sino un pálido reflejo más de la general ceguera de tres siglos de cartesianismo. El verdadero problema está, en realidad, bastante más allá de la obra del antiguo rector de Salamanca e incluso de una tradición nacional. Ante todo, en efecto, habría que ver qué pasa en Europa con el legado filosófico humanístico, qué se pierde con la Ilustración, qué se conserva y qué vuelve a aflorar en las teorías de los románticos y en la enardecida protesta contra la metafísica de Nietzsche y más tarde de Heidegger. Está claro que en el horizonte de una supervivencia y de una continuidad del filosofar humanístico adquirirían especial relevancia y sentido también varios aspectos del pensamiento unamuniano a menudo valorados simplemente como intuiciones aisladas, o incluso abiertamente menospreciados en nombre de un vago y anónimo irracionalismo de base, o, peor, de un ingenuo misticismo.

Además, es preciso recordar que el rechazo unamuniano de la tradición postcartesiana dominante se concretiza ante todo en una reivindicación de la filosofía española siguiendo, al menos en parte, un esquema prefijado por los epígonos de Balmes y ratificado por Menéndez Pelayo. Como es sabido, el bando moderado o tradicionalista daba la vuelta al tópico del atraso cultural de España convirtiéndolo en una celebración apologética del fondo católico español: la falta de asimilación/penetración del racionalismo postcartesiano en España se debía a la incompatibilidad de este paradigma filosófico con la esencia espiritual de la cultura hispánica³⁴. Para Unamuno sería igualmente fundamental insistir en el anticartesiano radical de la cultura y de la filosofía españolas, aunque por distintas motivaciones, como demuestra el hecho que rehúsa no sólo el racionalismo moderno, sino también el escolasticismo³⁵. A raíz de esta crítica radical, en las primeras décadas del siglo xx, y principalmente en la polémica sobre la europeización con Ortega, el adjetivo «español», en labios de Unamuno, adquiere un matiz provocador, indicando lo culturalmente contrario a toda forma de pensar

34. Vázquez-Romero subraya importantes diferencias, en la valoración del cartesianismo, entre Balmes y sus epígonos. El *doctor humanus* reconoce toda su significación histórica, mientras que sus intransigentes sucesores lo atacan en nombre de una restauración neoescolástica: cfr. José Manuel VÁZQUEZ-ROMERO, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Madrid: UPCo, 1998, pp. 145-164.

35. Esto le diferencia no sólo de los tradicionalistas en general, sino incluso de Menéndez Pelayo, ya que el maestro santanderino intenta probar tan sólo que ha habido filosofía y ciencia españolas, así que valora positivamente tanto los escolásticos como los «independientes»: cfr., en particular, Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, Nota Final, en *La Ciencia Española - polémicas, indicaciones y proyectos*, Madrid: Imprenta Central a cargo de Víctor Saiz, 1879², pp. 465-467.

racionalista³⁶. Es decir, lo opuesto tanto al cartesianismo, dominante en Europa durante los últimos trescientos años, como al tomismo medieval y a sus modernas restauraciones, si bien el autor vasco presta más atención al enemigo más peligroso: por esta razón, Europa, en *Del sentimiento trágico de la vida*, se convierte en sinónimo de la «Kultura» neokantiana³⁷. En cualquier caso, la *boutade* de españolizar a Europa en lugar de europeizar a España —despojada de lo hiperbólico de la paradoja— patentiza simplemente la exigencia de cuestionar la primacía de la *ratio* en el pensamiento moderno.

Por esta razón creo que las afinidades, llamémoslas así, entre la obra unamuniana y los legados filosóficos romántico-idealista y humanístico se aprecian sobre todo en su peculiar hermenéutica o visión del pensamiento nacional. Dicho de otra forma: considero imprescindible completar el análisis de la recepción unamuniana de las varias corrientes filosófico-culturales contemporáneas (protestantismo liberal, regeneracionismo, schopenhauerismo, marxismo, modernismo religioso y literario, etnopsicología, krausismo, etc.) haciendo un ejercicio de examen intempestivo que privilegie una mirada crítica hacia aquella tradición filosófica española, «auténticamente autóctona», que en más de una ocasión el antiguo rector de Salamanca declaró querer rescatar.

La hipótesis que sostengo es la siguiente: el eclecticismo filosófico unamuniano se puede entender como la incesante búsqueda de agudas combinaciones entre influencias contextuales, a menudo sumamente heterogéneas, que intentan desvelar cada vez más cierta consonancia con el orden, con el dibujo, de lo que Unamuno llamaba y consideraba la tradición filosófica española. La vilipendiada tradición filosófica española, vista, o mejor, imaginada a través del cristal finisecular, se revela como un mosaico de fichas contemporáneas.

Dos hechos previos condicionan fuertemente la reivindicación unamuniana de asentar el presente y el futuro del pensamiento español sobre sus efectivos cimientos históricos³⁸. En primer lugar, el recordado concepto romántico-etnopsicológico de alma nacional, que es también para Unamuno una realidad sustancial incuestionable,

36. Los dos textos principales de la polémica son la carta de Unamuno a Azorín del 13-IX-1909 (*ABC*, 15-IX-1909, p. 10) y JOSÉ ORTEGA Y GASSET, Unamuno y Europa, fábula, en *Obras Completas*, I, Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1987, pp. 128-132 (1.ª ed., *El Imparcial*, 27-IX-1909). Cfr. también AMÉRICO CASTRO, *España en su historia – Cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996, p. 530.

37. Cfr. Miguel de UNAMUNO, *STV*, pp. 288-295.

38. En una réplica de Laverde a Azcárate se halla esta afirmación que seguramente se podría juzgar válida también para el rector de Salamanca: «Con nuestro común amigo el Sr. D. Federico de Castro, ama la antigua filosofía nacional y desea que, saliendo del olvido en que la tenemos, sirva de base y punto de partida a las futuras especulaciones de los pensadores españoles», Gumersindo LAVERDE RUIZ, Contestación del Sr. D. Gumersindo Laverde a la última réplica del Sr. Azcárate, en Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia Española*, I, Santander: CSIC, 1953, p. 258 (en adelante, Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia*). Unamuno compartió sin duda esta intención de hacer una filosofía hermenéutica: éste es el sentido último de su rescate filosofía española.

un postulado indiscutible que asegura, como ya he dicho, la necesaria existencia y el inestimable valor de una filosofía patria. En segundo lugar, la polémica de la ciencia española de la segunda mitad del XIX, que había consignado —sin embargo— la idea de que la historia de la filosofía nacional no era más que un enorme rompecabezas tan sólo repleto de huecos difíciles de cubrir: las interminables listas de nombres de Menéndez Pelayo equivalían a un gigantesco punto interrogativo, más que a la petición de serias investigaciones monográficas.

Una última advertencia preliminar. El filosofar unamuniano se concibe a sí mismo como una hermenéutica y, románticamente, como un fruto de esta dudosa pero valiosísima filosofía nacional, sin embargo Unamuno no fue un pensador fundamentalmente *casticista*. En efecto, aunque vuelva a insistir en una presunta peculiaridad de la esencia española que, inevitablemente, diferenciaría la cultura de este país del resto de Europa, el autor vasco se movía y pensaba en un espacio filosófico real e íntegramente europeo y occidental, así que sería impropio exhumar, para su pensamiento, el estrecho marco teórico del problema de España. En realidad, el problema romántico de la tradición nacional, la visión de la cultura como fundamento, o del lenguaje como *Weltanschauung*, le conducen a enfrentarse con la necesidad, tan difusa en la cultura finisecular del viejo continente, de afianzar una hermenéutica de y desde la crisis nihilista. Ante el fracaso del finalismo racionalista es preciso volver a escuchar más atentamente las diferentes voces que alimentan la propia tradición, sobre todo si ésta, habitualmente, ha sido abiertamente menospreciada. Ciertamente, Unamuno no busca como Menéndez Pelayo filósofos en el sentido técnico de la palabra y no lee textos olvidados. Cambia el objeto y el método: busca en lo más granado de la literatura áurea, en la cultura popular, en los entresijos de la lengua. Para él la tradición es algo radicalmente vivo y activo, que hay que ver actuando en el presente, en el mismo presente en el que se asiste al naufragio del racionalismo. Tal vez los resultados historiográficos que consigue sean deleznable, sin embargo esta actitud exegética que se emancipa de la idea de un «específico filosófico» tiene un valor intrínseco incuestionable.

3. ANTE LA POLÉMICA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA DE LA SEGUNDA MITAD DEL XIX

Puede resultar muy interesante el cotejo del diálogo unamuniano de 1904 con uno de los más significativos artículos que protagonizaron la polémica de la ciencia española de la segunda mitad del XIX: *La filosofía española* de Manuel de la Revilla³⁹. Unamuno, en efecto, en *Ganivet, filósofo* parece distinguir con la misma agudeza entre el hecho de poder contar con una verdadera escuela filosófica nacional y el hecho de tener sólo filósofos aislados. Había escrito Manuel de la Revilla adoptando la genérica perspectiva de análisis racionalista (y no sólo positivista o neokantiana):

39. Manuel de la REVILLA, *La filosofía española*, *Revista Contemporánea*, 15-VIII-1876. Citaré el texto (incompleto) recopilado en la antología de Ernesto y Enrique GARCÍA CAMARERO (eds.), *La polémica de la ciencia española*, Madrid: Alianza, 1970, pp. 231-238 (en adelante, Manuel de la REVILLA, *Filosofía*).

Repetimos aquí nuestro anterior argumento: una cosa es que haya filósofos y otra que haya filosofía, como una cosa es que haya pintores o músicos y otra que haya pintura o música, en el sentido de filosofía, pintura o música que constituyan escuela y tradición en un determinado país. ¿Ha oído hablar alguna vez el señor Menéndez de la filosofía polaca, de la música danesa o de la pintura rusa, como oír hablar de filosofía alemana, música italiana y pintura española? Ciertamente que no... Luego no basta que haya filósofos, músicos o pintores en un país para que pueda decirse que hay en él una filosofía, una música y una pintura nacionales⁴⁰.

Tal vez Unamuno retuvo en la memoria este texto y lo utilizó como base polémica de sus observaciones. Manuel de la Revilla considera en su discurso únicamente escuelas y tradiciones consolidadas. El autor vasco, en cambio, rechaza esta valoración desde presupuestos románticos y etnopsicológicos al estimar la filosofía «la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico». En *En torno al casticismo* Unamuno había desarrollado más detalladamente esta confutación teórica de las afirmaciones de Revilla sólo bosquejada en el diálogo de 1904:

Si hablamos de geometría alemana o de química inglesa, decimos algo, ¡y no es poco decir algo!, pero decimos más si hablamos de filosofía germánica o escocesa. Y decimos algo, porque la ciencia no se da nunca pura, porque la geometría, y más que ella la química y muchísimo más la filosofía, lleva algo en sí de precientífico y de subcientífico, de sobrecientífico, como se quiera, de intracientífico en realidad, y este *algo* va teñido de *materia* nacional. Esto en filosofía es enorme, es el alma de esa conjunción de la ciencia con el arte, y por ello tiene tanta vida, por estar preñada de intrafilosofía⁴¹.

40. Manuel de la REVILLA, *Filosofía*, pp. 235-236. El catedrático de Instituto cacereño Juan Miguel Sánchez de la Campa, en réplica a un artículo de Laverde, ya había esbozado esta crítica en 1857: «El genio español es capaz de lo más grande [...] pero el genio español considerado en la individualidad y entregado a sí mismo; mas considerado en conjunto y como cuerpo colectivo, como entidad social, nunca pudo elevarse más allá de las condiciones fatídicas de su organización social, nunca pudo moverse más que en un círculo estrechísimo, limitado y mezquino», Juan Miguel SÁNCHEZ DE LA CAMPA [Artículo sin título insertado en la sección «Filosofía Ibérica»], *Revista de Instrucción Pública*, año II, n.º 26, 18-IV-1857, 410-412 (las palabras citadas aparecen en la p. 411). Sánchez de la Campa respondió a un artículo de Laverde publicado en el n.º 12 de la *Revista Universitaria* del 30-XII-1856; salió luego, en defensa de Laverde, Nicomedes Martín Mateos, con una carta publicada en la sección «Correspondencia» de nuevo en *Revista de Instrucción Pública*, Año II, n.º 31, 23-V-1857, 404-495. La filosofía nacional es «filosofía de Estado», para Sánchez de la Campa, expresión del necesario proceso de racionalización del organismo social; de éste depende la existencia de aquélla. Leemos en la misma página: «La consecuencia de este estado social fue que nunca hubo un pensamiento filosófico eminentemente nacional, sino opiniones dispersas, obra de la razón individual, y aunque muchas de ellas de suma trascendencia, y otras cuna y base de sistemas que nos han presentado como incubados en sus cerebros otros pueblos, en nuestro país permanecerán aun casi desconocidos cuando no despreciados y perseguidos sus autores».

41. Miguel de UNAMUNO, *En torno al casticismo*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 42 (en adelante, Miguel de UNAMUNO, *En torno*).

Para Manuel de la Revilla hablar de filosofía polaca o música danesa no tiene sentido. Para Unamuno, en cambio, incluso el hablar de química inglesa lo tiene. ¿Por qué? Porque la «materia nacional», a su juicio, es el *quid* inefable que determina radicalmente tanto las ciencias como las artes (y por tanto, de igual forma, también la filosofía, llamada «el alma de esa conjunción»). Pero, ¿qué es exactamente esta materia nacional? La respuesta parece sencilla: es el idioma. Y puesto que tanto las ciencias como las artes existen sólo en el lenguaje —afirma Unamuno—, están todas igualmente determinadas por este elemento irreductible, por este trascendental cognoscitivo⁴²:

Por natural instinto y por común sentido, comprende todo el mundo que al decir *arte castizo*, *arte nacional*, se dice más que al decir *ciencia castiza*, *ciencia nacional* [...] El arte parece ir más asido al *ser*, y éste más ligado que la mente a la nacionalidad, y digo *parece* porque es apariencia. // El arte no puede desligarse de la lengua tanto como la ciencia⁴³.

La lengua, por tanto, determina desde sus fundamentos el carácter y el tono de la filosofía nacional. Desde este punto de vista, ¿puede tener efectiva importancia el hecho que en España no se hayan creado sistemas filosóficos coherentes comparables, por ejemplo, con la *Enciclopedia* hegeliana? El diálogo de 1904 es suficientemente esclarecedor al respecto:

[B] —Y por lo que hace a este pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía.

[A] —¡Pues la tiene!

[B] —Sin duda, todos los pueblos la tienen, manifiesta o velada. Pero si la tiene, hasta ahora no se ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en dichos, en obras literarias como *La vida es sueño*, o el *Quijote*, o *Las Moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados⁴⁴.

El hecho que la filosofía nacional no se haya expresado sistemática sino fragmentariamente no es juzgado como una grave limitación⁴⁵. Unamuno coincide con Manuel de la Revilla en que sólo ha habido pensadores aislados en España, pero éstos representan, en su opinión, sólo *una* fuente de la filosofía española, y desde

42. Humboldt habla de un «resto desconocido», de un «residuo que escapa y se sustrae a toda manipulación», que justamente es «lo que hace que la lengua sea una unidad y el hábito de un ser vivo», Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad*, p. 68.

43. Miguel de UNAMUNO, *En torno*, p. 46. Unamuno no excluye de su juicio ni la pintura ni la música.

44. Miguel de UNAMUNO, *SFE*, p. 1161.

45. En *Del sentimiento trágico de la vida* vuelve a proponer la cuestión en términos parecidos: «Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos». Miguel de UNAMUNO, *STV*, p. 279. Intenta, además, explicar esta propensión: «Y es acaso este individualismo mismo introspectivo el que no ha permitido que brotaran aquí sistemas estrictamente filosóficos, o más bien metafísicos», Miguel de UNAMUNO, *STV*, p. 281.

luego no la más importante, ya que de ellos merecen consideración exclusivamente «pasajeros vislumbres». Mucho más relevante parece la tradición popular (cantares, decires, símbolos) y literaria del Siglo de Oro (a su vez grande, según Unamuno, justamente por su raigambre popular)⁴⁶. Este diferente enfoque nos permite entender toda la distancia que separa Unamuno, convencido de que el principal manantial de la filosofía patria son las creaciones poéticas del pueblo, codificadas por los autores más populares, con respecto al neo-kantiano Manuel de la Revilla, para el cual la filosofía, obviamente, está bastante más cerca de la ciencia que de la poesía. Leemos en su ya citado artículo:

En cuanto al misticismo, no es posible identificarlo con la filosofía. Sin duda que puede haber una filosofía mística, pero lo que propiamente se llama misticismo es cosa muy distinta de la ciencia, y por ende, de la filosofía. Nadie ha sostenido nunca que Santa Teresa sea una filósofa, como lo era Hipatia, ni que lo sean Fray Luis de León o San Juan de la Cruz. Luego no hay contradicción en decir que no hay filosofía española y encomiar el misticismo, que para el señor Menéndez es más que la filosofía, con lo cual él propio declara que no es filosofía⁴⁷.

También es interesante observar que, en muchos sentidos, *Sobre la filosofía española* se merecería con pleno derecho el apelativo unamuniano de «monodílogo»⁴⁸, ya que, aunque los perfiles de los dos interlocutores resulten borrosos porque están supeditados a la brillantez de su misma conversación (deben divertirse o maravillarse con sus paradójicas *boutades*), parece claro que [A] tiende a representar las opiniones del Unamuno «casticista», mientras que [B] tiende a reivindicar el filosofar sumamente antirracionalista del Unamuno sucesivo.

[A], en efecto, antes declara que el nacimiento de la filosofía española depende del grado de apertura a Europa:

Pues yo creo, digas lo que quieras, que si ha de surgir una filosofía española que sea nuestra visión del universo y de la vida y a la vez el fruto de nuestra dolorosa experiencia

46. Cfr., en particular, Miguel de UNAMUNO, La regeneración del teatro español, en *OCE*, I, pp. 890-910. En este texto se sostiene que el teatro de Lope y Calderón era hondamente «popular» y que es posible regenerar el teatro actual sólo mediante una parecida inmersión en la realidad intra-histórica nacional.

47. Manuel de la REVILLA, *Filosofía*, p. 237. Obsérvese que Unamuno coincide con Menéndez Pelayo en considerar la mística como una importante fuente de la filosofía española. El hecho que [A] acusa a [B] de misticismo sugiere que el diálogo de 1904 se concibió *también* como una parodia de la polémica de la ciencia española. [B] comenta: «¡Ya salió la palabreja! Aunque, si he de decirte verdad, hoy es el día en que no sé qué es lo que quiere decirse con esa tan asendereada palabra de misticismo, pues cada uno entiende por ella cosas distintas entre sí. Ahora, si en este caso concreto quieres decir la doctrina de los que creemos que hay más medios de relacionarnos con la realidad que los señalados en los corrientes manuales de lógica, y que el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar el campo de lo trascendente, entonces, sí, místico. ¡Más si con ello quieres decir algo sobrehumano o extrahumano, entonces, no!», Miguel de UNAMUNO, *SFE*, p. 1165.

48. Entre las palabras que Unamuno forjó (sus «tecnicismos») figura ésta, «monodílogo», la conversación «con el hombre que siempre va conmigo» (en palabras de Machado). Muchos de los neologismos unamunianos (*druma*, *nivola* o *ñivola*, etc.) parecen meras caricaturas del léxico racionalista.

histórica, sólo será ahitándonos antes de cultura europea, llenándonos de ciencia moderna, de la que llamas, con cierto retintín, ortodoxa, digiriéndola y asimilándola⁴⁹.

Y después aboga con la misma energía por la recuperación de la tradición autóctona: «mejor que eso me parece ponernos a cavar en nuestro suelo hasta dar con su roca viva»⁵⁰. Por esta razón he dicho que su postura parece reflejar la del Unamuno casticista, porque reproduce su doble movimiento intelectual: hacia adentro (tradición eterna) y hacia afuera (cultura europea); el mismo trayecto filosófico que, al margen de ciertas declaraciones programáticas de *La ciencia española*, habría seguido —según Unamuno— incluso Menéndez Pelayo:

Y hasta Menéndez Pelayo [...] que a los veintiún años [...] regocijó a los molineros y surgió a la vida literaria, defendiendo con brío en *La ciencia española* la causa del casticismo, dedica lo mejor de su *Historia de las ideas estéticas «en España»*, su parte más sentida, a presentarnos la cultura europea contemporánea, razonándola con una exposición aperitiva⁵¹.

Sólo con este doble movimiento se podía, según las tesis de *En torno al casticismo*, salvar a España: «Lo mismo los que piden que cerremos o poco menos las fronteras y pongamos puertas al campo, que los que piden más o menos explícitamente que se nos conquiste, se salen de la verdadera realidad de las cosas»⁵². Conocido por todos es el sucesivo cambio de actitud del autor de estas líneas y su ya mencionada polémica con Ortega sobre la europeización: como ya he recordado, entonces Europa se vuelve sinónimo de la «Kultura» neo-kantiana, mientras que en 1895 parece encuadrarse en el marco tanto del positivismo de un Taine o de la *Völkerpsychologie* alemana, como del Romanticismo de un Carlyle o de un Leopardi⁵³.

Al casticismo armónico de [A] se contraponen el antirracionalismo de [B], que declara su «horror a la escolástica»⁵⁴ y denuncia el intelectualismo de las nuevas generaciones⁵⁵. La cuestión, ahora, es intentar descubrir si este antirracionalismo de [B] presenta coincidencias significativas y claras respecto al pensamiento humanístico. Obsérvese, entonces, cómo [B] defiende el talante filosófico de las metáforas, es decir, cómo aboga por un «pensamiento metafórico»:

49. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1162.

50. *Ibidem*.

51. Miguel de UNAMUNO, *En torno*, p. 38.

52. *Op. cit.*, p. 39.

53. La «renovación filosófica poskantiana» equivale, en *En torno al casticismo*, al «panteísmo krausista». Cfr. Miguel de UNAMUNO, *En torno*, pp. 125-126.

54. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1163.

55. «[B]: —Intelectualismo, sí. Para aquellas gentes no había más medios de relacionarse con la realidad, de adquirir verdad, que los medios que se llaman conocitivos; aquello es un horrible intelectualismo. Y mientras no nos sacudamos aquí de él, creo que no tendremos filosofía española», Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1164. Recuerdese que para Unamuno *nihil cogitatum quin praeuoluitum*, cfr. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 118.

Lo que me parece es que uno y otro, según costumbre, hemos venido a discurrir con metáforas [...]. Y no te pese, porque el discurrir por metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos, modos de discurrir⁵⁶.

El pensamiento metafórico representa para Grassi precisamente aquella tradición filosófica olvidada de Occidente que, desde sus orígenes grecolatinos, cruzaría la mística medieval (Meister Eckhart) llegando a su máximo esplendor en la época humanístico-barroca, para perpetuarse luego, cada vez más subterráneamente, en el idealismo romántico alemán y en el mismo Heidegger. Este pensamiento metafórico se caracteriza, en todas sus distintas versiones, por reconocer en el *pathos* la realidad originaria, como naturalmente se sostiene también en *Sobre la filosofía española*:

[B] —Y pudiera muy bien ser que nuestro pueblo o nuestra casta, poco apta para las ciencias experimentales y las de raciocinio, estuviera mejor dotada que otras para esas intuiciones de lo que llamaré no el sobre-mundo, sino el intra-mundo, lo de dentro de él...

[A] —Vamos, sí, los noúmenos, que dijo Kant.

[B] —No; los noúmenos, no, que eso no es más que entes de razón, y aquí se trata de valores de sentimiento⁵⁷.

En este momento, a [A] le toca protestar en nombre de la tradición metafísica dominante, ya que el Unamuno casticista se mueve aún dentro de sus límites:

[A] —Es que el sentimiento no cabe en filosofía.

[B] —¡Gracias a Dios! Ya vinimos a dar al meollo de la cuestión. Precisamente es el sentimiento, lo que, a falta de mejor nombre llamamos así, el sentimiento, incluyendo en él el presentimiento, lo que hace las filosofías todas y lo que debe hacer la nuestra⁵⁸.

La exclusión del *pathos* del ámbito filosófico es el verdadero «meollo de la cuestión»: la cuestión del olvido de la condición originaria, del hecho que *ab initio* se da una unidad de *pathos* y *logos* que la filosofía racionalista ha pretendido repetidamente escindir, proponiendo, en lugar de una expresión «arcaica» (metafórica e ingeniosa), un lenguaje artificial y depurado.

Estos dos aspectos, defensa del lenguaje metafórico y rescate del *pathos*, indican una mera convergencia temática y ciertamente no prueban que Unamuno llegara a comprender el significado filosófico del Humanismo. Pero, como ya he señalado, los aspectos más originales de su reflexión, mejor, de sus textos, parecen iluminarse justamente bajo la luz de esta tradición silenciada. La aporía que deriva

56. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1162.

57. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1165.

58. Miguel de UNAMUNO, SFE, pp. 1169-1170.

de esta incongruencia entre supuesta (in)comprensión del autor y densidad semántica de sus textos, tal vez pueda en parte superarse al asumir, como posibles fuentes de asimilación del *methodos* humanístico, a los «literatos» del Siglo de Oro que recogieron directamente aquella herencia y, sobre y con ella, construyeron sus ficciones y escribieron su poesía⁵⁹. Me refiero, naturalmente, ante todo a Cervantes y a Calderón, cuyas obras están constantemente presentes, como referentes modélicos, en la literatura unamuniana⁶⁰.

El problema es que el autor vasco se ocupa del Humanismo siempre y sólo de pasada; por este motivo, lo que efectivamente tenemos son huecos donde lo que brilla, brilla por su ausencia. Así, en *Sobre la filosofía española*, se afirma de España: «[B] —Sí, tenía su filosofía; pero cuando empezaba a florecer se la ahogaron, se la helaron los definidores de la escolástica, los intelectualistas»⁶¹. Los escolásticos, los «condenados definidores», ganaron la partida, ya que «al ahogar la parte afirmativa de *La vida es sueño*, dejaron en pie la negativa»⁶².

En estos fragmentos, donde, como es fácil notar, no se menciona el Humanismo, Unamuno respalda, como ya había hecho en *En torno al casticismo*, el juicio que Azcárate había formulado acerca de la cultura española en una conocida carta dirigida a Gumersindo Laverde⁶³:

Tenía honda razón al decir el señor Azcárate que nuestra cultura del siglo xvi debió de *interrumpirse* cuando la hemos *olvidado*; tenía razón contra todos los desenterradores de osamentas⁶⁴.

Pero Unamuno evita, en el diálogo de 1904, el recurso a una subdivisión en períodos exacta y excluyente, y no trata ya de cultura en general —Azcárate había hablado de «movimiento»—, sino específicamente de filosofía. Ahora bien, ¿cuál podía ser, excepto el Humanismo, esta filosofía nacional adversa a la escolástica?

59. «Tanto el problema del lenguaje, como la manifestación del carácter histórico del ser —en el centro del empeño de Vives— constituyen más tarde las premisas filosóficas para las obras literarias de los autores más importantes del “Siglo de Oro”. Los escritos de Cervantes, Góngora, Gracián o Calderón llevarán adelante aquella problemática», Emilio HIDALGO-SERNA, *Linguaggio e pensiero originario —L’Umanesimo di J. L. Vives*. Napoli-Milano: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/Edizioni Angelo Guerini e associati, 1992, pp. 44-45.

60. La *Scienza nuova* de Vico puede representar otra fuente, aunque Unamuno empezara a leer sólo tardíamente al filósofo napolitano: aproximadamente, al final de la primera década del xx.

61. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1167.

62. Miguel de UNAMUNO, SFE, p. 1168.

63. «...por encima de todos los argumentos, del ingenioso procedimiento de añadir a ciertos nombres la terminación *ismo*, y de todas las *listas* de escritores, no muchos para *dos siglos*, y eso que no se olvida ninguno, queda siempre esta indudable verdad, y es que si no se hubiera interrumpido aquel movimiento, *no lo ignoraríamos*, Gumersindo de AZCÁRATE, Una carta sobre la filosofía española, en Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia*, p. 254.

64. Miguel de UNAMUNO, *En torno*, p. 53. Contra esta tesis de Azcárate, el «desenterrador de osamenta» Menéndez Pelayo expone cuatro puntos en la citada «Nota final»: cfr. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia*, pp. 465-467.

¿Acaso se refería tan sólo a la mística? No resulta fácil indicar una respuesta definitiva, pero este hueco me parece muy sugerente.

No puedo dar por terminado este breve *excursus* sin al menos recordar tanto un artículo de 1905 donde Unamuno vuelve a negar rotundamente la existencia de la filosofía española, como la novedad de *Del sentimiento trágico de la vida*, texto que otorga a la postura unamuniana la palma de la originalidad en la polémica de la ciencia española al considerarse aquí como la principal figura del pensamiento patrio no a un filósofo de carne y hueso, sino a un ente de ficción: don Quijote⁶⁵.

El artículo *Sobre la lectura e interpretación del «Quijote»*⁶⁶ (1905) contiene una durísima crítica a la mayoría de escuelas y modalidades filosóficas presentes en la España finisecular: aquí se censura explícitamente (a) el escolasticismo de Balmes y Ceferino González, (b) el krausismo de Sanz del Río, (c) «la corriente central del pensamiento europeo moderno»⁶⁷, equivalente principalmente al positivismo, y (d) el intransigente tradicionalismo católico de Menéndez Pelayo. En realidad, en este texto la afirmación de la inexistencia de la filosofía española constituye tan sólo un corolario de las críticas a Menéndez Pelayo, ya que en ningún momento Unamuno toma en consideración fuentes heterodoxas como la literatura aurisecular, símbolos, cantares, etc.:

Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; mas desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica. Me convenció de ello el ver que se llame filósofo a comentaristas o expositores de filosofías ajenas, a eruditos y estudiosos de filosofía⁶⁸.

En *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno vuelve a referirse a estos mismos eruditos aficionados a la filosofía —ajena— llamándolos filólogos o humanistas, pero su tono ya no resulta tan despectivo: «Nuestra metafísica, si algo, ha sido misantrópica, y los nuestros, filólogos, o más bien humanistas, en el más comprensivo sentido»⁶⁹.

Como es sabido, en su ensayo más comentado el autor vasco identifica la tradición filosófica nacional con el quijotismo. El quijotismo, que es «lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento que salió de ella»⁷⁰ (dualismo fe/razón), no se debe considerar un movimiento radicalmente antihumanístico, visto que Unamuno no confunde nunca ni usa como sinónimos

65. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 282.

66. OCE, I, pp. 1227-1238 (1.ª ed., *La España Moderna*, XVII, n.º 196, abril 1905, pp. 5-22).

67. *Op. cit.*, p. 1228.

68. *Ibidem*.

69. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 281.

70. Miguel de UNAMUNO, STV, p. 289.

Humanismo y Renacimiento. Al margen de esta celebración prerrafaelista del espíritu medieval, tan típicamente modernista, habría que resaltar, en efecto, la contraposición entre la lúgubre escuela filosófica nacional, es decir, la escolástica misantrópica, y los gramáticos humanistas que operaron dentro o fuera de ella. Éstos fueron los filósofos aislados de los que merecen respecto —Unamuno *dixit*— sólo «pasajeros vislumbres», y que representaban la única excepción a ejércitos de mediocres teólogos⁷¹.

Desde luego, la tesis de que en España no hubo filósofos sino tan sólo filólogos de hecho equivale a una mera repetición del tópico racionalista de la falta de fundamento teórico de las disertaciones humanísticas. No obstante, es imposible olvidar que unos párrafos más arriba Unamuno había sostenido perentoriamente que «[t]oda filosofía es, pues, en el fondo filología»⁷². Estas palabras —lo comprendiera o no plenamente el autor ahora poco importa— abren un camino implícito hacia una efectiva recuperación del filosofar humanístico, recuperación que de hecho *acontece*, es puesta en práctica, justamente en la «Conclusión» de *Del sentimiento trágico de la vida*, donde se elige un nuevo método lingüístico de investigación del ser en la estela principalmente de la Tópica filosófica de Giambattista Vico⁷³.

71. Unamuno niega incluso que España haya producido muchos y grandes teólogos: cfr. Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*, *OCE*, I, p. 1229.

72. Miguel de UNAMUNO, *STV*, p. 280.

73. Me permito señalar un trabajo donde trato esta cuestión: PAOLO TANGANELLI, Unamuno: de la estética de Croce a la metafísica poética de Vico, en *La Filosofía hispánica en el siglo XX (1898-1939) – XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, 25-29 de septiembre de 2000*, Salamanca (en prensa).